

ANTONI PŁOSZCZYNIEC

ASCEZA I CZŁOWIEK

STUDIUM ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

HENRYKA ELZENBERGA



ASCEZA I CZŁOWIEK

ANTONI PŁOSZCZYNIEC

ASCEZA I CZŁOWIEK

STUDIUM ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

HENRYKA ELZENBERGA

KRAKÓW 2021

© Copyright by Antoni Płoszczyńiec

Instytut Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji
Narodowej w Krakowie

 <https://orcid.org/0000-0002-9111-9773>

 antoni.ploszczyniec@up.krakow.pl

Recenzenci

prof. Lesław Hostyński

prof. Agnieszka Nogal

Redakcja

Agnieszka Adamczyk-Karwowska

Projekt okładki

Lesław Sławiński

ISBN 978-83-8138-502-2 (druk)

ISBN 978-83-8138-503-9 (on-line, pdf)

<https://doi.org/10.12797/9788381385039>

Na okładce wykorzystano fotografię fragmentu popiersia Marka Aureliusza z muzeum
w Luwrze (domena publiczna)

Publikacja dofinansowana przez Wydział Nauk Humanistycznych Uniwersytetu
Pedagogicznego im. KEN w Krakowie

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel./faks: 12 431-27-43, 12 421-13-87

e-mail: publishing@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.com.pl>

Rodzicom

„Człowiek jest czymś, co pokonanem być powinno.”

Friedrich Nietzsche

„Człowiek, to potworna kabała, w jaką wdał się byt; co z niej wyniknie?”

Henryk Elzenberg

„Zatem mówiłem, trzeba przemawiać do tego, co w człowieku jest wieczne.

Ale co w człowieku jest wieczne? W tym tkwi cały dowcip.”

Henryk Elzenberg

Spis treści

Wprowadzenie	15
Rozdział 1	
Życie i filozofia wartości Elzenberga	25
1.1. Szkic biograficzno-osobowościowy	25
1.2. Zręby aksjologii Elzenberga	36
1.2.1. Charakter „systemu” filozofii wartości Elzenberga	36
1.2.2. Wartość w znaczeniu perfekcyjnym	40
1.2.3. Powinność w znaczeniu deontologicznym	45
Rozdział 2	
Pesymizm, autocentryzm, natura ludzka	49
2.1. Pesymizm i jego odmiany	49
2.1.1. Konstytutywny charakter i rola pesymizmu w filozofii Elzenberga	49
2.1.2. Odmiany pesymizmu w myśli Elzenberga	53
2.1.3.1. Pesymizm samotniczy.	54
2.1.3.2. Pesymizm antropologiczny w zarysie	59
2.1.3.3. Pesymizm państwowy.	60
2.1.3.4. Pesymizm społeczny.	62
2.1.3.5. Pesymizm dziejowy	66
2.1.3.6. Pesymizm kosmologiczny	69
2.2. Natura ludzka i autocentryzm	70
2.2.1. Fundamentalny charakter pesymizmu antropologicznego	70
2.2.2. Dualizm, autocentryzm i duch	73
2.2.2.1. Dualizm antropologiczny i jego aspekty	73
2.2.2.2. Biologiczny charakter autocentryzmu.	79
2.2.2.3. Autocentryzm, biocentryzm i pesymizm antropologiczny	80
2.2.2.4. Ego i egoizm	85
2.2.2.5. Altruizm	87
2.2.2.6. Biocentryzm a Elzenbergowska krytyka koncepcji utylitarystycznych	89
2.2.3. Duchowa strefa natury ludzkiej.	97
2.2.3.1. Negatywne określenia ducha	98
2.2.3.2. Pozytywne określenia ducha	99
2.2.4. Różnice i jedność natury męskiej i żeńskiej	103
2.3. Granice pesymizmu Elzenberga	104

Rozdział 3

Rola i istota ascezy w filozofii Elzenberga oraz inspiracje Elzenbergowskiego ascetyzmu. . .	109
3.1. Pesymizm, perfekcjonizm, wyrzeczenie	109
3.1.1. Pesymizm antropologiczny i jego status a „opcja etyczna”.	109
3.1.2. Rola etyki perfekcjonistycznej w przewyżnianiu pesymizmu	111
3.1.2.1. Podstawowe znaczenia pojęcia perfekcjonizmu u Elzenberga	111
3.1.2.2. Doniosłość perfekcjonizmu w przewyżnianiu pesymizmu	113
3.1.3. Rola ascetyzmu w etyce perfekcjonistycznej.	115
3.2. Definicja wyrzeczenia, etyki wyrzeczenia i ascezy.	118
3.2.1. Pojęcie wyrzeczenia	118
3.2.2. Pojęcie etyki wyrzeczenia	120
3.2.2.1. Formalne pojęcie etyki wyrzeczenia.	120
3.2.2.2. Merytoryczne pojęcie etyki wyrzeczenia	121
3.2.3. Pojęcie ascezy.	121
3.3. Historyczne inspiracje Elzenbergowskiej etyki ascetycznej.	126
3.3.1. Stoicyzm.	126
3.3.2. Buddyzm	129
3.3.3. Hinduizm	131
3.3.4. Gandhi.	132
3.3.5. Chryścijaństwo	134

Rozdział 4

Rekonstrukcja struktury ascezy według Elzenberga oraz antropologicznych warunków możliwości ascezy.	139
4.1. Część ogólna analityki struktury ascezy	139
4.1.1. Uwagi metodyczne.	139
4.1.2. Ogólna struktura ascezy – opis fenomenologiczny	141
4.2. Część szczegółowa analityki struktury ascezy	148
4.2.1. Uwagi wstępne	148
4.2.2. Aktowy charakter ascezy	149
4.2.3. Ciągłość ascezy	150
4.2.4. Podmiot ascezy	150
4.2.5. Przedmiot ascezy	154
4.2.6. Cel ascezy	156
4.2.7. Adresat ascezy	157
4.2.8. Beneficjent ascezy	158
4.2.9. Preferencyjny charakter ascezy	160
4.2.10. Forma ascezy	161
4.2.11. Motyw ascezy	164
4.2.12. Racje ascezy	167
4.2.13. Wartość ascezy	172

4.3. Antropologiczne warunki możliwości ascezy według Elzenberga	174
4.3.1. Pojęcie antropologicznych warunków możliwości ascezy	174
4.3.2. Istnienie natury ludzkiej.	174
4.3.3. Podmiotowość człowieka	176
4.3.4. Indywidualizm ludzkie jako układ względnie izolowany.	177
4.3.5. Możliwość realizowania wartości przez człowieka	178
4.3.6. Możliwość poznawania wartości przez człowieka	178
4.3.7. Dualizm biologiczno-duchowy.	184
4.3.8. Wpływ natury ludzkiej na kierunek woli	185
4.3.9. Plastyczność natury ludzkiej	185
4.3.10. Plastyczność osobowości.	189
4.3.11. Wolność negatywna i wolna wola	189
 Rozdział 5	
Kultura – jej istota, tworzenie i ascetyczny charakter	191
5.1. Istota i wartość kultury	191
5.1.1. Wolność i kultura.	191
5.1.2. Perfekcjonistyczne rozumienie kultury	195
5.1.2.1. Etapy kształtowania perfekcjonistycznego pojęcia kultury	195
5.1.2.2. Historyczne i pozahistoryczne elementy kultury	199
5.1.2.3. Wąskie i szerokie rozumienie zakresu kultury	201
5.2.2. Nieperfekcjonistyczne pojęcie kultury	202
5.2.2.1. Utylitarne pojęcie kultury	202
5.2.2.2. Kultura jako „jarmark wartości”	203
5.2.3. Kultura jako wartość	207
5.2.3.1. Imperatyw kultury i zagadnienie kulturalizmu w filozofii Elzenberga.	207
5.2.3.2. Sława i uznanie jako motywy realizowania wartości w kulturze	209
5.2. Tworzenie kultury.	211
5.2.1. Negatywny etap tworzenia kultury.	212
5.2.1.1. Propedeutyka wyjścia z autocentryzmu – gra, idealizm społeczny, heroizm, czysty ascetyzm	212
5.2.1.1.1. Gra	212
5.2.1.1.1.1. Gra poznawcza	213
5.2.1.1.1.2. Gra kontemplacji.	214
5.2.1.1.1.3. Gra czynu	216
5.2.1.1.2. Idealizm społeczny	217
5.2.1.1.3. Bohaterstwo	219
5.2.1.1.4. Czysty ascetyzm.	220
5.2.1.2. Asceza jako fundament kultury	221
5.2.1.2.1. Wymóg wartościowania, źródła błędów i koncepcja „sprawdzania” sądów wartościujących	221
5.2.1.2.2. Rola ascezy w konstruowaniu samowiedzy kulturalnej	225

5.2.2. Pozytywny etap tworzenia kultury. Twórczość immanentna i transcendentna	227
5.2.2.1. Twórczość immanentna	229
5.2.2.1.1. Poznanie	229
5.2.2.1.2. Kontemplacja	230
5.2.2.1.3. Uczucia.	230
5.2.2.2. Twórczość transcendentna	234
5.2.2.2.1. Twórczość artystyczna	234
5.2.2.2.2. Twórczość etyczna	235
5.2.3. Antropologiczna doniosłość ascezy w tworzeniu kultury	238
Rozdział 6	
Kultura, <i>paideia</i> i człowieczeństwo.	241
6.1. Paideutyczny charakter kultury	241
6.1.1. Ogólne znaczenie pojęcia <i>paidei</i>	241
6.1.2. Jeagerowskie rozumienie <i>paidei</i>	242
6.1.3. Kwestia stosowalności pojęcia <i>paidei</i> do charakterystyki koncepcji Elzenberga.	245
6.1.4. Paideutyczne elementy Elzenbergowskiej koncepcji kultury	246
6.1.5. Aksjocentryczny charakter Elzenbergowskiej koncepcji wychowania	249
6.2. Elzenbergowska koncepcja człowieczeństwa.	251
6.2.1. Rekonstrukcja Elzenbergowskiego pojęcia człowieczeństwa	251
6.2.1.1. Człowieczeństwo <i>sensu largo</i> i <i>stricto</i> . Godność ludzka a człowieczeństwo	251
6.2.1.2. Treść człowieczeństwa i jej związek z <i>paideiā</i>	254
6.2.1.3. <i>Homo ethicus</i> jako wzór człowieczeństwa.	258
6.2.2. Aksjologiczne aspekty człowieczeństwa	261
6.2.2.1. Człowieczeństwo a wartość, cecha wartościotwórcza i sens	261
6.2.2.2. Człowieczeństwo a godność	264
6.2.2.3. Człowieczeństwo i cnoty	266
6.2.2.3.1. Elzenbergowskie rozumienie cnoty.	266
6.2.2.3.2. Męstwo jako cnota główna.	267
6.2.2.3.3. Pozostałe wybrane cnoty.	268
6.2.3. Człowieczeństwo a bestialstwo	270
6.3. Nauka i religia, czyli zagrożenie i alternatywa dla kultury	272
6.3.1. Nauka i barbarzyństwo	272
6.3.1.1. Ustalenia pojęciowe	272
6.3.1.1.1. Elzenbergowskie rozumienie nauki.	272
6.3.1.1.2. Pojęcie barbarzyństwa	274
6.3.1.2. Hegemonia nauki jako zagrożenie kultury	275
6.3.1.2.1. Potępienie myślenia wartościującego przez kult nauki	275
6.3.1.2.2. Poszczególne zagrożenia dla sztuki i moralności	279
6.3.2. Religia a kultura	281
6.3.2.1. Samotność i mistyka jako komponenty religii	281
6.3.2.2. Różnice między kulturą a religią.	286

Rozdział 7	
Zakończenie	289
7.1. Podsumowanie	289
7.2. Perspektywa dalszych badań	293
7.3. Człowiek jako istota namiętna i zahamowana. Miejsce Elzenberga w polskiej filozofii człowieka.	296
Bibliografia	301
Streszczenie	313
Summary	315
Indeks osobowy	317

Wprowadzenie

„[...] jest źle i lepiej nie będzie”¹. Przytoczony fragment jest najdobitniejszym wyrazem pesymistycznej oceny rzeczywistości dokonanej przez Henryka Elzenberga. Te słowa w szczególności wyrażają Elzenbergowski obraz kondycji ludzkiej. Człowiek ma złą wolę i nie ma podstaw do przewidywań, aby w skali globalnej doszło do znaczącej poprawy. Jednakże pesymizm można przezwyciężać. Człowiek jest z natury zły, ale może się doskonalić, a praktyka mająca zasadniczą rolę w samodoskonaleniu to asceza.

Przedmiotem pracy jest antropologia filozoficzna Elzenberga ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji ascezy, ujętej jako niezbędna podstawa tworzenia kultury oraz czynnik nadający człowiekowi (specyficznie rozumiane przez autora *Kłopotu z istnieniem*) człowieczeństwo.

Niniejsza rozprawa zatytułowana jest *Asceza i człowiek*, ponieważ jest poświęcona konstytutywnym związkom zachodzącym między ascezą a cechami swoiście ludzkimi, stanowiącymi o byciu człowiekiem *par excellence*. Tytuł monografii nawiązuje do książki *Wartość i człowiek*, która porusza zagadnienia z zakresu aksjologii i antropologii filozoficznej. Tytuł wspomnianej publikacji podkreśla, że w ujęciu Elzenberga, refleksja nad naturą człowieka i jego kondycją oraz tematyka aksjologiczna są sobie bliskie.

Głównym celem pracy jest całościowa i systematyczna rekonstrukcja antropologii filozoficznej Elzenberga połączona z opisem roli ascezy w Elzenbergowskiej filozofii człowieka. Zadania pracy są wyłącznie egzegetyczne. Z uwagi na systematyczny charakter rekonstrukcji praca daje wgląd w całość koncepcji toruńskiego myśliciela. Opracowanie koncepcji ascezy zawartej w pismach autora *Kłopotu z istnieniem* jest zadaniem szczególnie ważnym, ponieważ asceza warunkuje istnienie i rozwój kultury, a kultura sprawia, że człowiek osiąga człowieczeństwo i przekracza czysto biologiczny wymiar istnienia. Koncepcja ascezy wymaga wyczerpującego omówienia, ponieważ Elzenbergowska antropologia filozoficzna może być gruntownie zrozumiana wtedy, gdy zostanie rozważona w kontekście jego refleksji nad ascezą i kulturą.

Drugim celem książki jest uprawomocnienie kilku tez i hipotez badawczych. Główna teza, której trafność i ważność w kontekście badań nad myślą autora *Prób kontaktu* chciano wykazać, brzmi: w filozofii Elzenberga praktyka ascetyczna odgrywa rolę kulturotwórczą, a sama kultura ma wymiar

¹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, *Pisma* t. 2, s. 239 (I i 1936 r.). Kontekst przytoczonej wypowiedzi Elzenberga pierwotnie dotyczył historiozofii, niemniej wydaje się, że wspomniany cytat syntetycznie wyraża ogólny pesymizm autora *Prób kontaktu*.

paideutyczny, ponieważ dzięki niej człowiek doskonali się, zbliża się do uniwersalnego ideału oraz realizuje swoją istotę, przez co staje się człowiekiem *par excellence*. Toruński filozof nie nazwał swej koncepcji *explicite* „paideutyczną”, lecz przypisywał kulturze cechy, które wskazują, że istnieją wartości pozwalające w sposób uzasadniony określić jego koncepcję kultury mianem paideutycznej (w znaczeniu omawianym przez Wernera Jaegera). Asceza odgrywa kluczową rolę w Elzenbergowskiej filozofii człowieka, ponieważ poprzez ascezę człowiek staje się (w pełni) człowiekiem. Stąd niepodobna zajmować się antropologią filozoficzną autora *Kłopotu z istnieniem* w oderwaniu od jego filozofii kultury: rekonstrukcja pierwszego pociąga za sobą drugie i na odwrót.

Część pozostałych tez i hipotez badawczych, które w niniejszej rozprawie mają być uzasadnione i obronione, stanowi rozwinięcie, uzupełnienie lub uszczegółowienie tezy głównej, a pozostałe mają charakter poboczny, choć związany z poruszaną problematyką:

- a) nie tylko aksjologia Elzenberga wpływała na kształt jego antropologii filozoficznej, ale również zachodził stosunek odwrotny: filozofia człowieka autora *Kłopotu z istnieniem* zwrrotnie warunkowała jego filozofię wartości. Obie dyscypliny w filozofii Elzenberga były wzajemnie sprzężone, a najistotniejszy udział we wzajemnym warunkowaniu się antropologii filozoficznej i aksjologii odgrywała koncepcja ascezy. Teza osłabia aksjocentryczny charakter refleksji Elzenberga: w centrum jego zainteresowań tkwiła problematyka aksjologiczna, lecz źródła rozwoju jego filozofii nie mają charakteru czysto aksjologicznego;
- b) kolejna z dodatkowych tez głosi, że autor *Kłopotu z istnieniem* był współczesnym kontynuatorem klasycznej tradycji paideutycznej. Elzenbergowska koncepcja ascezy, a w szczególności uważanie jej za podstawę kultury i autentycznego człowieczeństwa, wyraża antyczną „troskę o własną duszę” oraz starożytny, uniwersalny i wiecznotrwały ideał człowieczeństwa, który można realizować wyłącznie w kulturze i przez kulturę;
- c) celem pracy jest uprawomocnienie hipotezy, według której pesymizm Elzenberga stanowi właściwy kontekst dla ujęcia całokształtu antropologii filozoficznej toruńskiego myśliciela. Uzasadnienie opiera się w szczególności na wartości jego koncepcji ascezy, która odgrywa istotną rolę w przezwyciężaniu pesymizmu;
- d) zamierzono uzasadnić hipotezę, zgodnie z którą z założeń przyjmowanych w Elzenbergowskiej koncepcji kultury oraz filozofii wartości wynika, że kultura jest realizowana nie tylko w czynach oraz w aktach poznawczych i kontemplacyjnych, ale również w aktach uczuciowych. Uczucia są doniosłym elementem twórczości kulturalnej w nie mniejszym stopniu niż kontemplacja, poznanie i czyny;
- e) w rozprawie postawiona jest hipoteza, że ascetyzm stanowi trwały element Elzenbergowskiej refleksji, choć przybierał on różne formy. Dotyczy to zwłaszcza tzw. „przełomu mistycznego”, w którym konstytutywną rolę odgrywa odwrócenie się od „tego świata”, akt o charakterze poniekąd ascetycznym. Przejście od „religii kultury do »religii« w ogóle”²

² *Ibidem*, s. 473 (15 VI 1963 r.).

stanowi kontynuację wątków ascetycznych w filozofii Elzenberga, choć zmieniającą się pod wieloma względami.

W rozprawie wykorzystano metodę rekonstrukcyjną, metodę opisową, metody analizy pojęciowej, językowej i problemowej oraz metodę fenomenologiczną. Najważniejszą rolę odgrywa metoda rekonstrukcyjna, ponieważ celem pracy jest odtworzenie całości Elzenbergowskiej filozofii człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji ascezy.

Przedstawiona w niniejszej rozprawie rekonstrukcja antropologii filozoficznej autora *Wartości i człowieka* ma charakter hipotetyczny. Główną przesłankę dla takiego ujęcia zadania odtworzenia Elzenbergowskiej koncepcji człowieka stanowi aporetyczny charakter „systemu” Elzenberga oraz stan źródeł badawczych, bowiem wiele tekstów filozofa, do których niniejsza rozprawa się odwołuje, to szkice, notatki i referaty w formie rękopisów. Wiele z nich nie było przeznaczonych do druku. Wydaje się, że korzystanie z owych rękopisów jest metodologicznie uzasadnione, a nawet powinno się do nich odwoływać. „Inedita Elzenberga stanowią bowiem integralną i bardzo ważną część jego dorobku naukowego i muszą być uwzględnione przez badacza zmierzającego do całościowego uchwycenia myśli teoretycznej autora *Kłopotu z istnieniem*”³.

Rekonstrukcja však powinna odbywać się nie bez ostrożności. Ważne trudności wymienia Jan Zubelewicz.

Podczas analizy rękopisów mogą pojawić się poważne problemy chronologiczne. Niestety, w dosyć wielu przypadkach rękopis nie zawiera jednoznacznej daty powstania. Elzenberg albo nie napisał daty, albo napisana data jest niewyraźna, albo zapisany jest tylko dzień i miesiąc, ale brakuje roku. W związku z tym, dopiero na drodze pośredniej – poprzez analizę innych tekstów lub innych danych, trzeba określać przybliżoną datę albo konkretny rok, w przypadku gdy podany jest miesiąc i dzień. Ustalenie chronologii rękopisów utrudnia też pośrednio wprowadzony w latach dziewięćdziesiątych nowy podział teczek spuścizny Elzenberga. [...]

Czasami okładki starych teczek dzielono na części i archiwizowano osobno, przy czym na tych przenoszonych fragmentach okładek nie ma już, dosyć często, numerów oryginalnych. Niestety, w nowym spisie nie zostały uwzględnione dokładne daty napisania tekstów. Można znaleźć jedynie jeden zapis o czasie powstania rękopisów w całej teście. Dla przykładu w nowej teście o numerze 4 jest 8 tekstów oraz adnotacja, że były one napisane w latach 1912–1949. To zbyt obszerny obszar czasu dla zainteresowanych myślą Elzenberga⁴.

Wśród ineditów nieprzygotowanych do druku przez Elzenberga znajdują się również teksty o charakterze osobistym, a nawet mające charakter wyznań, jak *Personalia stoickie i „ascetyczno-moralizatorskie”*. Wydaje się, że nie ma przeszkód, aby uwzględnić tego rodzaju pisma w rekonstrukcji filozofii toruńskiego myśliciela. Należy zaznaczyć, że „stanowisko filozoficzne Elzenberga, wyrosłe z jego osobistych, ukształtowanych w młodości przekonań,

³ L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999, s. 23.

⁴ J. Zubelewicz, *Ewolucja aksjologii Elzenberga w świetle jego tekstów. Analiza filologiczno-filozoficzna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4 (104), 2017, s. 371-372.

pozostało prawie niezmiennie do śmierci autora. Zmiany, jakie wprowadzał do swojej teorii, nie wynikały z zasadniczej zmiany poglądów, lecz były raczej wynikiem doskonalenia myśli i potrzeby nadania jej jasności logicznej⁵. Osobisty charakter konkretnych rozważań Elzenberga nie neguje ich obowiązywalności w ramach całokształtu jego filozofii. Myśl toruńskiego filozofa była żywa i dynamiczna, a jej autor stale ją rewidował, choć w Elzenbergowskim obrazie natury ludzkiej nie było radykalnych zmian. Wprawdzie szczegółowe rozwiązania zmieniały się, to ogólna tendencja myślowa pozostawała niezmienna. Można „w pracach Elzenberga znaleźć elementy trwałe, które określają swoistość myśli Elzenbergowskiej i jej oryginalność”⁶. Z tego powodu w niniejszej książce położono nacisk na odtworzenie stałych elementów Elzenbergowskiej koncepcji ascezy oraz przyjęto zasadę rekonstrukcyjną, iż powoływanie się na inedita z lat wcześniejszych jest dopuszczalne, o ile źródła z lat późniejszych jasno nie dezaktualizują tych uprzednich.

Nie oznacza to bynajmniej, że należy pomijać kwestię rozwoju jego filozoficznego namysłu nad ascezą. Te zagadnienia są poruszane we fragmentach odnoszących się do takich kluczowych wątków niniejszej rozprawy, jak: zmiana definicji ascezy, wielość odmian pesymizmu w filozofii Elzenberga i ich rozwój, opis faz refleksji dotyczącej relacji między podmiotowością i przedmiotowością, zmiany w ujmowaniu kultury czy przejście od „religii kultury” do soterycznej mistyki filozoficznej. Z uwagi na żywy charakter Elzenbergowskiego filozofowania, przyjęto regułę zwracania uwagi na kontekst, w jakim formułowano dane twierdzenie. Aby rezultaty badawcze były kontrolowalne w wysokim stopniu, stosowano liczne cytaty z tekstów toruńskiego myśliciela, zwłaszcza w przypadku ineditów. Dotyczy to głównie przywoływania *in extenso* fragmentów z niepublikowanych lub mało znanych tekstów Elzenberga, co należy traktować jako formę ich upublicznienia.

Metody stosowane w niniejszej rozprawie służą celom rekonstrukcyjnym. Metoda opisowa ma na celu uczynienie bardziej zrozumiałymi sformułowanych przez Elzenberga pojęć i twierdzeń oraz ukazanie ich różnych aspektów, aby naświetlać ich znaczenie i rolę w całokształcie filozofii autora *Kłopotu z istnieniem*. W szczególności metoda opisowa służy przedstawieniu wielowątkowości i specyfiki rozważanych przez Elzenberga zagadnień o charakterze antropologiczno-filozoficznym.

W pracy zastosowano metody analityczne: analizę pojęciową, językową i problemową. Celem analizy pojęciowej i językowej jest porządkowanie, rozwijanie i precyzowanie poruszanych zagadnień. Najważniejszą rolę odgrywają analiza problemowa i pojęciowa, które służą eksplikacji *stricte* antropologiczno-filozoficznych twierdzeń Elzenberga, oraz w y d o b y c i u antropologicznych założeń z wątków, które tematycznie nie dotyczą filozofii

⁵ L. Hostyński, *Układacz tablic...*, s. 22.

⁶ A. Nogal-Ponikiewska, Wątki antropologiczne w filozofii Henryka Elzenberga. Rekonstrukcja i historyczno-filozoficzna analiza porównawcza, niepublikowana praca doktorska, Warszawa 1998, s. 25. Serdecznie dziękuję Pani Profesor za udostępnienie swojej pracy.

człowieka, lecz np. etyki, epistemologii czy estetyki⁷. Analiza problemowa ma ponadto za zadanie usytuować spuściznę autora *Prób kontaktu* w nowym kontekście, co pozwoli na sformułowanie hipotez dotyczących Elzenbergowskiego ujęcia natury ludzkiej.

W jednym rozdziale zastosowano metodę fenomenologiczną. Elzenbergowską koncepcję ascezy rozważono na tle ogólnej struktury ascezy za pomocą opisu fenomenologicznego. Szczegółowe uwagi dotyczące zastosowanej metodyki fenomenologicznej i wyznaczonej dla niej roli w rozprawie znajdują się w § 4.1.1.

Monografia opiera się na tekstach Elzenberga, zarówno opublikowanych, jak i nigdy niewydanych materiałach, zgromadzonych w archiwach. Główne źródło badawcze stanowiły *Materiały Henryka Elzenberga* znajdujące się w warszawskim Archiwum PAN⁸. Na stronie Cyfrowego Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF⁹ można znaleźć w zdigitalizowanej postaci większość tekstów ze spuścizny polskiego myśliciela. Znaczącym uzupełnieniem literatury podmiotu są opracowania poświęcone filozofii Elzenberga, w szczególności dotyczące jego filozofii człowieka, filozofii kultury (ze względu na jej powiązania z antropologią filozoficzną) oraz monografie o ogólniejszym charakterze, które usprawniają pracę rekonstrukcyjną dzięki całościowemu ujęciu jego refleksji filozoficznej.

Spśród opublikowanych monografii o Elzenbergu żadna nie jest poświęcona *stricto* jego antropologii filozoficznej. Takie wątki są poruszane głównie na pograniczu

⁷ To oznacza, że nie można postawić znaku równości między „antropologią filozoficzną Elzenberga” a „filozofią Elzenberga”. Autor *Wartości i człowieka* był przede wszystkim aksjologiem, ale jego aksjologia, a zwłaszcza etyka, presuponuje wiele tez dotyczących istoty człowieka i jego natury.

⁸ Odwołania do Materiałów Henryka Elzenberga z Archiwum PAN w Warszawie (numer sygnatury ogólnej: III-181) będą podawane w postaci skróconego zapisu „MHE”, bez podawania ogólnej sygnatury zbiorów Elzenbergowskich. Tytuły tekstów, z których pochodzą cytowane fragmenty, wchodzi w skład obecnego inwentarza spuścizny rękopiśmiennej Henryka Elzenberga. Po skrótowncu „MHE” będzie wskazany aktualny numer teczek w zbiorach, numer karty, na której znajduje się cytowany fragment, a następnie strona *recto* lub *verso* oznaczonej karty (zapisywany odpowiednio: *r.* lub *v.*). Stronę *recto* w rękopisie stanowi zawsze ta strona, na której znajduje się oznaczenie numeru karty. Jeżeli cytowana wypowiedź zaczyna się na stronie *recto*, a kończy się na stronie *verso* tej samej karty, stosowany będzie zapis w rodzaju „k. 4 *r.-v.*”. Jeżeli cytowana wypowiedź zaczyna się na stronie *verso* jednej karty, a kończy się na stronie *recto* karty następnej, będzie to zapisywane w postaci: „k. 4 *v.* – 5 *r.*”. Analogiczne zasady zapisu zastosowano wobec wspomnień Mieczysława Wallisa o Henryku Elzenbergu. Cytaty z ineditów Elzenberga zachowują oryginalną ortografię, interpunkcję, składnię i gramatykę, która z dzisiejszego punktu widzenia niekiedy jest archaiczna. Jedyne zmiany jakich dokonano w cytowanych fragmentach polegają na tym, że: 1) jeżeli w tekście wyraz jest wyróżniony kursywą lub podkreśleniem, w niniejszej rozprawie stosowane jest rozstrzelanie; 2) kursywą zapisywano wyrazy obcojęzyczne także wtedy, gdy wyraz w tekście cytowanym nie był zapisany kursywą; 3) wszystkie wyrażenia, które Elzenberg stosował w rękopisach w postaci skróconej, a których znaczenie w danym kontekście jest oczywiste (np. „kt.” znaczące „które”), są rozwijane. Wszelkie rozstrzelenia dodane do tekstów Elzenberga przez autora niniejszej rozprawy będą zaznaczane w przypisie wraz z adnotacją „roz. A. P.”, natomiast dopiski będą zaznaczane w tekście głównym w nawiasach kwadratowych z adnotacją „dop. A. P.”.

⁹ Zob.: <https://archiwum.polaczonebiblioteki.uw.edu.pl> [dostęp: 25 VII 2021].

Elzenbergowskiej aksjologii oraz refleksji nad kulturą i religią. Stąd rekonstrukcja antropologii filozoficznej toruńskiego myśliciela jest przeprowadzana zarówno na podstawie tekstów o tematyce antropologicznej, jak i pozaantropologicznej (w których, za pomocą analizy, poszukiwano założeń i tez dotyczących Elzenbergowskiego obrazu istoty ludzkiej).

Bardzo ważnym punktem odniesienia dla niniejszej rozprawy jest nieopublikowana praca doktorska napisana przez Agnieszkę Nogal-Ponikiewską, pierwsza dysertacja w całości poświęcona Elzenbergowskiej filozofii człowieka. Tekst porządkuje bogaty materiał badawczy, daje ogólny wgląd w całość antropologii filozoficznej toruńskiego myśliciela oraz przeprowadza liczne analizy porównawcze między Elzenbergiem a Maxem Schelerem, Nicolaïem Hartmannem, Arthurem Schopenhauerem, Tadeuszem Czeżowskim, Józefem Marią Bocheńskim i innymi. Cenne jest również przeprowadzone rozróżnienie między sferą biologiczną i ponadbiologiczną oraz analiza związków zachodzących między nimi.

Niniejsza rozprawa uwzględnia rezultaty badawcze pracy napisanej przez Nogal-Ponikiewską, lecz jednocześnie przekracza je w wielu punktach. Po pierwsze, w dysertacji badaczki jest wspomniana asceza i jej antropologiczne znaczenie, lecz to zagadnienie nie zajmuje centralnego miejsca w jej rozważaniach. Książka *Asceza i człowiek* ma uwypuklić rolę ascezy w Elzenbergowskiej koncepcji człowieka i stawia tezę, że to właśnie asceza jest kluczem do zrozumienia refleksji Elzenberga nad człowiekiem oraz czynnikiem spajającym ze sobą rozmaite wątki antropologiczne. Po drugie, celem jest również uwydatnienie paideutycznego charakteru kultury w myśli autora *Prób kontaktu*. Po trzecie, niniejsza rozprawa skupia się na myśli Elzenberga i – w przeciwieństwie do pracy Nogal-Ponikiewskiej – pomija kwestie komparatystyczne lub traktuje je pobocznie. Głównym zadaniem jest przeprowadzenie pogłębionego studium filozofii człowieka autora *Kłopotu z istnieniem*, z pominięciem wielu interesujących podobieństw i różnic między Elzenbergowską filozofią człowieka a koncepcjami innych myślicieli. Po czwarte, niniejsza praca ma szczególnie ukazać pewne zagadnienia nieobecne w *Wątkach antropologicznych w filozofii Henryka Elzenberga*, jak na przykład tworzenie kultury, która ma doniosłe znaczenie dla zrozumienia Elzenbergowskiej koncepcji człowieczeństwa.

Innym ważnym opracowaniem jest nieopublikowana rozprawa doktorska Jana Zubelewicza pt. *Filozofia kultury Henryka Elzenberga*¹⁰. Dysertacja ta stanowi bardzo istotny punkt odniesienia, ponieważ w zasadzie nie powinno się oddzielać Elzenbergowskiej filozofii człowieka od filozofii kultury: dla autora *Kłopotu z istnieniem* człowiek jest w pierwszej kolejności twórcą kultury, a kultura jest najdonioślejszym tworem ludzkim. Praca Zubelewicza zwięźle, systematycznie i panoramicznie przedstawia Elzenbergowską filozofię kultury, aczkolwiek zagadnienie ascezy nie zajmuje w niej naczelnego miejsca. Nie podejmuje ona również paideutycznych wątków w Elzenbergowskiej filozofii kultury.

¹⁰ J. Zubelewicz, *Filozofia kultury Henryka Elzenberga*, nieopublikowana praca doktorska, Warszawa 1984. Serdecznie dziękuję Panu Profesorowi za udostępnienie swojej rozprawy.

Ponieważ zasadniczym zadaniem rozprawy jest całościowa rekonstrukcja Elzenbergowskiej filozofii człowieka ze szczególnym uwzględnieniem ascezy, istotne jest wskazanie kontekstu, w którym antropologia filozoficzna Elzenberga jest usytuowana, co wymaga przedstawienia fundamentów jego sposobu myślenia o wartościach. Pierwszy rozdział stanowi zarys biografii i portretu osobowości Elzenberga oraz opracowanie zrębów jego „systemu” filozofii wartości. Opis biograficzny autora *Prób kontaktu*, jego działalności twórczej i rysów charakterologicznych pozwoli na lepsze zrozumienie jego filozofii, która ma bardzo osobisty, wręcz intymny charakter. Rola ascezy w jego koncepcji będzie bardziej widoczna na tle wiadomości dotyczących życia autora *Kłopotu z istnieniem*. Ponadto zestawienie ważniejszych informacji o życiu Elzenberga jest istotne ze względu na potencjalnych Czytelników, którzy wcześniej z pismami toruńskiego myśliciela nie mieli do czynienia (dorobek filozofa nie należy do powszechnie znanych w Polsce). Podobną funkcję spełniają uwagi dotyczące charakteru Elzenbergowskiego „systemu” aksjologicznego. Rozdział pierwszy zawiera także opracowanie fundamentalnych elementów jego filozofii wartości, czyli analizę pojęć wartości w znaczeniu utylitarnym i perfekcyjnym, oraz charakterystykę powinności w znaczeniu deontologicznym. Wymienione pojęcia wartości korespondują z dualistycznym charakterem ludzkiej natury, dlatego opracowanie tych pojęć jest w niniejszej pracy niezbędne. Osobne opracowanie pozostałych elementów aksjologii formalnej Elzenberga – jak między innymi: cecha wartościotwórcza, sens w znaczeniu aksjologicznym, piękno i dobro jako modyfikacje wartości perfekcyjnej, wartość pochodna i ostateczna – nie jest niezbędne, ponieważ są to zagadnienia dobrze objaśnione w dostępnej literaturze przez znawców pism autora *Wartości i człowieka*.

Kolejny rozdział jest poświęcony zagadnieniu pesymizmu, jego istoty i roli w filozofii Elzenberga oraz znaczenia Elzenbergowskiego ujęcia przewycięzania pesymizmu. Rozdział ukazuje specyfikę Elzenbergowskiego rozumienia pesymizmu i jego sześciu odmian oraz omawia centralną rolę pesymizmu antropologicznego. Racja pesymistycznej oceny człowieka tkwi w dualistycznym (biologiczno-duchowym) obrazie istoty ludzkiej oraz w dominacji czynników biologicznych, które sprawiają, że człowiek jest jednostronnie zainteresowany wartościami w znaczeniu utylitarnym. Następnie rozważono kwestię granic pesymizmu Elzenberga oraz możliwości jego przewycięzania.

Rozdziały trzeci i czwarty bezpośrednio dotyczą ascezy, najważniejszego elementu Elzenbergowskiej antropologii filozoficznej. Trzeci rozdział omawia znaczenie ascezy w przewycięzaniu pesymizmu. Wpierw objaśniono, na czym ma polegać przewycięzanie pesymizmu, następnie wykazano, że tylko etyka perfekcjonistyczna może przewycięzać pesymizm, co dalej pozwoli unaocznic szczególną rolę ascezy w przewycięzaniu pesymizmu. Dalej podjęto kwestię definicji wyrzeczenia i ascezy oraz różnic między nimi. Rozdział zamykają rozważania historyczne, które wskazują źródła inspiracji Elzenbergowskiego ascetyzmu: stoicyzm, buddyzm, hinduizm, gandyzm i chrześcijaństwo.

Czwarty rozdział jest szczegółową analizą struktury ascezy w ujęciu Elzenberga. Rozpoczyna się od fenomenologicznego opisu ogólnej struktury ascezy, z naciskiem położonym na wyodrębnianie kolejnych elementów struktury. W wyniku analizy wyróżniono

dwanaście elementów struktury ascezy, które pozwolą tematycznie pogrupować i zsyntetyzować rozmaite wątki ascetyczne w filozofii Elzenberga. Uzupełnieniem rekonstrukcji Elzenbergowskiej koncepcji ascezy jest wskazanie przyjmowanych przez autora *Prób kontaktu* warunków, które musi spełnić istota ludzka, żeby mogła realizować ascezę.

Piąty rozdział jest poświęcony istocie kultury, jej ascetycznemu charakterowi oraz etapom tworzenia kultury. Wstępem do zrozumienia związku między wymienionymi fenomenami jest specyficzne rozumienie wolności przez Elzenberga jako wolności wartościowania. Jego filozofia wolności miała na celu uprawomocnienie prawa do wartościowania, co ma fundamentalne znaczenie dla Elzenbergowskiego ujęcia kultury i jej tworzenia. Następnym przedmiotem dociekań jest kultura w ujęciu autora *Kłopotu z istnieniem*, jej aksjologiczne aspekty oraz etapy tworzenia kultury. Nie ma kultury bez kompetentnych i wiarygodnych sądów o wartości, a asceza pozwala uczynić oceny bardziej uzasadnionymi. Podłoże wszelkiej kultury ma, wedle Elzenberga, charakter ascetyczny, a sama asceza posiada kluczowe znaczenie w powstawaniu kultury.

Szesty rozdział omawia paideutyczny charakter kultury w ujęciu autora *Wartości i człowieka* oraz Elzenbergowską koncepcję człowieczeństwa. Celem rozdziału jest wskazanie i analiza konstytutywnego związku ascezy, kultury i człowieczeństwa, który to związek jest jaśniejszy w kontekście klasycznej koncepcji *paidei*. Wpierw przedstawiono rozumienie pojęcia *paidei* poprzez odwołanie się do badań Jaegera. Następnie wskazano paideutyczne wątki w filozofii Elzenberga. Paideutyczny charakter koncepcji autora *Prób kontaktu* polega przede wszystkim na jego przekonaniu, że realizując w kulturze i przez kulturę uniwersalny ideał, człowiek nabywa człowieczeństwo. Dlatego poddano analizie odmiany pojęcia człowieczeństwa u Elzenberga oraz koncepcję *homo ethicus*, który stanowi szczyt człowieczeństwa (bez którego nie można rozumieć, czym jest człowieczeństwo) oraz scharakteryzowano cnoty konstytuujące bycie człowiekiem *par excellence*. Pod koniec rozdziału wskazano naukę i religię jako obszary odrębne od kultury, ponieważ sens ascezy i istota kultury będą lepiej zrozumiane, jeżeli uchwyci się destrukcyjny charakter hegemonii nauki oraz przedstawi się religię jako swoistą alternatywę dla kultury.

Całość zamyka podsumowanie, a także wskazanie perspektyw dalszych badań oraz omówienie kwestii spójności ascetycznej antropologii filozoficznej Elzenberga i określenie jej miejsca w polskiej filozofii człowieka.

Komentarza wymaga jeszcze kwestia konwencji terminologicznych przyjętych w niniejszej rozprawie. Terminy „filozofia człowieka” oraz „antropologia filozoficzna” są traktowane jako doskonale równoznaczne. W szczególności przez „antropologię filozoficzną” nie rozumie się wyłącznie pewnego ruchu w filozofii niemieckiej, którego współtwórcami byli Scheler, Helmuth Plessner oraz Arnold Gehlen, i który to nurt ukonstytuował antropologię filozoficzną jako względnie samodzielną dyscyplinę filozoficzną¹¹.

¹¹ S. Kamiński, *Z metafizologii człowieka*, [w:] idem, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 253.

Przez termin „wartość”, bez dodatkowych określeń, należy każdorazowo rozumieć „wartość dodatnią o charakterze perfekcyjnym”. Inne znaczenia wartości będą sygnalizowane przez dodatkowe określenia, np. „wartość w znaczeniu utylitarnym”, „wartość ujemna” itp. Niekiedy pojawi się termin „wartość perfekcyjna”, celem podkreślenia, że chodzi właśnie o wartość w znaczeniu perfekcyjnym i że tylko wartość o charakterze perfekcyjnym posiada takie a takie właściwości. W niniejszej rozprawie podążono za sugestią terminologiczną Elzenberga, według którego wartość w znaczeniu perfekcyjnym jest wartością *par excellence*, a wartości związane z przyjemnością, potrzebą i żądzą są wartościami o tyle, o ile są podobne do wartości *sensu stricto*, dlatego należy mówić nie o „wartościach utylitarnych”, lecz o „wartościach w z n a c z e n i u u t y l i t a r n y m”. Należy zaznaczyć, że stosowanie terminologii Elzenberga w tym wątku jest podyktowane celami rekonstrukcyjnymi rozprawy. Kwestię, czy tzw. wartości utylitarne stanowią odrębną i samoistną grupę wartości, czy też są „pseudowartościami”, w niniejszej pracy zostawia się otwartą¹².

Wyrażenia „wartość ujemna” i „przeciwwartość” posiadają identyczne znaczenie. Podobnie w niniejszej rozprawie zrównuje się znaczenie wyrazów „żądza” i „pożądanie”, a także znaczenie wyrażen „sąd wartościujący”, „ocena” i „sąd o wartości”. Należy uczulić Czytelnika, że w swojej koncepcji Elzenberg odróżniał wyrzeczenie od ascezy. Nie każda asceza jest wyrzeczeniem i nie każde wyrzeczenie jest ascezą, ale w niektórych przypadkach (dość częstych) są jednym i tym samym. Kwestie definicji wyrzeczenia i ascezy są szczegółowo analizowane w § 3.2.1 oraz § 3.2.3, a jeśli w niniejszej rozprawie przed wskazanymi paragrafami pojawią się zwroty sugerujące tożsamość jednego i drugiego, oznacza to, że mowa o wyrzeczeniu, które w d a n y m w y p a d k u jest ascezą.

¹² Kwestię problematyzuje między innymi Hostyński. Zob. L. Hostyński, *Odejście od Elzenberga?*, [w:] W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Elzenberg – Tradycja i współczesność*, Toruń 2009, s. 155–164.

ROZDZIAŁ 1

Życie i filozofia wartości Elzenberga

1.1. Szkic biograficzno-osobowościowy

Henryk Józef Maria Elzenberg urodził się w Warszawie 18 września 1887 r. Jego dziadek, Jakub Elsenberg (1820-1886), był działaczem pochodzenia żydowskiego, który prowadził działalność mającą na celu zbliżenie Polaków i Żydów. Piastował funkcję Nadzorcy Szkół Elementarnych Wyznania Mojżeszowego i był zadeklarowanym zwolennikiem asymilacji Żydów z Polakami, czemu między innymi dał wyraz, tworząc jeden z pierwszych modlitewników dla Żydówek napisanych w języku polskim. Był również autorem modlitewnika dla dzieci żydowskich (także napisanego w języku polskim). Jakub Elsenberg miał troje dzieci: Antoniego, Annę i Henryka Elzenberga seniora, ojca filozofa¹.

Matka Elzenberga, Maria z domu Olędzka, urodziła się 31 VII 1850 r. w Łomży. Jej ojciec, Michał Olędzki herbu Rawicz (1794-1861), był profesorem gimnazjum filologicznego oraz autorem *Gramatyki łacińskiej* (Warszawa 1858). Jak zauważyła Anna Wydrycka, Maria Elzenberg obecnie jest mniej znaną postacią niż Henryk Elzenberg senior², a w biografiiach Elzenberga-filozofa, uwagi o życiu jego matki są skąpe³. Jednak wówczas była osobą rozpoznawalną. Osiągała duże sukcesy na niwie zarobkowej, była „właścicielką Fabryki Kwiatów i utalentowaną wykonawczynią sztucznych bukietów, które cieszyły się wielkim popytem jako materiały dekoracyjne”⁴. Sztukę wytwarzania sztucznych bukietów opanowała w Paryżu. Sama wyrabiała sztuczne kwiaty oraz prowadziła kursy kształtujące dla młodych kobiet. Jej wytwory oraz prowadzona działalność budziły duże uznanie, jej nazwisko często pojawiało się w prasie. Założyła pierwszą warszawską czytelną dla kobiet. Czytelnia

¹ M. Wallis, Wspomnienia Mieczysława Wallisa o Henryku Elzenbergu oraz Elzenbergiana, t. 1, [w:] Materiały Archiwalne Mieczysława Wallisa Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, Rps 15, t. I, k. 3 r. Skany są dostępne na stronie: <https://archiwum.polaczonebiblioteki.uw.edu.pl/amw/dokumenty/wspomnienia-notatki-i-materialy-warsztatowe-do-biografii-uczonych-i-artystow/wspomnienia-mieczyslawa-wallisa-o-henryku-elzenbergu-oraz-elzenbergiana-tom-1/> [dostęp: 25 VII 2021].

² A. Wydrycka, *Miłość w cieniu śmierci. O rodzicach Henryka Elzenberga i ich korespondencji*, „Bibliotekarz Podlaski” R. XLII, nr 1, 2019, s. 214-215.

³ Z tego powodu w niniejszym paragrafie poszerzono zakres wiadomości dotyczący Marii Elzenberg.

⁴ A. Wydrycka, *Miłość w cieniu śmierci...*, s. 216.

[...] wypełniała wielką lukę w organizowaniu instytucji użytecznych dla ówczesnej warszawskiej społeczności, a zwłaszcza odgrywała ważną rolę w dążeniach emancytoryjnych kobiet. Mężczyźni czytali dzieła w bibliotekach, a gazety w cukierniach i restauracjach; kobiety na ogół nie podejmowały lektury w owych miejscach, nie odwiedzały ich w celu czytania, ponieważ nie pozwalały na to utrwalone obyczaje. [...] Jak ważna była inicjatywa Olędzkiej, świadczy jeden z artykułów publikowany w „Kurierze Warszawskim”. Jego autor postuluje utworzenie podobnej czytelnicy... dla mężczyzn! Biblioteki bowiem, z których korzystają panowie, mają zwykle ograniczony czas otwarcia, a restauracje i kawiarnie dysponują nielicznymi egzemplarzami czasopism i po prostu nie można się na nie doczekać. Tak więc Czytelnia dla kobiet właściwie uprzywilejowała płeć piękną, gdyż dzięki niej otrzymała ona łatwiejszy dostęp do lektury niż mieli mężczyźni⁵.

Maria Olędzka przyjaźniła się z wieloma pisarzami i sama miała pewien dorobek artystyczny jako twórczyni kilku niedługich utworów literackich. W momencie zawarcia ślubu kościelnego z Henrykiem seniorem dnia 12 X 1866 r. była prawdopodobnie bardziej znana niż on. Korespondencja między rodzicami Elzenberga juniora oraz zwierzchnością Elzenberga seniora do swojej przyjaciółki, Elizy Orzeszkowej, nie zostawiają wątpliwości, że byli kochającym się małżeństwem, pełnym głębokiego uczucia i będącym w stałym kontakcie ze sobą. Rozłąkom zawsze towarzyszyła wielka tęsknota. Mniej więcej pół roku po ślubie stan zdrowia Marii gwałtownie się pogorszył, a w czerwcu 1867 r. Elzenberg senior potwierdza w liście do Orzeszkowej, że Maria cierpi na nowotwór. Matka przyszłego filozofa zmarła niedługo po przyjściu na świat syna, 11 X 1888 r., w wieku 38 lat. Elzenberg junior miał wówczas niecałe 13 miesięcy. Małżeństwo Marii trwało równo dwa lata, z czego około 75% tego czasu było naznaczone walką ze śmiertelną chorobą. „Dziennik Łódzki” (1888, nr 282) w nekrologu podkreślał jej heroizm w cierpieniu, wielką pracowitość, gotowość do poświęceń oraz oddanie „swej ukochanej idei”, czyli emancytacji kobiet w obszarze społeczno-ekonomicznym⁶.

Henryk Elzenberg starszy urodził się w 1845 r. Henryk senior był prawnikiem, redaktorem i publicystą. Był radcą prawnym jednego z największych łódzkich przemysłowców Karola Scheiblera oraz prowadził kancelarię adwokacką w Łodzi. Był współzałożycielem „Niwy” oraz współwłaścicielem „Opiekuna Domowego”. Związał się z „Gazetą Łódzką”, a po jej upadku z „Dziennikiem Łódzkim” (jedną z najstarszych gazet w Polsce), którego zespołem redakcyjnym kierował. Tuż po studiach przełożył dzieło Monteskiusza pt. *Uwagi nad przyczynami wielkości i upadku Rzymian*. Przeszedł na katolicyzm i ochrzcił się 26 IX 1886 r., nieco ponad dwa tygodnie przed ślubem z Marią. Elzenberg senior nie był osobą religijną, o czym świadczy fragment listu do Orzeszkowej. Planując ślub, pisał o Marii: „Ma ona i wady, jest wierzącą, która to okoliczność nigdy mi przyjemną w życiu nie była; lecz daleka od częstych praktyk,

⁵ *Ibidem*, s. 220-221.

⁶ Cyt. za: *ibidem*, s. 231-232.

posiada umysł dość jasny, aby tolerować niepodległość myśli i uwzględnić przekonania, które są owocem długich rozmyślań”⁷. Henryk angażował się w prace koła warszawskich pozytywistów. Jak pisał Elzenberg junior, ojciec jego miał przekonania pozytywistyczne (ale dalekie od „sekcjarstwa”), a z usposobienia był romantykiem, który deklamował wiersze i był wyśmienitym mówcą. W lutym 1890 r. ożenił się z Jadwigą Zlasnowską, aktorką i literatką, z którą miał pięcioro dzieci, w tym Juliusza „Wirskiego” Elzenberga (1893-1960), dramatopisarza, przyrodniego brata Henryka juniora. Ich charaktery mocno się różniły. Autor *Kłopotu z istnieniem* był spokojny, introwertyczny i łagodny, natomiast Wirski był człowiekiem „o gwałtownym temperamentie – ekspansywny, wybuchowy, nie zrównoważony”⁸.

Henryk senior był poważnym, inteligentnym i ceniącym niezależność człowiekiem. Dlatego wysłał Henryka juniora, wówczas dziewięcioletniego, do Szwajcarii, pod opiekę ciotki Anny Elzenberg, by pobierał tam edukację. Filozof wspominał motyw wyjścia:

Przed wszystkim więc: wyrwać mnie spod ucisku, jakim wtedy (1896) żyło Królestwo i pozwolić mi się rozwijać w atmosferze jak największej wolności. Dalej: uchronić mnie od przymusu pobierania nauki w języku, który narzucono nam siłą i który przez to samo stawał się raczej hamulcem niż pomocą w rozwoju, dać natomiast możliwość bliskiego i intymnego poznania, na jednym niewielkim terenie, kilku języków zachodnich wraz z nieodłącznymi od nich treściami. A wreszcie, i na dopełnienie (miałem przecież być inżynierem, bo jakże można było chcieć być czymś gorszym?), oszczędzić mi „niepotrzebnego” wkuwania łaciny i greki, które w gimnazjum rosyjskim obowiązywały powszechnie. Dwa pierwsze zamysły doprowadziły do wyników mniej więcej pomyślnych; na trzeci jednak Henryk E. junior zareagował dwukrotnie w sposób raczej zaskakujący: pierwszy raz buntem o prawo uczenia się łaciny, drugi raz – greki. [...] Dodam więc już tylko, że byłem najpierw w Zurychu, potem w Genewie, potem w internacie wysoko w górach, gdzie na szereg lat okrzepłem fizycznie, a potem znowu w Genewie⁹.

Henryk Elzenberg senior zmarł nagle w Nauheim 7 IX 1899 r., 11 lat po śmierci Marii, gdy jego syn miał 12 lat. Mieczysław Wallis napisał o autorze *Kłopotu z istnieniem*: „W ten sposób niemal od dzieciństwa był sierotą i nie zaznał ciepła rodzinnego domu, co później przez całe życie odczuwał jako krzywdę”¹⁰.

Anna Elzenberg była osobą inteligentną, surową i oschłą. Jak filozof pisał w *Personaliiach stoickich i „ascetyczno-moralizatorskich”*, jednym ze źródeł jego zainteresowań myślą stoicką było cierpienie wywołane przez ciotkę, którą (prawdopodobnie) oznaczał kryptonimem „C.044”: „Drugim moim cierpieniem było owo straszne tłumienie we mnie wszelkiego życia przez C.044, mniej łatwe do sformułowania, ale potworne, ciągnące za sobą

⁷ Cyt. za: *ibidem*, s. 224-225.

⁸ M. Wallis, *Wspomnienia Mieczysława Wallisa...*, k. 29 r.

⁹ H. Elzenberg, *Troska o myśl. O początkach mojego filozofowania*, [w:] *idem, Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 110-111, *Pisma* t. 1.

¹⁰ M. Wallis, *Wspomnienia Mieczysława Wallisa...*, k. 5 r.

cały korowód mąk i złych uczuć”¹¹. Pierwsze cierpienie wywoływał lęk przed śmiercią, „karmiony” lekturą poezji Charlesa Marie Leconte de Lisle’a. Elzenberg wspominał:

[S]zesnaście lat właśnie skończyłem (a może siedemnaście? [...]), gdy opadła mnie, całkiem nagle i z niesłychaną wprost siłą, myśl o śmierci jako o unicestwieniu absolutnym i uczepliła się mnie jak szponami. [...] Inne – równoczesne, wcześniejsze, późniejsze – nie tak piękne, ale za to po świadomości szerszej i trwalej rozlane, stare jak myśl ludzka zmartwienia [...]; a więc: przemijanie wszystkiego, przyszła zagłada ludzkości, bezsilność ducha w kosmosie, bezsensowność życia w takich warunkach; dołączył się do tego i pewien pesymizm historyczny, poczucie dekadencji cywilizacyjnej (jesteśmy w latach 1903-1905)¹².

Owe wątki korespondują z uwagami na temat źródeł pesymizmu u Leconte de Lisle’a z pracy doktorskiej Elzenberga: „Taka jest definicja zła: »marzenie nieśmiertelności w nicości czasu«, to znaczy marzenie o nieśmiertelności w ulotności życia”¹³. Jak wspominał filozof, „poezja Leconte de Lisle’a [...] sprecyzowała u mnie i utrwaliła pesymistyczne spojrzenie na rzeczywistość, które – przynajmniej – wciąż jestem skłonny uważać za pierwsze i przyrodzone, choć może nie ostatnie na nią spojrzenie człowieka inteligentnego i czującego”¹⁴.

Młody Elzenberg zareagował na owe pełne grozy przeżycia „na drodze myśli”. Jawiła mu się alternatywa: albo zakwestionuje przekonania, które stanowiły źródło grozy, albo przyjmie z pełną świadomością obraz świata takim, jakim jest, oraz nada sens swemu życiu na przekór bezsensownemu światu. Elzenberg podążył za drugą opcją, która zaprowadziła go do filozofii moralnej. „I pod wpływem niewątpliwie znowu stoickim wyłoniła mi się koncepcja mniej więcej taka: dobrze, świat sam nie ma sensu i wszelkiemu sensowi jest wrogi, ale można przecież tak ukształtować siebie i, w szczególności, treść swą wewnętrzną, by móc mu ją przeciwstawić jako coś, co będzie zawsze sensowne i zawsze zachowa swą cenę”¹⁵.

Znakomita znajomość wielu języków obcych sprzyjała nauce i pracy w różnych zakątkach Europy. W 1904 r., gdy uczęszczał do gimnazjum w Genewie, brał udział w międzynarodowym kongresie filozoficznym.

W czasie obrad kongresu wysłuchał Rauha, Windelbanda, Boutroux. Później, jako słuchacz wydziału humanistycznego Uniwersytetu Paryskiego, uczęszczał na zajęcia Bergsona w Collège de France, a na Sorbonie słuchał wykładów Rauha, Brocharda, Delbosa, Lévy-Bruhla, a także Durkheima, którego po trzecim wykładzie znienawidził i więcej się u niego nie pokazał¹⁶.

¹¹ H. Elzenberg, *Personalia stoickie i „ascetyczno-moralizatorskie”*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 116.

¹² Idem, *Troska o myśl...*, s. 115.

¹³ Idem, *Odczuwanie religii u Leconte de Lisle’a*, przeł. P. Bobowska-Nastrzevska, Toruń 2013, s. 88.

¹⁴ Idem, *Odpowiedź na ankietę „Znaku”*, [w:] idem, *Z filozofii kultury...*, s. 267.

¹⁵ Idem, *Troska o myśl...*, s. 115-116.

¹⁶ L. Hostyński, *Henryka Elzenberga życie „pod prąd”*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4 (104), 2017, s. 71.

W 1905 r. zdał maturę, z którą wiąże się interesująca historia, ukazująca poczucie przynależności narodowej Elzenberga. „Gdy w świadectwie maturalnym liceum genewskiego młodemu Elzenbergowi napisano w rubryce narodowość *nationalité russe*, jego ciotka i on interweniowali u dyrektora i wskutek tej interwencji zamiast *nationalité russe* wpisano mu *nationalité polonaise*”¹⁷.

Studia z literatury francuskiej i antycznej rozpoczął w 1905 r. Elzenberg doktoryzował się w 1909 r. na Sorbonie, na podstawie pracy pt. *Odczuwanie religii u Leconte de Lisle’a*. W latach 1910-1912 prowadził zajęcia z literatury francuskiej na Uniwersytecie Neuchâtel.

Kariera akademicka Elzenberga jako filozofa związana jest z twórczością Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Autor *Prób kontaktu* rozpoczął studia nad Leibnizem „już po powrocie w czerwcu 1912 r. do Krakowa ze Szwajcarii, gdzie przez półtora roku wykładał jako docent prywatny literaturę francuską w Uniwersytecie w Neuchâtel”¹⁸, czego rezultatem był przekład *Monadologii* na przełomie 1913 i 1914 r. oraz wydane w 1917 r. *Podstawy metafizyki Leibniza*: systematyczna rekonstrukcja zasad systemu Leibniza oraz pierwsza w Polsce rozprawa przedstawiająca tzw. logiczną interpretację filozofii hanowerczyka. Co osobliwe, Elzenbergowski przekład *Monadologii* został opublikowany dopiero w 1991 r., choć było to pierwsze tłumaczenie tego dzieła na polski. Ten stan rzeczy mógł wynikać z okoliczności wojennych oraz ze zmiany zainteresowań Elzenberga z zagadnień ontologicznych na aksjologiczne. Jest to związane z wcześniej przywołanym lękiem przed śmiercią. Filozof wspominał, że pierwszym środkiem, jaki zastosował wobec owego lęku, „była spekulacja metafizyczna, mająca zachwiać przekonaniem o śmiertelności: całe moje zajmowanie się metafizyką nie ma innego źródła. (Pomyśl: stąd płynie i *Monadologia*, i rzecz o Leibnizu [...] i moje u ludzi dziś imię »filozofa«: z lęku przed śmiercią dawno już przewyciężonego!)”¹⁹.

Drugim sposobem było uczestnictwo w wojnie. W 1914 r. filozof zgłosił się do Legionów Józefa Piłsudskiego jako ochotnik. Walczył na froncie przez trzy i pół miesiąca, otrzymał stopień kaprała. Elzenberg odczuł swoje doświadczenia wojenne jako wyzwalające. Umocnił się w przekonaniu, iż bliższa mu jest „droga czynu” niż „droga metafizyczna”. „Co zaś do drogi czynu, która do celu dowiodła, to była ona istotnie przedłużeniem drogi moralnej: więc ta istotnie widać była dobra”²⁰. Odkrycie, że „droga czynu” była dobra i jej związek z drogą moralną mają istotne znaczenia dla zrozumienia Elzenbergowskiej koncepcji przewyciężania pesymizmu, ponieważ owo przewyciężanie ma charakter etyczny (zob. § 3.1.1). W 1920 r. ponownie zgłosił się jako ochotnik do wojska, tym razem podczas wojny polsko-bolszewickiej. Miał stopień kanoniera ze specjalnością artylerzysty.

¹⁷ M. Wallis, *Wspomnienia Mieczysława Wallisa...*, k. 26 r.

¹⁸ G.W. Leibniz, *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Kraków 1990, s. 349, przyp. 1, *Pisma* t. 3.

¹⁹ H. Elzenberg, *Personalia stoickie...*, s. 116.

²⁰ *Ibidem*.

W 1921 r. uzyskał habilitację w Krakowie na podstawie pracy *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*. W liście z 29 XII 1951 r. do Zbigniewa Herberta wspominał: „Moja książeczka o Aureliuszu jest blada i niemrawa: pisana jako praca habilitacyjna, z przekonaniem dużym do stoicyzmu, owszem, ale bardzo małym do samego aktu habilitacji i do profesora, u którego ją robiłem”²¹. Chodzi o Władysława Heinricha, z którym Elzenberg miał zatarg, który miał polegać na tym, że był przez Heinricha „nadmiernie eksploatowany”, co stało się jedną z przyczyn przeprowadzki z Krakowa do Warszawy²². Adam Krokiewicz w recenzji habilitacji Elzenberga zauważył pewne podobieństwa między jej autorem a tytułowym bohaterem:

Przyjąwszy [...] za jedyne źródło etyki (= systemu etycznego) „grę czynników psychicznych” [...], musiał autor szukać po d m i o t o w e g o kontaktu z Markiem Aurelim. [...] W rezultacie zatem w książce p. Elzenberga psychika Marka gra rolę zwierciadła, z którego wyziera psychiczna, czy raczej etyczna fizjognomja autora. [...] metoda „psychologiczna” robi z monografii historycznej coś w rodzaju autopsychografii z projekcją wsteczną²³.

Na Uniwersytecie Warszawskim Elzenberg rozszerzył habilitację na całą filozofię. Wykładał filozofię na UW oraz uczył łaciny, francuskiego i propedeutyki filozofii w Gimnazjum Państwowym. Popadł w konflikt z warszawskim środowiskiem filozoficznym, zwłaszcza z przedstawicielami szkoły lwowsko-warszawskiej, której nie szczędził krytycznych słów. Wallis we wspomnieniach napisał, że „było to chyba coś więcej niż różnica stanowisk filozoficznych, poglądów na świat, stylów filozofowania. On sam wyolbrzymiał i dramatyzował ten konflikt”²⁴.

W 1927 r. Elzenberg ożenił się z Wandą Radoską, osobą subtelną i inteligentną, wywodzącą się z zamożnej rodziny z Krakowa, pochodzenia żydowskiego. Ich małżeństwo nie należało do udanych. „Henryk miał wtedy 40 lat, Wanda – 37. Ich przyzwyczajenia były już ostatecznie uformowane i żadne z nich nie umiało wyrzec się ich na rzecz drugiego”²⁵. Rodziło to wiele konfliktów. Dodatkowo Wanda zapadła na bardzo ciężką chorobę krwi, co stało się jedną z przyczyn rozstroju nerwowego Elzenberga. „Wandę jako tako podleczone, ale ich małżeństwo rozpadło się ostatecznie”²⁶, choć rozstali się po przyjacielsku. Wanda została w Warszawie i zmarła podczas II wojny światowej. Elzenberg umarł bezdzietnie. Był samotnym mężczyzną, choć w jednym z listów do Wallisa z 1946 r. czytamy o tajemniczej kobiecie, którą Elzenberg nazwał

²¹ Z. Herbert, H. Elzenberg, *Korespondencja*, Warszawa 2002, s. 20.

²² L. Hostyński, *Henryka Elzenberga życie...*, s. 72.

²³ A. Krokiewicz, *H. Elzenberg: Marek Aureliusz z historii psychologii etyki Lwów 1922 str. 110*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 1, z. 2, 1923, s. 278.

²⁴ M. Wallis, *Wspomnienia Mieczysława Wallisa...*, k. 41 r.

²⁵ Ibidem, k. 9 r.

²⁶ Ibidem, k. 10 r.

„moją Anią” i o której nie wiadomo zupełnie nic, poza tym, że odwzajemniła uczucia Elzenberga oraz przeniosła się z Polski na stałe²⁷.

W 1930 r. Czeżowski zaproponował Elzenbergowi stanowisko adiunkta w Katedrze Filozofii na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, ponieważ zwolniło się miejsce po Wincencie Lutosławskim. Przeciwno autorowi *Podstaw metafizyki Leibniza* wysunięto zarzut niekompetencji, dotyczący recenzji podręcznika do literatury francuskiej. W obronie Elzenberga stanął m.in. Kazimierz Twardowski, Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński i Czeżowski, co pokazuje, iż konflikt między Elzenbergiem a szkołą lwowsko-warszawską nie był tak skrajny, jak mogłoby się wydawać. Autor *Kłopotu z istnieniem* podjął pracę na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie kilka lat później, w 1936 r., i pracował tam aż do wybuchu II wojny światowej.

Likwidacja uniwersytetu oraz seminarium filozoficznego nie zakończyła działalności naukowej Elzenberga. Wraz z innymi filozofami wileńskimi uczestniczył w tajnym nauczaniu. Spotkania odbywały się w prywatnych mieszkaniach, gdzie dyskutowano i przedstawiano referaty. Warto zaznaczyć, że od wybuchu II wojny światowej nasiliły się jego zainteresowania mistyką filozoficzną. W tym okresie Elzenberg rozwijał swoje rozważania dotyczące religii, zogniskowane wokół koncepcji metempirycznego Absolutu („Nieokreślonego”), a w jego tekstach coraz wyraźniej uwypuklane były wątki soteryczne.

Gdy zakończyła się wojna, został repatriowany. Przeniósł się do Lublina w kwietniu 1945 r., gdzie prowadził lektorat z języka francuskiego na UMCS oraz wykłady z literatury francuskiej na KUL. Filozof wspominał ten okres w swoim życiu jako bardzo uciążliwy psychicznie, ze względu na brak uznania ze strony środowiska akademickiego. Jak sam wtedy określił, jego największą troską było opuszczenie Lublina.

Wkrótce jego plany się ziściły, ponieważ 14 VII 1945 r. przeniósł się do Torunia, gdzie, dzięki staraniom Czeżowskiego, rozpoczął pracę na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika. Jedną z nielicznych ozdób w jego surowo urządzonym mieszkaniu była reprodukcja zdjęcia Leconte de Liesle’a, którego Elzenberg admirował w latach młodości. W listach do Wallisa autor *Kłopotu z istnieniem* uskarżał się na obowiązki dydaktyczne, które odciągały go od pracy nad „wielkim systemem myślowym”. W latach 1950-1956 Elzenberg został odsunięty od zajęć dydaktycznych z powodu bycia „niepoprawnym idealistą” oraz rzekomej niekompetencji w zakresie metodologii marksistowskiej²⁸. Notabene filozof krytykował marksizm za socjologistyczne ujęcie wartości, skrajnie materialistyczny

²⁷ J. Zegzuła-Nowak, *Mieczysław Wallis i Henryk Elzenberg o sztuce i moralności (na podstawie korespondencji wzajemnej)*, Zielona Góra 2016, s. 39-40.

²⁸ W anonimowej charakterystyce z archiwum UMK (sygn. K-9/131), datowanej na XI 1952 r., czytamy: „9. Poziom zawodowo-umysłowy: inteligentny, posiada wiadomości w dziedzinie filozofii. 10. Poziom społeczno-polityczny: nie odpowiada wymogom Uczelni ze względu na całkowitą ignorancję metody marksistowskiej – oraz stosowanie metody idealistycznej w prowadzonych przez siebie wykładach. Z rokiem akad. 1950-1951 do 31 sierpnia płatnie urlopowany. Obecnie uposażenie tut. Uczelni. Ministerstwo dotychczas nie zajęło w tej sprawie żadnego stanowiska” – cyt. za: Z. Herbert, H. Elzenberg,

charakter koncepcji oraz beztreściwość mitu klasy²⁹. Wysiadał także wątpliwości wobec marksistowskich prognoz³⁰.

Czas odsunięcia od zajęć dydaktycznych został twórczo wykorzystany przez Elzenberga. Toruński filozof badał filozofię George'a Berkeleya oraz Platona, a także pracował przy powstawaniu serii Biblioteki Klasyków Filozofii. 13 XI 1956 r. odzyskał prawo do prowadzenia zajęć dydaktycznych, ale decyzja Rady Wydziału Humanistycznego nie-szczególnie go ucieszyła. Elzenberg 1 X 1957 r. objął funkcję kierownika Katedry Filozofii na UMK, a trzy lata później przeszedł na emeryturę.

Na początku listopada 1960 r. filozof poznał Helenę Wirską, żonę Juliusza, w związku z komplikacjami dotyczącymi ustalenia miejsca pochówku niedawno zmarłego dramatopisarza. Fakt, że filozof dopiero w wieku 73 lat poznał swoją bratową, sugeruje, że jego kontakty z Juliuszem nie były najlepsze. Elzenberg był oczarowany Heleną do tego stopnia, że zaproponował jej małżeństwo, na co kobieta się nie zgodziła. Łączyła ich serdeczna więź, a ich korespondencja jest „czymś, co ociepla jego osobę, ukazując człowieka zdolnego do miłości, obdarzonego poczuciem humoru i autoironią”³¹. Wirską była dla niego wsparciem zwłaszcza w chwilach cierpienia, powstałego wskutek pogarszającego się stanu zdrowia.

W ostatnich latach życia, nękany nowotworem z przerzutami, Elzenberg wydał swoje najbardziej znane prace: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu* (Kraków 1963), *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne* (Kraków 1966) oraz *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii* (Toruń 1966). Za namową Waldemara Voiségo, toruński filozof dokonał ostatecznej korekty przekładu *Monadologii* Leibniza, którą ukończył 13 XII 1966 r.³² Jedną z pierwszych prac Elzenberga była jednocześnie jedną z jego ostatnich. Toruński filozof na pół roku przed śmiercią zwierzył się Wallisowi, że jest mu żal, iż nie pił czarnej kawy, bo wtedy mógłby więcej zrobić.

Wallis przedstawił ostatnie dni życia Elzenberga następująco:

Wielokrotny i długotrwały pobyt w szpitalu, na sali wieloosobowej, wśród ludzi przeważnie gruboskórnych i wulgarnych, był dla mimozowatego Henryka istną udręką. Dopiero w ostatnich tygodniach jego życia udało się zdobyć dla niego separatkę. Do jednej z jego ścian syn mój przymocował dużą reprodukcję obrazu Vermeera, *Dziewczyna z perłą*. Lecz nawet widok tej reprodukcji wyczerpanemu i obolałemu Henrykowi nie sprawił większej radości.

Przeważnie drzemał. W stosunkowo lepszych chwilach interesował się jeszcze różnymi rzeczami, np. świeżo odkrytymi w Hiszpanii, uchodzącymi za zaginione rękopisami Leonarda da

Korespondencja..., s. 153. W kwestii znajomości filozofii marksistowskiej zob. H. Elzenberg, *Negacja negacji u Hegla i Engelsa*, [w:] idem, *Z historii filozofii...*, s. 447-463.

²⁹ Idem, *Ewentualny odczyt o kulturze*, „Etyka”, nr 25, 1990, s. 49.

³⁰ „Marksści zawsze wszystko przewidzą. Z wyjątkiem tego, co będą przewidywali za miesiąc” – idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 365 (17 IX 1951 r.).

³¹ L. Hostyński, *Henryka Elzenberga życie...*, s. 79.

³² G.W. Leibniz, *Monadologia...*, s. 349, przyp. 1.

Vinci. – Zależało mu bardzo na tym, by w nowym wydaniu *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza nie być potraktowanym wyłącznie jako analityk i „czyściciel pojęć”. Tatarkiewicz, uznając słuszność tego życzenia, przededogował odpowiedni ustęp swej książki i jego tekst przyniósł Henrykowi [...]. Była to może ostatnia chwila radości w jego życiu³³.

Elzenberg zmarł w Warszawie 6 IV 1967 r. na nowotwór szpiku kostnego i tumor śródpiersia. Wieść o jego śmierci pojawiła się w wielu pismach, między innymi w „Tygodniku Powszechnym”, „Znaku” i w „Studiach Filozoficznych”. Elzenberg miał niewielką grupę uczniów-filozofów; do najwybitniejszych należą Bogusław Wolniewicz oraz Włodzimierz Tyburski. Autor *Wartości i człowieka* był myślicielem niezależnym i oryginalnym, nie należał do żadnej szkoły ani nurtu filozoficznego. Jego osobowość cechowały samotniczość, nonkonformizm, indywidualizm oraz elitaryzm.

Jedną z osób, które najlepiej znały Elzenberga, był Wallis. Była to wieloletnia znajomość (ich pierwsze spotkanie miało miejsce wiosną 1923 r.) i przetrwała próbę czasu, mimo wielu dzielących ich różnic. Dotyczy to zarówno temperamentu myślicieli (Wallis szybko nawiązywał współpracę z otoczeniem, był pogodny i ekstrawertyczny), jak i poglądów filozoficznych – rzecz interesująca, biorąc pod uwagę, że Wallis charakteryzował Elzenberga następująco: „Łagodny i delikatny w obcowaniu codziennym, był nieprzejednany, gdy chodziło o poglądy”³⁴. Łączyła ich zażyła przyjaźń i wzajemne zaufanie, o czym świadczy chociażby fakt, że w liście z 18 VI 1953 r. toruński filozof wyraził życzenie, aby to Wallis sprawował opiekę nad jego rękopisami.

Autor *Wyrazu i życia psychicznego* w notatce zatytułowanej *Pierwsze wrażenia* opisał Elzenberga jako człowieka o uderzającej powadze, dużym opanowaniu i dyskretnym humorze, pozbawionym afektacji, ale także zamkniętym w sobie i zagadkowym nawet dla najbliższych. Wallis wyraźnie uchwycił takie skłonności toruńskiego myśliciela jak „wznoszenie się na coraz wyższy poziom” i „podciąganie swego człowieczeństwa na coraz wyższy poziom”³⁵. Przypisywał mu także cztery cnoty nietzscheańskie³⁶ oraz określał mianem „przeczułenca” i „neurastenika”. Toruński filozof w ogóle nie był typem karierowicza i nie potrafił, jak to określił Wallis, „rozpychać się łokciami”. Elzenberga cechowała „ciągła praca nad sobą, zarówno nad doskonaleniem wewnętrznym (postawa meliorysty), jak nad wyzwoleniem się od zła (postawa soteryka)”³⁷. Powyższa uwaga jest bardzo istotna, ponieważ ascetyczne wątki w filozofii Elzenberga są związane z obiema postawami.

³³ M. Wallis, Wspomnienia Mieczysława Wallisa..., k. 254 v.

³⁴ Ibidem, k. 36 r.

³⁵ Ibidem, k. 33 r.

³⁶ „Rzetelności względem siebie jakoteż wszelkiej istoty ponadto nam jeszcze życzliwej; waleczności wobec nieprzyjaciela; wspaniałości myślności wobec zwyciężonego, grzeszności – zawsze: oto, czego wymagają od nas cztery cnoty główne” – F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, s. 400 (§ 555), *Dzieła* t. 7.

³⁷ M. Wallis, Wspomnienia Mieczysława Wallisa..., k. 39 r.

Uspodobienie Elzenberga należy określić jako zdecydowanie introwertyczne. „Rzeczą najważniejszą dla niego było jego życie intelektualne, jego praca myśli. Wobec tego wszystkie inne jego sprawy – małżeńskie, rodzinne, towarzyskie, nawet obowiązki dydaktyczne na UMK [...] schodziły na dalszy plan. Tego jego otoczenie nie mogło zrozumieć. Nawet jego ciotka, Anna, która go wychowała, powiedziała raz do mnie: »Henryk, to wielki problem, a przynajmniej znak zapytania«”³⁸. Wallis podkreślał skrytość Elzenberga. Sam autor *Wyrazu i życia psychicznego*, zażyły i wieloletni przyjaciel filozofa, dowiedział się o jego osobistym dzienniku dopiero niedługo przed jego wydaniem. We *Wspomnieniach* Wallis przytacza anegdotę: w latach 50. Elzenberg z przyjaciółmi, miłośnikami *Kubusia Puchatka*, „przezywali się wzajemnie imionami bohaterów tej uroczej książki. Prof. etnografii, Maria Znamierowska-Prüfferowa, była »Tygrysem, któremu wszystko wolno«, Elzenberg »Prosiaczkiem«”³⁹.

Autor *Kłopotu z istnieniem* miał bardzo bliskie kontakty z Herbertem. Więź z poetą dawała mu dużo otuchy: „nie ma Pan pojęcia, jak nieskończenie ważną rzeczą, wśród tylu smutków życiowych, stało się dla mnie podtrzymywanie tych nielicznych nici rzeczywistych i niekonwencjonalnych, które tu i ówdzie jeszcze mnie łączą z tym lub owym głębszym, czującym i niekonwencjonalnym człowiekiem”⁴⁰. Sześćdziesięciosześcioletni filozof nazywał dwudziestodwuletniego poetę swoim przyjacielem⁴¹, a dla Herberta Elzenberg był „Mistrzem”. Poetyckie portrety (lub zarysy portretów) toruńskiego filozofa zawierają nie tylko dwa wiersze dedykowane Elzenbergowi (*Do Marka Aurelego* oraz *Do Henryka Elzenberga w stulecie jego urodzin*), lecz również – w pewnej mierze – *Przesłanie Pana Cogito*. Sam Herbert w rozmowie z Voisém zauważył, że szekspirowski Brutus, o którym filozof pisał w eseju *Brutus, czyli przekleństwo cnoty*, stanowi, przynajmniej częściowo, autoportret Elzenberga. Wallis wspomina w tym kontekście wyznanie autora *Prób kontaktu*, że brak „w jego psychice instynktów dość przemożnych i impulsów dość żywiołowych”⁴².

Wybitnym uczniem Elzenberga był Wolniewicz. Żywił wielką admirację dla intelektu swojego nauczyciela. Półtora miesiąca przed swoją śmiercią, podczas konferencji na Uniwersytecie Warszawskim z okazji 50. rocznicy śmierci autora *Prób kontaktu*, twórca ontologii sytuacji powiedział: „Elzenberg umysł miał jak brzytwa”. W *Myśli Elzenberga* obszernie charakteryzował „europejskość” swojego mentora oraz jego styl dydaktyczny.

Między sobą mówiliśmy o nim zawsze po prostu „Elzenberg”; — my, to znaczy grupa jego uczniów i słuchaczy na co dopiero otwartym Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. To zaś, że tak mówiliśmy, nie rozumie się samo przez się, bo o innych profesorach mówiło się

³⁸ Ibidem, k. 255 r.

³⁹ Ibidem, k. 50 r.

⁴⁰ Z. Herbert, H. Elzenberg, *Korespondencja...*, s. 94.

⁴¹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 386-387 (12 IV 1953 r.).

⁴² M. Wallis, *Wspomnienia Mieczysława Wallisa...*, k. 51 r.

na ogół inaczej: „Profesor N”, „Profesorowi M”. Różnica nie brała się oczywiście stąd, by w grę wchodziła jakaś komitywa. O tym nie mogło być nawet mowy. Przyczyna była inna: Elzenberg — to było dla nas nie tylko nazwisko osoby, lecz także pojęcie i symbol. Wyszła wtedy akurat niewielka książka zupełnie innego autora [...] w której najlepszy zdał się nam jej tytuł. Nazywała się *Ostatnia Europa*. I ten tytuł wyrażał dokładnie to cośmy niejasno czuli słuchając w neogotyckim toruńskim „Majusie” wykładów Elzenberga: że w nim i przez niego przemawia do nas młodych profanów Europa — może rzeczywiście już ostatnia.

Europejskość umysłu Elzenberga rzucała się w oczy, choć nie był wcale efektownym wykładowcą. Przeciwnie, jego wykłady były raczej suche [...].

Inaczej bywało na seminariach i w rozmowach prywatnych. Tam dopiero umysłowość Elzenberga ujawniała swój właściwy blask, porażając nas często głębią i celnością sądu. [...]

Na seminariach dochodziła do głosu jeszcze inna cecha Elzenbergowskiego stylu myślenia, która robiła na nas wielkie wrażenie. Zetknąwszy się z poglądem przeciwnym własnemu Profesor ostro go atakował — ale jak! Nie było w takim ataku nic z erystyki, żadnej próby zneutralizowania oponenta — czy to przez dogodne sklasyfikowanie jego stanowiska, czy przez uchwycenie się jakiejś niezbyt zręcznej formuły, czy w ostateczności przez niby to liberalne i wielkoduszne uznanie jego stanowiska za „równoprawne” z własnym i w ten sposób przejście nad nim do porządku. Nie, w dziedzinie filozofii nie było dla Elzenberga symbioz ani równoprawności; albo Ty masz rację, albo ja — *non datur tertium*. I był zawsze gotów wyjść tu niejako na udeptaną ziemię, ujmując tezę oponenta w taki sposób, by — jak to kiedyś określił Sławomir Rogowski — wystąpiła w całej grozie dla własnego stanowiska⁴³.

W opisie Wolniewicza mocno zaakcentowany jest wojowniczy rys osobowości Elzenberga. Toruński filozof miał zapał polemiczny, co jest w pełni zgodne z jego dwoma znanymi wypowiedziami: że etyka jest wojną wypowiedzianą bezsensownemu światu oraz że „stan filozofowania jest stanem wojny”⁴⁴. „Wojowniczy” charakter filozofowania Elzenberga łączy się z ascetycznymi motywami jego koncepcji. Jeżeli filozof napisał: „ja swego życia nie chcę mieć czym innym jak tylko walką, najprzód o poznanie, a potem o wytwarzanie wartości”⁴⁵, to tego rodzaju walka wymaga systematycznego przezwyciężania samego siebie. Filozof traktował spory filozoficzne z autentyczną powagą, albowiem wiązały się one z wartościami, od nich zaś wypływa sens życia⁴⁶. Notabene w dyskusji nad artykułem Czeżowskiego, Elzenberg zaznaczył, że koncepcja, w myśl której fundament sensu życia stanowi wyłącznie wartość, budzi opór ze strony skłonności natury ludzkiej, przez co wymaga, abyśmy zajęli wobec życia postawę ascetyczną⁴⁷.

Autor *Prób kontaktu* nie utożsamiał się z żadną grupą uczonych. W jednym z listów gorzko wspomina: „Dając się namówić na – pożał się Boże – »karierę uniwersytecką«,

⁴³ B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, [w:] idem, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi. Z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego*, Warszawa 1993, s. 69-70.

⁴⁴ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 367 (4 X 1951 r.).

⁴⁵ *Ibidem*, s. 71 (24 X 1912 r.).

⁴⁶ Zob. idem, *Aksjologiczne pojęcie sensu*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 184.

⁴⁷ Idem, „Sens życia” (głos dyskusyjny o artykule T. Czeżowskiego), [w:] MHE 33, k. 7 r.-v.

przekroczyłem, mówiąc za Goethem, »linie fortyfikacyjne« swojej osobowości, nie usłyszałem Sokratesowego »demonu«, i to się mściło. [...] Moim obowiązkiem było o d r z u c i ć propozycje habilitacji na UJ»⁴⁸. W ocenie Elzenberga, jego własna filozofia nie miała charakteru naukowego. Siebie samego uważał nie za uczonego, lecz za »układacza tablic wartości». W zakończeniu *Troski o myśl* filozof wspomniał, że jego postawa została określona jako »religia wartości», ale pomimo »intencji raczej krytycznej», z którą owo określenie zostało do niego przypisane, to sam aksjolog z pełną świadomością je przyjmował.

1.2. Zręby aksjologii Elzenberga

1.2.1. Charakter »systemu» filozofii wartości Elzenberga

Elzenberg wyróżniał dwa p o r z ą d k i rozważań nad wartością. Pierwszy stanowi aksjologia formalna, drugi – aksjologia merytoryczna. Aksjologia formalna formułuje twierdzenia dotyczące wszystkich wartości niezależnie od przedmiotów, którym wartość przysługuje, oraz rozważa ogólne zależności zachodzące w świecie wartości. Podstawowe pytania stawiane w aksjologii formalnej wyznaczają jej główne działy. Pytania brzmią: »co to jest wartość? [...] jak ją poznajemy? [...] jakie są stosunki między nią a świadomością ludzką?»⁴⁹. Naczelnym zadaniem pierwszego działu aksjologii formalnej jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, czym jest wartość i powinność, a w szczególności ustalenie specyficzności aksjologicznego znaczenia pojęć wartości i powinności. Drugim działem aksjologii formalnej jest epistemologia wartości, która zajmuje się poznaniem wartości, a przede wszystkim kwestią, czy poznajemy wartości, w jaki sposób oraz jaki charakter mają pierwotne sądy o wartości⁵⁰. Trzeci dział stanowi antropologia wartości, która podejmuje takie kwestie, jak: wybór aksjologiczny, przeżycie wartości i motywację przez wartość.

Warto zaznaczyć, że wedle toruńskiego filozofa nie można zrozumieć człowieka bez odniesienia do kultury, a kultury nie można właściwie uchwycić bez samowiedzy kulturalnej, która opiera się na prawidłowych sądach o wartości. Aksjologia formalna »ma stanowić podłoże dla tzw. »samowiedzy kulturowej«»⁵¹, co wskazuje na istotną rolę opracowania aksjologii formalnej przy rekonstrukcji Elzenbergowskiej filozofii człowieka i kultury.

Aksjologia merytoryczna formułuje sądy o wartości konkretnych przedmiotów. Aksjologia merytoryczna dzieli się na estetykę i etykę, ponieważ zasadę jej podziału

⁴⁸ Cyt. za: L. Hostyński, *Układacz tablic wartości...*, s. 20.

⁴⁹ H. Elzenberg, *Podstawowe pojęcia aksjologii I. Wykłady toruńskie 1946-1949*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 198.

⁵⁰ Zob. A. Płoszczyńiec, *Poznanie wartości w filozofii Henryka Elzenberga*, »Ogrody Nauk i Sztuk» 7 (2017), s. 17-29.

⁵¹ J. Zubelewicz, *Filozofia kultury Henryka Elzenberga*, niepublikowana praca doktorska, Warszawa 1984, s. 7. W tekstach Elzenberga używany jest wyraz »kulturalny».

stanowią modyfikacje wartości perfekcyjnej: piękno i dobro. Estetyka i etyka badają przedmioty wartościowe, lecz estetyka rozpatruje je z innej perspektywy niż etyka.

Aksjologię formalną i merytoryczną określono jako dwa „porządki” prowadzenia rozważań aksjologicznych, a nie jako dwie dyscypliny, ponieważ, według autora *Prób kontaktu*, aksjologia formalna i merytoryczna stanowią jedność. Wartość przez nie badana jest tożsama, bowiem zgodnie z tezą Elzenberga, nie ma obiektywnej różnicy między „wartością”, „pięknem” a „dobrem”⁵². Aksjologia formalna jest ogólniejsza od merytorycznej (pierwsze do drugiego ma się tak jak biologia do botaniki i zoologii), stanowi rodzaj „samowiedzy” osoby zajmującej się etyką merytoryczną oraz pełni funkcje krytyczne. Aksjologia merytoryczna z kolei nadaje aksjologii formalnej znaczenie praktyczne. Aksjologia formalna „będąc pozbawiona merytorycznych tez, może być tylko drogowskazem wskazującym możliwość konstruowania systemów wartości, a nie może normować życia ludzkiego ani stanowić podstaw oceny konkretnych stanów rzeczy jako wartościowych”⁵³. Parafrazując Immanuela Kanta: aksjologia formalna bez merytorycznej jest pusta, merytoryczna bez formalnej – ślepa.

Fakt odróżniania dwóch porządków dociekań aksjologicznych nie oznacza, iż aksjologia formalna i merytoryczna stanowią „części składowe” jakiegoś Elzenbergowskiego systemu, rozumianego jako całościowy, logicznie uporządkowany i zamknięty układ filozoficznych twierdzeń dotyczących wartości i ich natury. Takiego systemu teoretycznego w jego dziełach nie było, choć Elzenberg chciał go stworzyć. Filozofowanie autora *Kłopotu z istnieniem* cechuje się aporetycznością: „»Jak to jest o s t a t e c z n i e?« – Niestety: tylko głupiec to wie ostatecznie”⁵⁴. Bynajmniej nie znaczy to, że u Elzenberga namysł nad wartością nie stanowi żadnej teorii. Pisma filozofa nie dostarczają wykończonego systemu aksjologii, ale stanowią jego zarys. Dobrze to obrazuje fragment *Wstępu do Wartości i człowieka*: „Wszystkie te wypowiedzi wiążą się z pewnym zespołem poglądów dość zwartym, do pewnego nawet stopnia ujętym w system; system to jednak nie doprowadzony do stanu, który by zadowalał autora i nie ogłoszony drukiem nawet w streszczeniu”⁵⁵.

Zrozumienie sensu „systemu” w filozofii Elzenberga wymaga odniesienia się do rozwoju jego koncepcji. Jak pisał filozof: „Estetą – czy może raczej kandydatem na estetę [...] byłem z pierwotnego, nieskażonego, »dziewiczego«, że tak powiem, popędu; moralistą stałem się raczej za sprawą losu, przez reakcję na rzeczy smutne, które mnie osobiście spotkały i na te, które odkryłem w kosmosie”⁵⁶. Przeczuwając przedmiotową jedność etyki i estetyki, Elzenberg skierował swoją uwagę ku ogólnej filozofii wartości, albowiem

⁵² H. Elzenberg, *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*, [w:] idem, *Pisma estetyczne*, Lublin 1999, s. 15-17.

⁵³ L. Hostyński, *Układacz tablic...*, s. 101.

⁵⁴ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 358 (18 I 1950 r.).

⁵⁵ Idem, *Wstęp*, [w:] idem, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 2005, s. 12.

⁵⁶ Idem, *Troska o myśl...*, s. 116.

uważał, że to właśnie wartość jako taka stanowi ostateczne źródło dyrektyw wszelkiego postępowania dla istoty posiadającej rozum i wolę.

Pierwsza propozycja definicji wyrazu „wartość” brzmiała: „wartość” = „powinność bycia” (*Seinsollen*), co oznacza, że przedmiot wartościowy to przedmiot, który powinien być. Elzenberg sformułował cztery argumenty przeciw propozycji definiowania wartości przez powinność bycia. Pierwszy argument głosi, że przekonanie, iż przedmioty wartościowe to przedmioty, które powinny być, oznacza, że to, co wartościowe, raczej powinno być, niż nie być. To zaś zakłada możliwość aksjologicznego porównywania bytu z niebytem, czemu sprzeciwia się intuicja. Wedle drugiego argumentu, jeżeli każdy przedmiot wartościowy powinien być, to przedmioty o minimalnie wartościowym charakterze również powinny być, z czego wynika nakaz wprowadzania w istnienie jak największej ilości przedmiotów wartościowych, o ile są j a k k o l w i e k wartościowe. Oznaczałoby to „zagralenie” kultury mnóstwem nisko wartościowych przedmiotów, co jest niepożądane i szkodliwe dla kultury. Kolejny argument zakłada, że wartość generuje obowiązki. Można pomyśleć o nieskończonej liczbie przedmiotów wartościowych, z których każdy powinien być i spośród których da się zrealizować jedynie znikomą część, co kwestionowałoby przesłankę, że wartość rodzi obowiązek. Sam Elzenberg określił ten argument jako „wątpliwy”, ponieważ można twierdzić, że urzeczywistnianie coraz większej ilości rzeczy wartościowych jest sensowne, mimo ostatecznej nieosiągalności celu. Elzenberg przypisywał duże znaczenie ostatniemu argumentowi. Wartość posiada stopnie, a powinność bycia – nie. Z tej różnicy wynika, że jeżeli przedmiot *X* powinien być, lecz do jego zaistnienia wymagany jest środek w postaci przedmiotu *Y*, może się okazać, że *Y* jednocześnie powinien być (jako środek do realizacji *X*) oraz powinien nie być (sam z siebie), co oznacza, że *X* jednocześnie powinien być oraz powinien nie być, co stanowi absurd⁵⁷.

Elzenberg w latach 30. zmienił definicję wartości na: „wartościowy” = „taki, jaki powinien być” (*Soseinsollen*). Tę formułę uznał za najlepszą, choć nie była wolna od trudności. W niniejszej rozprawie omówione zostaną dwie z nich⁵⁸. Pierwsza dotyczy poszukiwania racji dla powinności. W notatce z 21 X 1964 r. filozof ocenił, że jego definicja z lat 30. rozwiązuje wiele aporii, poza jedną. „Jedynym zastrzeżeniem, jakie pozostaje, jest to, że nie widać żadnej racji, dla której powinno być tak a tak. Powinność spada z nieba”⁵⁹. Okoliczność ta stanowiła jedną z przyczyn tzw. „przełomu mistycznego” u Elzenberga (zob. § 6.3.2.1). Druga trudność dotyczy wzajemnego stosunku pojęć wartości i powinności. Filozof pisał w notatkach z lat 1948-1949: „Można próbować odwrócić stosunek i zdefiniować powinność przez wartość perfekcyjną. To się nie udaje (moim zdaniem); jednak

⁵⁷ Zob. idem, *Konstrukcja pojęcia wartości*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 85-88.

⁵⁸ W sprawie pozostałych zarzutów zob. A. Lorczyk, *Miedzy powinnością bycia a doskonalenia. Uwagi o zmianie definicji wartości perfekcyjnej Henryka Elzenberga*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887-1967). Dziedzictwo idei. Filozofia – aksjologia – kultura. Materiały ogólnopolskiej konferencji. Toruń, 15-16 maja 1997 r.*, Toruń 1999, s. 81-89.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 88.

znowuż: możliwość takiej próby rzuca pewne światło na pojęcie powinności. (Wyjaśniają się wzajemnie). [...] To, co tu nie zadowala, to że pojęć wprowadzonych w relacji do siebie jest tylko dwa: a więc wielkie ubóstwo systemu”⁶⁰.

Pod koniec lat 40. Elzenberg odkrył poważne trudności istniejące w jego filozofii wartości. W ocenie Wolniewicza był to początek końca etapu konstruowania systemu. „Zaczynał się w myśli Elzenberga okres trzeci: autodestrukcji krytycznej własnego systemu, rozsadanego przez mnożące się komplikacje i trudności wewnętrzne. I na tym stanęło”⁶¹. W ocenie Andrzeja Lorczyka natomiast: „właśnie na tym nie stanęło, a Elzenberg przez następne lata nieustannie pracował nad problemami wynikającymi z zadania, które wciąż traktował jako własne. Tyle że system się skomplikował i znacznie poszerzył. [...] myśl Elzenberga podążała w odmiennym niż akceptowany przez Bogusława Wolniewicza kierunku”⁶². Drugie ze stanowisk wydaje się trafne, ponieważ Elzenbergowski „kryzys” teoretyczny z lat 40. nie oznacza tego samego co „samozniszczenie”. Autor *Kłopotu z istnieniem* nie porzucił problematyki aksjologicznej, a w jego pismach jest wyraźnie obecna ciągłość komplikującej się tematyki aksjologicznej, co widać zwłaszcza w *Aksjologicznym pojęciu sensu*.

Należy mieć na uwadze, że samemu Elzenbergowi zależało najbardziej nie na stworzeniu systemu w sensie konstrukcji logicznej, lecz „systemu” jako koherentnej postawy wobec rzeczywistości.

„System”, który chciałbym zbudować, to bynajmniej nie system t w i e r d z e ń. To pewien prze-myślany s t o s u n e k d o ż y c i a (pewna „postawa”); a „zbudować”, bo chciałbym mu nadać logikę wewnętrzną i spójność. *Attitude raisonnée*, ale nie *rationnelle*: racjonalna nie w podstawach (intuicyjnych!), ale w swej wewnętrznej strukturze⁶³.

Punktem wyjścia dla Elzenberga nie było czysto intelektualne zainteresowanie istnieniem wartości absolutnych (to, według filozofa, jest intuicyjnie dane) lub chęć ujednolicenia teorii wartości. Punktem wyjścia było zaprowadzenie jedności w sobie samym poprzez uhierarchizowanie tendencji: „zaprowadzić ład i jednolitość we własnej osobowości przez wybór dążeń i celów, na które się godzę, a odrzucenie raz na zawsze reszty”⁶⁴. Ten fragment współgra z ascetycznymi wątkami w filozofii Elzenberga, gdyż odrzucanie niepożądanych „części” własnej osobowości niejednokrotnie wymaga w praktyce wielkich wyrzeczeń. W podobnym duchu jest sporządzona inna zapiska dotycząca hierarchizacji tendencji:

⁶⁰ Cyt. za: B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga...*, s. 77.

⁶¹ *Ibidem*, s. 76.

⁶² A. Lorczyk, *O nadwartości, powinności i sensie. Prolegomena rekonstrukcji późnej aksjologii Elzenberga*, [w:] R. Zaborowski (red.), *Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga*, Warszawa 1998, s. 96-97.

⁶³ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 150 (22 I 1923 r.).

⁶⁴ Idem, *Filozofia praktyczna i filozofia wartości*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4 (104), 2017, s. 15.

to, czego szukam: nadać tej jedności, już istniejącej, charakter hierarchiczny, – to znaczy jedną uznać za naczelną, a resztę jej podporządkować; – co się nie da podporządkować, eliminować, – odciąć. Oprócz hierarchii: wprowadzenie niesprzeczności, uniemożliwienie konfliktów wewnętrznych. [...] – Natomiast chodzi o dodanie jedności w pewnym sensie logicznej, – albo także p r a k t y c z n e j: pewnej jednokierunkowości działania, a raczej: [wszystkiego, co chciane, chęci także różnych, a nawet uczynków]⁶⁵.

Powyższy fragment ma jeszcze silniejsze konotacje ascetyczne, ponieważ odwołuje się do zmiany kierunku woli, to zaś, zdaniem Elzenberga, stanowi jedną ze szczytowych form ascezy. Jeżeli więc sama koncepcja „systemu” autora *Prób kontaktu* jest związana z systematycznym samoprzezwyciężaniem, to Elzenbergowska koncepcja ascezy stanowi fundamentalny element jego filozofii.

Konkludując, utworzenie systemu w znaczeniu uporządkowanego układu logicznie powiązanych twierdzeń było rzeczą ważną dla toruńskiego filozofa, ale cel ten był ostatecznie podporządkowany stworzeniu „systemu” w sensie spójnego stosunku do życia. „Intuicja p o d s t a w o w a i s y s t e m. »Płomień mam; pozostaje mi tylko dorobić do niego pochodnię«”⁶⁶. Elzenbergowi chodziło nie o zajmowanie jakiegokolwiek koherentnej postawy wobec świata, choćby była czysto konwencjonalna, lecz o postawę, która byłaby obiektywnie uzasadniona, miała przedmiotowe odniesienie i byłaby oparta na racjach. Obiektywnie uzasadniona postawa wymaga krytyki, nią zaś zajmuje się aksjologia formalna.

1.2.2. Wartość w znaczeniu perfekcyjnym

Wolniewicz wskazał trzy filary aksjologii swego nauczyciela:

Pierwszym było ostre rozróżnienie dwu pojęć wartości: „użytecznego” i „perfekcyjnego”. [...] Drugim filarem systemu było definicyjne sprzężenie pojęcia wartości perfekcyjnej z pojęciem powinności [...]. Trzecim filarem jest pojęcie powinności rozumiane jako „powinność bycia” i przeciwstawione „powinności czynu” w ten sposób, że ta ostatnia jest wtórna względem tamtej⁶⁷.

Szczególnie doniosły jest pierwszy filar. W wykładach toruńskich Elzenberg przedstawił słuchaczom pięć warunków, którym pojęcie wartości musi uczynić zadość, aby być pojęciem o charakterze *stricte* aksjologicznym. Wartość: 1) jest czymś, co przysługuje lub może przysługiwać niektórym przedmiotom; 2) bywa przedmiotem dodatnich reakcji człowieka oraz powinna nim być; 3) dostarcza dyrektyw postępowania – jeżeli przedmiot X jest wartościowy, a przedmiot Y wartościowy nie jest, to ludzie powinni tworzyć przedmioty bardziej podobne do X niż podobne do Y; 4) posiada odmiany: piękno i dobro;

⁶⁵ Idem, *Czytając Fernandez*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4 (104), 2017, s. 17.

⁶⁶ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 161 (28 VI 1924 r.).

⁶⁷ B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga...*, s. 76.

5) ma przeciwieństwa: brzydotę i zło⁶⁸. Elzenberg pominął *a limine* pojęcia wartości właściwe logice, matematyce i ekonomii.

Jest pewna grupa znaczeń terminu „wartość”, której polski aksjolog nadał nazwę „wartość w znaczeniu utylitarnym”. Wartościowe w znaczeniu utylitarnym jest wszystko, co: 1) zaspokaja potrzebę, 2) zaspokaja pożądanie, 3) daje przyjemność lub 4) „zwiększa istnienie”⁶⁹. Wartościowe w znaczeniu utylitarnym jest również wszystko, co pozwala uniknąć szkody, łagodzi lub usuwa przykrość *etc.* Żeby przedmiot był wartościowy w znaczeniu utylitarnym, nie jest wymagane, aby był pożądanym *hic et nunc* (wystarczy, że bywa pożądanym, niezależnie od osiągalności), a potrzeby nie muszą być uświadomione (jak w przypadku roślin, które potrzebują światła słonecznego). Elzenberg rozważał zagadnienie możliwości redukcji trzech spośród czterech odmian wartości w znaczeniu utylitarnym do jednej pozostałej. Kwestia pozostała otwarta, ale wedle filozofa najbardziej prawdopodobna i owocna wydaje się droga redukcji do kategorii potrzeby⁷⁰.

Wartość w znaczeniu utylitarnym jest z istoty względna⁷¹. Przedmiot wartościowy w znaczeniu utylitarnym jest zawsze wartościowy dla kogoś lub czegoś. Ten sam przedmiot, będący wartościowym w znaczeniu utylitarnym dla jednego człowieka, może takim nie być dla drugiego. Przedmiot X jest wartościowy w znaczeniu utylitarnym wtedy, gdy X posiada cechę lub cechy, które zaspokajają lub mogą zaspokajać potrzeby kogoś lub czegoś, zaspokajają pragnienie kogoś, dostarczają komuś przyjemności, bądź „zwiększają istnienie” kogoś lub czegoś. Wszelka własność zaspokajania potrzeb itp. jest własnością, którą przedmiot ma tylko w z g l ę d e m kogoś lub czegoś. Wartość w znaczeniu utylitarnym jest relacyjna, ponieważ jest ufundowana na cesze o d p o w i e d n i o ś c i, którą można rozumieć dwojako: albo jako odpowiedniość między naturą przedmiotu wartościowego w znaczeniu utylitarnym a czyimiś potrzebami lub pragnieniami (w tym sensie szklanka chłodnego napoju odpowiada potrzebie schłodzenia organizmu w upalny dzień), albo odpowiedniości „między tą samą naturą a [...] »naturą« jakiegoś innego przedmiotu. Tak np. władza ma wartość dla człowieka ambitnego, nauka dla technika i techniki samej, pożywienie dla każdej istoty żywej”⁷².

Istnieje pewna klasa sądów o wartości, które nie mają znaczenia utylitarnego. Sąd „duch jest więcej wart niż materia” nie oznacza, że ktoś bardziej potrzebuje ducha niż materii, lecz że duch jako taki jest czymś wyższym od materii. Wartość presuponowana w zdaniu jest wartością niedającą się zrelatywizować do potrzeb i pragnień podmiotu.

⁶⁸ H. Elzenberg, *Podstawowe pojęcia aksjologii...*, s. 204-205.

⁶⁹ Jako przykład „zwiększenia istnienia” Elzenberg wskazał na sytuację, w której „człowiek z warunków zacieśnionych i skrupowanych zostaje przeniesiony w warunki swobodniejsze i normalne (obfitość obcować z ludźmi inteligentnymi itp. ewentualnie władza)” – *ibidem*, s. 207, przyp. 16.

⁷⁰ U. Schrade, *Aksjologia formalna Elzenberga*, „Studia Filozoficzne”, nr 12 (253), 1986, s. 86-87.

⁷¹ H. Elzenberg, *Pojęcie wartości i powinności. Tekst żemłosławski*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 126.

⁷² Idem, *Pojęcie wartości perfekcyjnej. Fragment komunikatu „O pojęciach wartości i powinności”*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 97.

Porównawcza forma sądu nie zmienia bezwzględnego charakteru oceny: jeżeli twierdzi się, że jeden przedmiot brany w ogólności jest więcej wart od innego przedmiotu, to dlatego, że uchodzi za przedmiot posiadający jakąś wartość⁷³. To pozwala scharakteryzować ową wartość jako bezwzględną i autonomiczną. Taką wartość Elzenberg nazywał „wartością perfekcyjną”. Filozof zdecydował się na użycie przymiotnika „perfekcyjny”, ponieważ to słowo wyraża doskonałość, godność, szlachetność i szacowność oraz sugeruje, że dotyczy zajmowania „pewnego szczebla w hierarchii; hierarchii nieustanowionej; według jakiegoś swoistego punktu widzenia i ze względu na jakąś swoistą cechę, ale w hierarchii jak gdyby *par excellence*, niezależnej od względów i punktów widzenia, niestanowionej”⁷⁴.

Elzenbergowskie odróżnienie wartości w znaczeniu perfekcyjnym i utylitarnym jest pokrewne dystynkcjom pojęciowym Seneki Młodszeo (*dignitas* i *pretium*)⁷⁵, św. Anzelm z Canterbury (*bonum honestum* i *bonum utile*)⁷⁶ oraz Kanta (*Würde* i *Preis*)⁷⁷. Według Elzenberga wyraz „wartość” w znaczeniu perfekcyjnym i „wartość” w sensie utylitarnym to h o m o n i m y. Pierwszy z nich charakteryzuje przedmiot cenny *per se*, drugi zaś wiąże się z ocenami formułowanymi ze względu na potrzeby, interesy i pragnienia. Pojęcie wartości perfekcyjnej wiąże się z aspiracjami⁷⁸, a utylitarniej – z potrzebami⁷⁹. Wartość

⁷³ Idem, *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 128.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 129.

⁷⁵ Zob. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 2010, s. 246 (list LXXI).

⁷⁶ św. Anzelm z Canterbury, *Monologion*, [w:] idem, *Monologion, Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 15 (roz. 1.).

⁷⁷ Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 70-71 (77 – paginacja z pierwszego wydania z 1785 r.).

⁷⁸ Elzenberg odróżniał aspirację od pragnień i pożądań: a) „P r z e d m i o t aspiracji jest mniej określony niż przedmiot pożądania albo pragnienia”; b) „u r z e c z y w i s t n i e n i e aspiracji jest czymś bardziej nieokreślonym niż spełnienie pożądania albo pragnienia”; c) „aspiracja jest w pewnej mierze a n t y c y p a c j ą tego, do czego się aspiruje [...] w aspiracji p o c z u c i e b r a k u jest zepchnięte zupełnie na plan drugi; przytłumia je antycypacja”; d) „przy aspiracji mniej się wierzy w możliwość urzeczywistnienia p e ł n e g o”; e) „aspiracja płynie bardziej z całości duszy i wyraża potrzeby tej całości; pragnienie i pożądanie odpowiadają potrzebom bardziej jak gdyby »zlokalizowanym« (organicznym potrzebom takim a takim, albo poszczególnym, wyraźnie odgraniczonym instynktom” – H. Elzenberg, *Psychologica*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 4, 1987, s. 118.

⁷⁹ Schrade pisał, że ogólne pojęcie potrzeby nie może służyć wyodrębnieniu perfekcyjnego i utylitarnego pojęcia wartości, albowiem „można twierdzić, że wartości perfekcyjne także zaspokajają jakieś ludzkie potrzeby, np. potrzebę piękna, ładu moralnego, sensu życia, itp.” (U. Schrade, *Natura ludzka a wartości*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 34, 1989, s. 71). W związku z powyższym Schrade proponował rozróżnienie na potrzeby naturalne, charakteryzujące człowieka jako istotę podległą przyczynom biologicznym, psychologicznym i społecznym, oraz na potrzeby duchowe, charakteryzujące człowieka jako istotę autonomiczną i transcendującą porządek przyrodniczy. Mając na uwadze wyżej wymienioną dystynkcję, w niniejszej rozprawie przyjęto konwencję, iż w kontekście wartości w znaczeniu utylitarnym

perfekcyjna z uwagi na swój bezwzględny charakter stanowi „wartość prawdziwą, wartość *par excellence*”⁸⁰ i jest właściwym przedmiotem aksjologii. Dyscyplinę traktującą o wartości w znaczeniu utylitarnym autor *Kłopotu z istnieniem* nazwał „biotechniką teoretyczną”. Filozof nie przeczył, iż wyraz „wartość” bywa rozumiany w znaczeniu utylitarnym. Niemniej twierdził, że mamy do czynienia z pewnym znaczeniem wyrazu „wartość”, nie z jakąś odmianą wartości. „A więc nie tyle »wartość« utylitarna, ile »wartość w znaczeniu utylitarnym«”⁸¹. Ulrich Schrade zauważył, że:

Przydawka „utylitarna” w terminie „wartość utylitarna” ma zatem charakter modyfikujący, a właściwości logiczne takich przydawek są zasadniczo różne od właściwości zwykłych przydawek determinujących. Przydawki modyfikujące nie uszczegóławiają znaczenia rzeczownika, którym zostały przydane, lecz je zmieniają⁸².

Mamy zatem pojęcie „wartości utylitarnej”, ale biorąc rzecz najściślej, takich wartości nie ma.

Według Elzenberga pojęcie wartości w sensie utylitarnym nie może być fundamentalnym pojęciem aksjologii. Stany rzeczy będące przedmiotem pragnień lub potrzeb u jednego człowieka (np. gdy Iksiński pragnie o tej samej godzinie iść i do teatru, i do siłowni) lub u różnych ludzi (np. Iksiński i Igrekowski chcą wygrać wyścig, ale zwycięzcą może być tylko jeden z nich) bywają wzajemnie nieuzgadnialne, a nawet sprzeczne. Jeżeli jakaś potrzeba powinna być zaspokojona, to inna potrzeba – sprzeczna z pierwszą – powinna nie być zaspokojona. W takim razie z samej potrzeby lub pragnienia nie wynika powinność jej zaspokojenia. Dlatego nie można twierdzić „potrzebne, więc powinno być”, a wartość perfekcyjna przeważa *de iure* nad wartością w znaczeniu utylitarnym⁸³.

Zdaniem Elzenberga na definicję wartości w znaczeniu perfekcyjnym wskazuje pojęcie aprobaty. Aprobata wyraża wartość (*scil.* dodatnią wartość) aprobowanego przedmiotu, dezaprobata natomiast wyraża przeciwwartościowy charakter (*vel* ujemnie wartościowy) dezaprobowanego przedmiotu. Elzenberg rozumiał aprobatę i dezaprobatę w ten sposób, że sam sąd wartościujący dodatnio jest aprobatą, a sąd wartościujący ujemnie jest dezaprobatą. Aprobata i dezaprobata nie są uczuciami lub afektami towarzyszącymi sądowi o wartości czegoś. Pojęcie aprobaty wiąże się z uznaniem, uzasadnieniem, spełnianiem wymagań. Jeżeli więc przedmiot perfekcyjnie wartościowy spełnia jakieś wymagania, a wartość określono jako cechę autonomiczną i bezwzględną, to przedmiot wartościowy to przedmiot, który jest taki, jaki powinien być.

będzie używało się wyrazu „potrzeba” bez dodatkowych przydawek, a na określenie potrzeb duchowych będzie używane słowo „aspiracja”, zgodnie z Elzenbergowskimi zapiskami zatytułowanymi *Psychologica*.

⁸⁰ H. Elzenberg, *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 131.

⁸¹ Idem, *Wartość w znaczeniu utylitarnym*, „Etyka”, nr 24, 1988, s. 256.

⁸² U. Schrade, *Aksjologia formalna...*, s. 88.

⁸³ H. Elzenberg, *Pojęcie wartości perfekcyjnej...*, s. 99.

Tak brzmi Elzenbergowska definicja wartości perfekcyjnej, rozumiana przezeń jako definicja realna⁸⁴. Mówiąc, że pewien przedmiot „jest taki, jaki powinien być”, ma się na myśli przedmiot rozpatrywany w sposób uwzględniający wyłącznie jego własne cechy, abstrahując od relacji łączących go z innymi przedmiotami. Dlatego wyrażenia „taki, jaki powinien być” nie należy rozumieć jako warunek bądź środek do celu, jak np. w zdaniu: „Jeżeli teraz klimat jest taki, że istotnie umożliwia życie cywilizowane, to jest on [...] taki, jaki powinien być”⁸⁵. Wartościowe perfekcyjnie jest tylko to, co jest wartościowe *per se*, autotelicznie, ostatecznie. „Jest to wartość, którą przedmiot mógłby posiadać, choćby nie istniał na świecie żaden inny przedmiot wartościowy”⁸⁶.

Z ontologicznego punktu widzenia wartość jest faktem⁸⁷, który polega na tym, że dany przedmiot jest taki, jaki powinien być⁸⁸. Przedmiot jest wartościowy wtedy, gdy przedmiot jest taki a taki oraz gdy powinien być taki a taki. O wartości stanowi takózsamość faktycznego i powinnego stanu rzeczy danego przedmiotu. Sąd o wartości *X* jest równoważny koniunkcji dwóch sądów: „*X* jest (faktycznie, rzeczywiście) takie a takie” oraz „*X* powinno być takie a takie”⁸⁹. Zdaniem Elzenberga przedmioty *sensu strictiore* mogą się zmieniać i zachowywać tożsamość. Z kolei „stan rzeczy d o k ł a d n i e o k r e ś l o n y – np. »temperatura w tym pokoju wynosi 15°C« – nie może się zmienić ani o włos, nie przestając być t y m stanem rzeczy i nie stając się innym”⁹⁰. Jeżeli stany rzeczy⁹¹ nie mogą posiadać cech, *eo ipso* nie mogą posiadać cech czyniących je takimi, jakimi powinny być. Stąd, ściśle rzecz biorąc, stany rzeczy nie mogą być wartościowe.

Wartość nie jest cechą *sensu stricto*, ale z pojęciem wartości związane jest pojęcie cechy wartościotwórczej. Przedmiot wartościowy *ex definitione* to przedmiot, który jest taki, jaki powinien być. Oznacza to, że przedmiot wartościowy posiada cechy, które posiadać powinien. W takim razie, jeżeli jakieś przedmioty są wartościowe, to są cechy,

⁸⁴ A. Lorczyk, *Miedzy powinnością bycia...*, s. 79.

⁸⁵ H. Elzenberg, *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 136.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 138.

⁸⁷ Idem, *Konstrukcja pojęcia wartości...*, s. 92-93. Jeżeli fakt jest to realnie istniejący stan rzeczy, który może nie istnieć (nie jest konieczny), to „[p]rzedmiotem trafnej oceny może być tylko stan rzeczy przypadkowy, nigdy konieczny” – B. Wolniewicz, *Mysł Elzenberga...*, s. 81. Elzenberg nazywał faktem „taki stan rzeczy, który jest doświadczalnie stwierdzalny i indywidualny (»koło daje się wpisać w kwadrat«, »wartość jest cechą przedmiotów«: to byłby stan rzeczy, nie fakty)” – H. Elzenberg, *Aksjologiczne pojęcie sensu...*, s. 181, przyp. 7.

⁸⁸ Traktowanie wartości jako faktu jest uproszczeniem, bo wartościowe bywają również przedmioty nieistniejące (np. dziesięciu sprawiedliwych w Sodomie i Gomorze). „A więc i »realizacja« cechy [wartościotwórczej – dop. A. P.] nie powinna być rozumiana jako realizacja faktyczna! W moich rozumowaniach ciągle się płącze myśl o tej faktyczności!” – idem, *Podstawowe pojęcia aksjologii...*, s. 232.

⁸⁹ Idem, *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 142. Wolniewicz jako pierwszy podjął próbę formalizacji aksjologii Elzenberga. Zob. B. Wolniewicz, *Mysł Elzenberga...*, s. 80-93.

⁹⁰ H. Elzenberg, *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 143.

⁹¹ Według Elzenberga: „Stanem rzeczy byłoby wszystko to, co jest przedmiotem sądu (obiektywem); wszelkie »to, że...«, »jest tak a tak« – idem, *Aksjologiczne pojęcie...*, s. 181, przyp. 7.

które nadają wartość przedmiotom poprzez sposób, w jaki im przysługują. Takie cechy Elzenberg nazywał cechami wartościotwórczymi (*resp.* wartościodajnymi). Cecha wartościotwórcza to „cecha, której posiadanie przez przedmiot stanowi o jego wartości. [...] Jest to cecha, której realizowanie jest celem ostatecznym”⁹². W takim razie definicyjne twierdzenie „*X* jest wartościowe = *X* jest takie a takie oraz *X* powinno być takie a takie” można zastąpić równoważnym sformułowaniem „*X* jest wartościowe = *X* posiada cechę *c* oraz *X* powinno posiadać *c*”. Powyższe sformułowanie stanowi uproszczenie, ponieważ przedmioty mogą być wartościowe częściowo (np. *X* posiada cechę *b*, a powinien posiadać *a*, *b*, *c*) lub wartościowe w różnym stopniu (np. *X* i *Y* posiadają cechy *a*, *b*, *c* i powinny posiadać *a*, *b*, *c*, lecz *Y* posiada *a*, *b*, *c* w stopniu wyższym niż *X*). Tak czy owak posiadanie cech wartościotwórczych w określony sposób przez dany przedmiot decyduje o tym, że dany przedmiot jest wartościowy. „Cecha powinna, czyli wartościotwórcza, jest tym samym co [...] nazwiemy przedmiotowym k r y t e r i u m wartości”⁹³. Nie ma cech wartościotwórczych „w ogóle”, ponieważ co innego sprawia, że sędzia jest wartościowym sędzią, a co innego sprawia, że symfonia jest wartościowa.

1.2.3. Powinność w znaczeniu deontologicznym

Powinność charakteryzująca wartość jest powinnością bycia takim a takim (*Soseinsollen*). Zdaniem autora *Kłopotu z istnieniem* powinność czynu (*Tunsollen*) jest pochodna względem *Soseinsollen*, ponieważ jeśli *X* powinno być takie a takie, to człowiek powinien postępować w taki sposób, aby uczynić *X* takim a takim. Elzenberg podkreślał, że powinność nie stosuje się wyłącznie do sprawców rozumnych. Zdania o powinności posiadają autonomiczny i nieredukowalny sens. Zdanie „świat powinien być inaczej urządzony niż jest” można traktować jako równo w a ż n e z „Pan Bóg powinien go być urządzić inaczej”, jednakże nie jest r ó w n o z n a c z n e, gdyż zdanie „świat powinien być inaczej urządzony niż jest” może w pełni sensownie powiedzieć także ateista⁹⁴. Powinność stosująca się do przedmiotów w a r u n k u j e powinności (potencjalnych) sprawców: „jeśli władze kolejowe »powinny« starać się o przychodzenie pociągów na czas, to widocznie d l a t e g o, że pociągi powinny przychodzić na czas: powinność władz kolejowych w y n i k a z powinności pociągów i nie byłoby pierwszej bez drugiej”⁹⁵. Z tego powodu nie można zredukować powinności w ogóle (*Sollen*) do powinności czynu (*Tunsollen*), a tym bardziej sprowadzić do obowiązku (*Pflicht*).

Elzenberg wskazał znaczenia terminu „powinność”, które nie są adekwatne do scharacteryzowania treści pojęcia wartości perfekcyjnej. „Powinny” nie znaczy „taki, jaki

⁹² Idem, *Konstrukcja pojęcia wartości...*, s. 92.

⁹³ Idem, *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 140.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 145.

⁹⁵ *Ibidem*.

(mocno, zdecydowanie) chce” ani „taki, jaki (mocno, zdecydowanie) ktoś chce”, ponieważ wiele przedmiotów jest wartościowych niezależnie od czyjegokolwiek postanowienia. „Powinność” w znaczeniu deontologiczno-aksjologicznym nie jest również „powinnością” w sensie stwierdzania prawdopodobieństwa (np. „Jutro powinno padać”) czy wskazywania istotowych cech przedmiotów (np. „Dromader powinien mieć jeden garb”). Cechy nadające wartość „to cechy nie należące do natury konstytutywnej przedmiotu”⁹⁶. Skoro wartość jest faktem, który – według analizy Wolniewicza – zachodzi, ale mógłby nie zachodzić, to cechy nadające przedmiotowi wartość mogą mu przysługiwać lub nie. Wszyscy sędziowie powinni być sprawiedliwi, ale niektórzy sędziowie są sprawiedliwi, a niektórzy nie są. „Powinność” nie jest ponadto tożsama z nakazem, rozkazem, żądaniem, prośbą, życzeniem lub czymkolwiek pokrewnym. Sensownie wzywać do spełnienia określonego czynu można wyłącznie świadomych sprawców, powinność zaś stosuje się również do przedmiotów. Ponadto nawet po usłyszeniu nakazu można sensownie pytać, czy p o w i n n o się go wykonać, stąd niepodobna dokonać „imperatywistycznej” redukcji powinności⁹⁷. Należy również odrzucić „uzasadnieniową” (intelektualistyczną) interpretację powinności, według której sąd „ludzie powinni być uczciwi” z n a c z y „istnieje rozumna racja, by ludzie byli uczciwi”. Elzenberg twierdził, że rozumna racja wy n i k a z powinności. „Powinność d o s t a r c z a uzasadnienia”⁹⁸, ale jest czymś innym niż uzasadnienie. Aksjologiczne znaczenie powinności nie jest również znaczeniem warunkowo-utilitytarnym (instrumentalnym), jak w zdaniu „nóż powinien być ostry” (w domyśle: ponieważ tępym nożem nie da się pokroić chleba), gdyż wartość perfekcyjna jest bezwzględna i autoteliczna.

Poszukiwane znaczenie „powinności” ma charakter deontologiczny, ponieważ wartość wskazuje dyrektywy postępowania i je uzasadnia. Wartość jest definicyjnie sprzężona z powinnością deontologiczną. Elzenberg podkreślał, że można nadawać warunkowo-utilitytarne znaczenie zdaniom o powinności złodziei i tyranów: „złodziej powinien być sprytny”, żeby nie dał się złapać, a „tyran powinien być okrutny”, żeby zachować władzę. Jednakże:

Naturalnie używa się „powinien” tylko tam, gdzie możemy jako tako a p r o b o w a ć podmiot i cechę. Dlaczego? Bo użycie zwrotu „powinien” o sprycie złodzieja lub o okrucieństwie tyrana klóci się z jakimś innym, silnie obecnym w naszej świadomości, znaczeniem tego zwrotu, który nie jest żadnym ze znaczeń obecnych poprzednio (i to jest właśnie znaczenie deontologiczne). W tym silnie narzucającym się tu znaczeniu złodziej n i e p o w i n i e n być sprytny, bo „lepiej”, żeby złodzieja złapano, i tyran n i e p o w i n i e n być okrutny, bo, po pierwsze, lepiej, żeby go obalono, po drugie, nikt nie powinien być okrutny⁹⁹.

⁹⁶ A. Lorczyk, *Miejsce pojęcia prawdy w Elzenberga teorii wartości*, [w:] J. Hawranek, M. Magdziak (red.), *Prawda, logika, wartości*, Wrocław 1998, s. 66, *Logika* t. 18.

⁹⁷ Zob. H. Elzenberg, *Powinność i rozkaz*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 23-28.

⁹⁸ Idem, *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 160.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 154.

Elzenberg rozważał kwestię, czy deontologiczne znaczenie powinności jest redukowalne do znaczenia utylitarno-warunkowego, gdyż zdanie typu „ludzie powinni być uczciwi” można rozumieć jako „ludzie powinni być uczciwi, bo uczciwość stanowi gwarancję bezpieczeństwa interesów”. Autor *Kłopotu z istnieniem* wskazuje zdanie „wszystkie moje potrzeby i pożądania powinny być zaspokojone i wszystkie moje możliwe przyjemności zaktualizowane”¹⁰⁰ jako przykład zdania, którego znaczenie nie może zostać zredukowane do sensu warunkowo-uitylitarnego. W tym przypadku słowo „powinien” nie może znaczyć „dlatego..., bo...” lub coś zbliżonego, gdyż otrzymalibyśmy tautologię: wszystkie moje potrzeby powinny być zaspokojone, aby wszystkie moje potrzeby były zaspokojone. Mając ten przykład deontologiczno-aksjologicznego sposobu rozumienia powinności, Elzenberg sformułował inne przykłady: „Żadna istota czująca nie powinna cierpieć», [...] »każdy człowiek powinien mieć potrzebę wiedzy bezinteresownej, powinien dążyć do doskonałości, być rozumny», »życie ludzkie powinno być cywilizowane»”¹⁰¹. Autor *Prób kontaktu* podkreślał, że w przypadku wyżej wymienionych sądów „przy zdecydowanej woli, m o ż n a, by chcieć zastosować i interpretację utylitarną, ale gdzie nie jest ona naturalna”¹⁰², ponieważ główny i spontanicznie narzucający się sposób ich rozumienia jest niezależny od jakichkolwiek i czyichkolwiek potrzeb, pragnień i interesów.

Związek powinności z wolą jest dany, ponieważ powinność dostarcza dyrektyw postępowania. „Ilekróć stwierdzam, że powinno być tak a tak i stwierdzam jednocześnie, że realizacja tego stanu rzeczy jest zależna od mojej woli, to odczuwam pewien nacisk, siłę popychającą mnie do tego, bym się starał »powinny« stan rzeczy zrealizować”¹⁰³. Rozważając woluntarystyczną interpretację „powinności”, filozof twierdził, że wolą, o której mowa, nie może być ani jego własna wola jednostkowa („X powinno...” ≠ „ja chcę, żeby X...”), ani zbiorowa wola wszystkich jednostek („X powinno...” ≠ „wszyscy chcą, żeby X...”). Chcenia poszczególnych woli empirycznych mogą być sprzeczne, co oznacza, że z samego faktu, że taka wola czegoś chce, nie wynika, że owo coś jest powinno w znaczeniu aksjologicznym. Można również chcieć czegoś i jednocześnie twierdzić, że owo coś powinno być inne, niż jest – i *vice versa*. Jak zauważył Wolniewicz, aksjologia Elzenberga zakłada, iż „powinności bytu nie mogą ze sobą kolidować”¹⁰⁴.

Autor *Prób kontaktu* rozważał, czy wyraz „powinien” znaczy „ktoś inny ode mnie chce”, przy czym chodziłoby o wolę określoną i uprzywilejowaną. Do charakterystyki pojęcia powinności Elzenberg skonstruował pojęcie woli metempirycznej. W tej interpretacji „X powinno...” znaczy tyle, co „X jest chciane przez wolę metempiryczną”, *resp.* „chcę X wolą metempiryczną”. Chcenie woli metempirycznej to „chcenie wolne, niezależne, autonomiczne (niezeterminowane przez naturę, tzn. niezależne od skłonności),

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 155.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 162.

¹⁰⁴ B. Wolniewicz, *Mysł Elzenberga...*, s. 82.

bez motywu, czyste *sic volo*, wola czysta. I niezmiennie: stąd niemożliwość dwóch chcień sprzecznych u tego samego sprawcy, w dwóch różnych chwilach”¹⁰⁵. Wola metempiryczna jest ponadczasowa, rozumna (tj. zdeterminowana wyłącznie rozumnymi racjami), bezstronna i bezinteresowna. Zachodzi analogia między Elzenbergowską koncepcją woli metempirycznej a Ja transcendentalnym.

Zarówno Ja transcendentalne, jak i wola autonomiczna są niezależne od ja empirycznego, jak i od woli konkretnej, jednostkowej. Mają gwarantować pewność poznania czy słuszność decyzji woli, będąc zarazem w jakiś sposób dostępne dla konkretnego podmiotu czy to poznania, czy woli, oczywiście za pomocą pewnych procedur, pozwalających się znaleźć konkretnemu ja empirycznemu w sytuacji ja transcendentalnego, a także woli heteronomicznej w sytuacji woli autonomicznej¹⁰⁶.

Przy dociekaniu jaki stan rzeczy jest powinien, stanowisko woli metempirycznej jest lepiej uzasadnione od stanowiska woli empirycznej, albowiem pierwsza jest bezstronna i nie ulega determinacjom ubocznym przy formułowaniu ocen. Nieistnienie woli metempirycznej nie stanowi zarzutu wobec koncepcji Elzenberga, ponieważ wola metempiryczna jest konstrukcją służącą w y r a ż e n i u treści pojęcia powinności oraz scharakteryzowaniu stosunku między powinnością a wolą. „Ostatecznie odrzucamy wszystkie interpretacje woluntarystyczne. Jedyne zwiążek między powinnością a wolą polega na tym, że powinność przedstawiamy sobie jako dostarczającą motywów dla woli. (Tylko p r z e d s t a w i a m y sobie, bo nie jest pewne, czy ich faktycznie dostarcza)”¹⁰⁷.

¹⁰⁵ H. Elzenberg, *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 165.

¹⁰⁶ A. Lorczyk, *O nadwartości...*, s. 112-113.

¹⁰⁷ H. Elzenberg, *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 168.

Pesymizm, autocentryzm, natura ludzka

2.1. Pesymizm i jego odmiany

2.1.1. Konstytutywny charakter i rola pesymizmu w filozofii Elzenberga

Obecność pesymizmu i jego rola stanowią jedną z najistotniejszych kwestii w kontekście rekonstrukcji antropologii filozoficznej autora *Kłopotu z istnieniem*. Wpierw wyjaśnienia domaga się samo pojęcie pesymizmu i jego odmian, ponieważ dopiero wtedy można analizować znaczenie pesymizmu w obrębie całej filozofii Elzenberga.

Słowo „pesymizm” wywodzi się od łac. *pessimus*, czyli „najgorszy”, *resp.* „to, co najgorsze”. Zazwyczaj pesymizm jest definiowany jako pewna postawa, predyspozycja psychiczna lub rodzaj światopoglądu. Pierwotne ujęcie pojęcia pesymizmu przez Elzenberga wymykało się powyższym kategoriom – pesymizm jest sposobem *o c e n i a n i a*.

Pesymizm jest rodzajem wartościowania, jest sądem o wartości na równi z sądem etycznym lub estetycznym. Sądem etycznym atoli nie jest, ponieważ jest sądem o *ś w i e c i e*, który sądom etycznym nie podlega. Estetycznym też nie jest, ponieważ sąd estetyczny o świecie wypada dodatnio. Jest zatem sądem o wartości zupełnie ogólnym. [...] Sąd pesymistyczny jest sądem ujemnym o wartości *i ż y c i a i ś w i a t a*, sądem, który jednemu i drugiemu wartości odmawia, który twierdzi, że wartości absolutnej niema, z czego automatycznie, nie jako sentymentalny wykrzyknik, ale jako matematyczne ściśle następstwo wynika pewnik, że „nie warto żyć”¹.

Do tak rozumianego pesymizmu odwołują się różni badacze dorobku filozofa, np. Wallis lub Tomasz Mazur². Czy owo rozumienie można rozszerzyć na całą filozofię Elzenberga?

Wydaje się, że nie. Cytowany fragment znajduje się w zapisie zatytułowanej *O pesymistycznym poglądzie* i jest opatrzony datą „1910”. W 1959 r. Elzenberg dwukrotnie podkreślił „1910” i poniżej napisał: „Ultra-młodzieńcze; pewnie głupie? nie mam czasu i cierpliwości kontrolować”³. Najistotniejsze jednak jest to, że w cytowanej notce ocena

¹ H. Elzenberg, *Księga tragizmu*, [w:] MHE 43, k. 9 v.

² T. Mazur, *Zbawienie przez filozofię. Interpretacja twórczości Henryka Elzenberga*, Warszawa 2004, s. 112.

³ H. Elzenberg, *Księga tragizmu...*, k. 7 r.

pesymistyczna stanowi coś odrębnego od oceny etycznej i estetycznej. Zgodnie z późniejszymi koncepcjami Elzenberga, jedynymi modyfikacjami wartości perfekcyjnej jest piękno i dobro, którym odpowiadają oceny estetyczne i etyczne. Nie ma miejsca na jakieś *modi* wartości odpowiadające ocenie pesymistycznej. Ponadto z treści notatki wynika, że ocena etyczna różni się od estetycznej, ponieważ świat nie podlega ocenie etycznej. Wydaje się to nieaktualne w świetle „tekstu żemłosławskiego”, w którym filozof rozważał zdanie „świat powinien być inaczej urządzony niż jest” oraz w świetle rozprawy *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*, w której filozof pisał: „Można [...] wątpić, czy wszystkie przedmioty wartościowe mogą być kontemplowane; natomiast chcieć, by jakiś przedmiot był takim, jakim powinien być, mogę zawsze, chociaż nie zawsze mogę czynnie do tego dążyć”⁴. Wynika stąd, że istocie rozumnej i obdarzonej wolą każdy przedmiot wartościowy może być dany jako dobry, co oznacza, że świat podlega ocenie etycznej. Inna niezgodność polega na tym, że w filozofii Elzenberga obecne są różne rodzaje pesymizmów, w tym między innymi pesymizm względem państwa lub człowieka jako takiego. Jeżeli więc ocena pesymistyczna jest oceną „i życia, i świata”, to nie może być np. pesymizmu antropologicznego, a filozof wyraźnie mówi o pesymistycznej ocenie człowieka jako o czymś odrębnym.

Pewne trudności sprawia również zrozumienie, na czym miałoby polegać przewyższanie pesymizmu, skoro pesymizm jest oceną i to, zdaniem Elzenberga, trafną. To atoli wydaje się najmniejszym problemem, ponieważ przez „przewyższanie pesymizmu” można rozumieć przewyższanie nie samej oceny, co skutków pełnego uświadomienia sobie tejże oceny. Na karcie zatytułowanej *Pesymizm, jego przemiany i przewyższenia*, pod datą 22 V 1917 r. czytamy: „Nie maskować i nie tuszować tragizmu i pęknięcia świata, – i gwałtem przekonywać, że to nie tak znowu okropne – ale wydobywać i uwydatniać, to jest duma i chwała człowieka, i jeśli coś jest wartością życia, to to”⁵. Na tej samej stronie, pod datą 15 VIII 1918 r. czytamy, że posiadanie złudzeń co do życia nie jest żadną sztuką, ale sztuką jest żyć bez złudzeń, a jeszcze większą sztuką jest żyć i kochać piękno p o m i m o braku złudzeń. Jasno więc widać, że w przewyższaniu pesymizmu tym, co przewyżczone *sensu stricto* nie jest s a m a ocena. Wyżej scharakteryzowane przewyższanie pesymizmu było stałym motywem w filozofii Elzenberga aż do jego śmierci.

Trudno określić, czym jest pesymizm według Elzenberga, choć z pewnością można stwierdzić, że odróżniał go od przesiąkniętego lękiem i goryczą czarnowidztwa. W zapisie z 2 X 1912 r. czytamy: „Pesymizm i pogodność, jakem to już dawno [*sic!* – A. P.] zauważył, idą w parze”⁶. Pogląd ten był stały w filozofii Elzenberga, o czym świadczy notatka późniejsza o trzydzieści lat, w której czytamy, że pogląd pesymistyczny stanowi źródło pocieszenia: „Poczucie pokrzywdzenia osobistego, nieodwołalnej, złośliwej,

⁴ Idem, *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*, [w:] idem, *Pisma estetyczne*, Lublin 1999, s. 20.

⁵ Idem, *Księga tragizmu...*, k. 16 r.

⁶ Ibidem, k. 4 r.

»metafizycznej« przegranej na loterii bytu, zanika; podlegam p r a w u. I spokojna, kontemplacyjna melancholia zadumy nad prawem tłumi ból osobisty»⁷.

Zamykając kwestię istoty pesymizmu w ujęciu Elzenberga, należy stwierdzić, że wprawdzie teza, iż jest to sposób wartościowania, w świetle późniejszych tekstów jawi się jako zdezaktualizowana, ale wydaje się, że właśnie ujemna ocena czegoś stanowi ważny element pesymizmu. Pesymizm filozoficzny Elzenberga nie jest oceną (jest raczej poglądem, stanowiskiem), ale jego rdzeniem pozostaje ujemna ocena. Skupianie uwagi na momencie ujemnego wartościowania było stałym motywem w pesymizmie polskiego aksjologa, ale koncepcja, według której ujemna ocena stanowi istotę pesymizmu, straciła na aktualności.

Pesymizm w obrębie filozofii autora *Kłopotu z istnieniem* odgrywał rolę konstytutywną, ponieważ ujemna ocena rzeczywistości stanowi oś myśli Elzenberga. Pesymizm warunkował jego myśl filozoficzną oraz wytyczał jej rozwój. Elzenbergowski obraz świata w ogólności można określić jako pesymistyczny. »Małe anti-Hegelianum. »Wszystko co rzeczywiste jest bezsensowne, a wszystko co sensowne – nierzeczywiste«⁸. Pesymizm jest tematem rozważań autora *Kłopotu z istnieniem*, ale stanowi przede wszystkim »n e r w« w jego refleksji, gdyż pesymizm odgrywał rolę bodźca do filozoficznych dociekań i problematyzowania określonych zagadnień. Stąd Elzenberga można nazwać »f i l o z o f e m p e s y m i z m u« w tym sensie, w którym Nikołaj Bierdiajew określił swoją filozofię jako filozofię wolności, tzn. jako »filozofię czegoś«, a nie »filozofię o czymś»⁹.

Całokształt filozofii autora *Kłopotu z istnieniem* można ująć – za Mirosławem Tylem – jako próbę »przewyciężenia pesymistycznej postawy wobec świata»¹⁰. Elzenberg już 1913 r. pisał o przewyciężaniu pesymizmu, że to »sprawa, która i mnie leży na sercu»¹¹. Leżała mu na sercu przez całe życie. W *Odpowiedzi na ankietę „Znaku”* czytamy, że pesymizm stał się punktem »wyjścia dla nieskończonych prac i wysiłków, by pesymizm czy to przewyciężyć, czy to włączyć go w swą własną substancję, odbierając mu jad i złowrogość»¹². Świadectwem kształtowania się pesymizmu oraz koncepcji jego przewyciężenia jest *Księga tragizmu*. Zawarte tam zapiski »nie zostały rozwinięte w planowane dzieło, ale zawarte w nich myśli wyznaczyły niewątpliwie późniejsze drogi poszukiwań»¹³. To właśnie w cytowanej *Księdze tragizmu* pesymizm został s t e m a t y z o w a n y jako przedmiot rozważań oraz jako p r o b l e m.

W świetle relacji Elzenberga o początkach swojego filozofowania, »przewyciężanie» wydaje się wyrazem najadekwatniejszym do określenia stosunku filozofa do pesymizmu.

⁷ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 294 (30 V 1942 r.). Zob. także: *ibidem*, s. 383-384 (3 I 1953 r.).

⁸ *Ibidem*, s. 364 (28 IV 1951 r.).

⁹ Zob. M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, przeł. E. Matuszczyk, Białystok 1995, s. 1.

¹⁰ M. Tyl, *Pesymizm, konserwatyzm, wartości. O filozofii Henryka Elzenberga*, Katowice 2001, s. 9.

¹¹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 85 (29 XI 1913 r.).

¹² Idem, *Odpowiedź na ankietę „Znaku”*, [w:] idem, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 267, *Pisma* t. 1.

¹³ L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999, s. 226.

Nie chodziło o podważenie przekonań, które czynią obraz świata pesymistycznym, lecz o niezależne wypracowanie sensu życia na przekór światu, który sensu jest pozbawiony oraz jest mu nieprzyjazny. Ascetyzm pozwalał sens własnego życia wypracować i z niego bezsensowność świata.

Pesymizm kierował wyborem tematu dysertacji doktorskiej i habilitacyjnej Elzenberga oraz sprawiał, że poszczególni myśliciele go inspirowali. W pracy doktorskiej filozof omawiał motywy w pismach Leconte de Lisle'a dotyczące poczucia przemijalności wszechrzeczy, atmosfery tragizmu oraz spoglądania człowieka w bezgraniczną nicość. Są to wątki bliskie samemu Elzenbergowi. Filozofowi bliski był również duch *Rozmyślań* Marka Aureliusza, który określał jako pełen wrażliwości, melancholii i patosu rezygnacji. Pisał wprost o „smutku etyki Marka” i dodawał, że określenie „optymizmu” autora *Rozmyślań* jako „wmówionego” jest „wcale trafne i dobre”¹⁴. Polski filozof wysoko cenił filozofię Friedricha Nietzschego¹⁵. Autor *Ecce homo* wpłynął na pesymizm Elzenberga poprzez krytykę zastanej kultury, krytykę scjentyzmu, ujemną ocenę pospolitego myślenia wyłącznie w kategoriach utylitarystycznych, dostrzeganie w naturze ludzkiej skłonności do zafałszowania rzeczywistych motywów postępowania, obraz zmagania szlachetnej jednostki z masą społeczną oraz – przede wszystkim – tragiczną wizję świata, w której człowiek próbuje nadać sens i porządek bezsensownemu chaosowi.

Pesymizm kształtował drogę refleksji Elzenberga z zakresu filozofii wartości. Jego zainteresowania miały charakter pozytywny, ponieważ pobudką jego dociekań było „umiłowanie tego co jest”¹⁶. W ocenie samego Elzenberga źródła jego filozofowania nie mają charakteru negatywno-egzystencjalnego, ponieważ biorą się z jego aspiracji. „Moja filozofia jest w zasadzie nie odpowiedzią na żadne klęski, ale sformułowaniem tych aspiracji: pesymistyczny w niej element wynika z ich niezaspokojenia, ale one istnieją i są czymś niezależnym od zaspokojenia czy niezaspokojenia, i filozofia, w zasadzie, daje ich obraz: a więc obraz czegoś pozytywnego, – treść jej rdzenna jest pozytywna”¹⁷.

O doniosłej roli pesymizmu w filozofii Elzenberga nie świadczą wyłącznie wiadomości biograficzno-osobowościowe o nim samym. Mazur w jednym z rozdziałów swej rozprawy rozważał „pesymizm albo raczej pesymizm autora *Kłopotu z istnieniem*”¹⁸, co jest bardzo trafnym dookreśleniem. Wielość poszczególnych pesymizmów czyni Elzenbergowską ogólną pesymistyczną ocenę rzeczywistości głębszą i bardziej wielowymiarową. Należy przyjrzeć się odmianom pesymizmu w filozofii Elzenberga i ustalić, która z nich odgrywa fundamentalną rolę.

¹⁴ H. Elzenberg, *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, [w:] idem, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 174, przyp. 31, Pisma t. 3.

¹⁵ Idem, *Odpowiedź na ankietę „Znaku”...*, s. 268.

¹⁶ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 63 (15 VI 1912 r.).

¹⁷ Idem, *Z książki: Richard B. Brandt. „The Philosophy of Schleiermacher”*, [w:] idem, *Z historii filozofii...*, s. 430.

¹⁸ T. Mazur, *Zbawienie przez filozofię...*, s. 112. Roz. A. P.

2.1.2. Odmiany pesymizmu w myśli Elzenberga

Należy odróżnić sześć odmian pesymizmu (*resp.* sześć pesymizmów) obecnych w filozofii autora *Kłopotu z istnieniem*: pesymizm samotniczy, antropologiczny, państwowy, społeczny, dziejowy i kosmologiczny¹⁹. Poszczególne pesymizmy zostały uszeregowane według rosnącej ogólności zakresu przedmiotowego pesymistycznej oceny: od człowieka rozpatrywanego jako jednostka, przez człowieka jako takiego (ujmowanego w jego naturze), państwo, społeczeństwo (grupy ludzkie rozpatrywane synchronicznie), dzieje (grupy ludzkie ujmowane diachronicznie), aż po kosmos.

W literaturze przedmiotu najczęściej wskazuje się cztery odmiany pesymizmu: pesymizm samotniczy („samotność ontyczna”), antropologiczny, historiozoficzny (dziejowy) oraz kosmologiczny²⁰. Wydaje się, że odróżnianie pesymizmu wobec człowieka jako takiego od tego wobec społeczności ludzkich jest niezbędne. Jakkolwiek można przekonująco argumentować za twierdzeniem, że pesymizm co do społeczeństwa opiera się w istocie na pesymizmie antropologicznym, to nie można twierdzić, że pierwsza odmiana pesymizmu redukuje się do drugiej. Zarówno Elzenbergowska ocena człowieka jako takiego, jak i ocena społeczeństwa jako takiego mają charakter ujemny. Niemniej niepodobna utożsamić pesymizm antropologiczny oraz pesymizm społeczny, ponieważ obydwa mają różny przedmiot oceny. Przedmiotem oceny pesymizmu antropologicznego jest człowiek jako człowiek, człowiek rozpatrywany w jego naturze, przedmiotem pesymizmu społecznego jest natomiast społeczeństwo jako takie. Człowiek, rozpatrywany jako istota społeczna, manifestuje cechy wcześniej nieobecne (lub obecne w mniejszym stopniu) niż człowiek ujmowany sam w sobie, we własnej naturze. Warto podkreślić, że pesymizm społeczny w myśli Elzenberga miał skrajniejszy charakter niż pesymizm antropologiczny.

Należy odróżnić pesymizm wobec państwa od pesymizmu wobec społeczeństwa. Powody są trojakie. *Primo*: oba pesymizmy są przedmiotowo różne: w pierwszym z nich przedmiotem oceny jest to państwo jako takie, w drugim – społeczeństwo jako takie. *Secundo*: Elzenbergowska ocena społeczeństwa była od początku skrajnie ujemna, natomiast ocena państwa pierwotnie była dodatnia. *Tertio*: Elzenberg w *Sprawach zbiorowości ludzkiej...* odrębnie rozpatrywał ujemną ocenę państwa, ujemną ocenę społeczeństwa, ujemną ocenę dziejów i ujemną ocenę człowieka jako takiego.

¹⁹ Dla łatwości wywodu zachowano przyjęte wśród badaczy myśli Elzenberga wymienione nazwy odmian pesymizmu, jakkolwiek ich nazwy odnoszą się do różnych poziomów przedmiotowych (np. dziejowy a historiozoficzny, społeczny a socjologiczny).

²⁰ Zob. T. Mazur, *Zbawienie przez filozofię...*

2.1.3.1. Pesymizm samotniczy

W *Kłopotcie z istnieniem* znajduje się notatka wyrażająca poczucie samotności:

Lacus, in quem vita defluit. Nie dla „lutni”, nie dla „imienia”, ale dla samego ś w i a t a swojego nie zostawię żadnego dziedzica. Z żadną duszą nie mam świata wspólnego; z żadną duszą nie jest mi wspólne to co rozjaśnia mi drogę, to z czego biorę polot i życie. I daremnie jest dusz takich szukać: na pięknie, na urokach przeżycia, na grze zwiewnych, wieloznacznych symboli nie oprzemy nigdy żadnej wspólnoty. W żadnej bratniej mi świadomości nic z tego, co ukochałem, nie będzie się odbijało jak w mojej, nie dostąpi życia nowego w miejsce tego, które straci wraz ze mną. Nie tylko ja jestem samotny, ale i mój świat jest samotny wśród niezmierzonej ilości światów rozdzielonych nieprzekraczalnym absolutem i n o ś c i wzajemnej. To jest ta melancholia ogromna, ten ocean smutku rozlany nad oceanem piękności, to co sprawia, że nie można umrzeć radośnie²¹.

Przedmiot pesymizmu samotniczego stanowi samotność o charakterze egzystencjalnym²². Poczucie samotności, będącej przedmiotem oceny ujemnej, wyraża tęsknota za intymnością oraz za możliwością dzielenia intymnych przeżyć z innymi ludźmi²³. Stąd Elzenberg w wyżej cytowanym aforyzmie pisał, że nie tylko on jest samotny, ale i „jego świat”, czyli to, „czym żyje”, to, co dla niego jest najważniejsze. Przez swój egzystencjalny charakter pesymizm samotniczy nie odnosi się do konkretnego faktu osamotnienia i braku towarzystwa. Samotność rozumiana jako fakt społeczny (*vel* osamotnienie) realizuje się na innej płaszczyźnie niż samotność egzystencjalna. Samotność społeczna jest w zasadzie niezależna od samotności egzystencjalnej, jakkolwiek bywają zbieżne.

Samotność stanowiąca o odmianie jednego z pesymizmów Elzenberga ma charakter egzystencjalny, ponieważ nie jest partykularnym stanem psychicznym, lecz jest powiązana z pierwszoosobowym charakterem jaźni i doświadczania przez jednostkę. Przez to samotność egzystencjalna stanowi stały element egzystencji ludzkiej. Zamiast wyrazu „samotność egzystencjalna” można zamiennie używać „samotność esencjalna”, ponieważ konstytuuje ona zasadnicze rysy życia jednostki jako takiej. Fenomen samotności egzystencjalnej dobrze wyraża, jak się zdaje, sformułowanie Johna G. McGrawa: samotność

²¹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 306-307 (22 VIII 1942 r.).

²² Mimo pokrewieństwa samotności ontycznej z pewnymi wątkami myśli egzystencjalistycznej, należy określić ową samotność jako „egzystencjalną”, a nie „egzystencjalistyczną”, ponieważ Elzenbergowska filozofia w wielu punktach radykalnie przeciwstawiała się egzystencjalizmowi, zwłaszcza Sartre’a (zob. J. Zubelewicz, *Elzenberg a niektóre wątki myśli egzystencjalistycznej*, „Studia Filozoficzne” nr 12 (253), 1986, s. 111-119). Zob. także H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 380-381 (30 XII 1952 r.), s. 409-410 (7 VII 1954 r.), s. 425-425 (10 VI 1955 r.), 432-433 (29 X 1956 r.), 449-450 (14 VIII 1960 r.), 453 (15 VIII 1960 r.), 453-455 (16 VIII 1960 r.).

²³ Bliska Elzenbergowskiemu rozumieniu samotności jest charakterystyka McGrawa: „Samotność, bolesna tęsknota za pełną znaczenia intymnością” – J. G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, przeł. A. Hankała, Warszawa 2000, s. 11.

egzystencjalna jest „samotnością doświadczania jako takiego, to znaczy doświadczaniem życia jako niekończącego się poczucia emocjonalnej izolacji”²⁴. Zgodnie z notatką Wallisa zatytułowaną *Samotność ontyczna* (ze zbioru wspomnień o Elzenbergu), „każdy z nas przeżywa tylko swój własny stan psychiczny”²⁵. Jesteśmy zamknięci w swoich przeżyciach.

W opisie pochodzącym z 22 VIII 1942 r. szczególnie odznaczają się dwa momenty. Pierwszy z nich stanowi perfekcyjny charakter tego, ku czemu kieruje się jednostka, co kocha, co „rozjaśnia [...] drogę” i nadaje życiu jednostki sens. Tylko to, co wartościowe, może czynić życie sensownym, ponieważ to, co wartościowe nie jest, nie ma takiej „wagi” i doniosłości. Drugi moment konstytuuje brak „odbicia” przedmiotu miłości w świadomości innych ludzi. Ów brak „odbicia” stanowi powód, dla którego wartości perfekcyjne nie mogą stanowić wspólnoty intymnego obcowania z nimi. Trzy lata po powstaniu cytowanego fragmentu filozof napisał inną notatkę, która pozwala rzucić światło na przyczyny, przez które ludzie nie mają wspólnych wartościowań. „Jeżeli jakieś *A* posiada cechę *c* w świecie Jana a nie posiada jej w świecie Piotra, to co myśleć o rzeczywistości owego *c* jako cechy owego? – Otóż można wątpić w samą możliwość takiej sytuacji, twierdząc, że *A* w świecie Jana jest czym innym niż *A* w świecie Piotra, i że w s p ó l n e g o *A* nie ma”²⁶. Ludzie są zamknięci w swoich własnych światach, dlatego trudno, aby wartościowali t o s a m o.

Samotność esencjalna jest oceniania ujemnie, ponieważ (pomijając okoliczność, że brak wspólnotowego uznania wartości może stanowić przeszkodę do ich realizowania w kulturze) brak „odbicia” sprawia, że jednostka odczuwa własne istnienie jako istnienie „zmniejszone”. Elzenberg opisywał i wyjaśniał poczucie „zmniejszonego istnienia” powstające w wyniku samotności egzystencjalnej poprzez pojęcie stopni samotności. Samotność jednostki jest tym większa, im więcej jej przeżyć nie jest znanych komukolwiek innemu. Ponadto samotność jednostki zwiększa się proporcjonalnie od stopnia, w jakim owe nieznane przeżycia są ważne dla niej samej. Na tej podstawie Elzenberg przyjął, iż poczucie samotności na ogół polega na tym, że większość przeżyć, które mają dla jednostki największe znaczenie, są nieznanne ogółowi ludzi. Znaczenie owego faktu filozof opisał następującymi słowami:

Przeżycia, które dla otoczenia są niedostępne, tym samym nie mogą budzić sympatii. Ale jeśli jej nie budzą nasze przeżycia n a j w a ż n i e j s z e, wychodzi na to, że poza kręgiem sympatii pozostaje to co – w naszym pojęciu – jest dla nas najcenniejsze, rdzeń nasz istotny. Tu właśnie, gdzie najbardziej jej trzeba, nie otrzymujemy zachęty; nie ma na tym terenie owej wymiany myśli i uczuć, do której przywykliśmy w sprawach mniej ważnych. To jedno; i to już jest ciężkie. Ale jest

²⁴ *Ibidem*, s. 109.

²⁵ M. Wallis, Wspomnienia Mieczysława Wallisa o Henryku Elzenbergu oraz Elzenbergiana, t. 1, [w:] Materiały Archiwalne Mieczysława Wallisa Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, Rps 15, t. I, k. 20 v.

²⁶ H. Elzenberg, Zachwianie się postawy aksjologicznej, [w:] MHE 31, k. 1 v.

coś jeszcze cięższego. W gruncie rzeczy tak odczuwamy rzeczywistość, że to, o czym nikt nie wie, co się w niczyjej świadomości nie odzwierciedla, to nie istnieje; jesteśmy berkeleyanami z urodzenia, nawet czymś więcej. Bo dla Berkeleya istnieje duch i jego „idee”, o których nic nie wie żaden duch inny poza tym, który je w sobie zawiera, są jak gdyby nie były. Jeśli się moje przeżycia nie odzwierciedlają w żadnej zewnętrznej w stosunku do mnie świadomości, to nie istnieją; a jeśli są to właśnie przeżycia stanowiące, w moim odczuciu, moją najistotniejszą treść, to poniekąd także i ja sam nie istnieję. Tak: człowiek w tym znaczeniu samotny czuje się *p r z e k r e ś l o n y*; ilekroć się w nim poderwie poczucie życia, samotność odpowiada: „nie ma cię”; jest to przewlekłe *z a b i j a n i e* człowieka, i groza samotności jest dzięki temu równie mroczna i niesamowita, równie się nie dająca przemyśleć do dna ostatniego jak groza śmierci²⁷.

Pesymizm samotniczy dotyczy emocjonalnej i *z o l a c j i* jednostki. Z tego względu indywiduum odczuwa, że stopień jego siły sprawczej jest niski. Niemożność sprawienia, aby to, co jednostka kocha, znalazło odbicie w świadomości innych ludzi, wzbudza w niej poczucie bezsilności i gorycz.

Izolacjonizm stanowi jeden z najistotniejszych elementów monadologii Leibniza, stąd można zapytać, czy Elzenbergowskie ujęcie samotności egzystencjalnej stanowi obraz jednostki ludzkiej zbliżony do koncepcji substancji autora *Teodycei*: „Monady nie mają okien, przez które by cokolwiek mogło się do nich dostać lub z nich wydostać”²⁸. Wielu badaczy rozważa Elzenbergowską „samotność ontyczną” właśnie na tle Leibnizjańskiej monadologii²⁹. Elzenberg odrzucał skrajnie izolacjonistyczny (*vel* monadologiczny) pogląd na naturę indywiduum. Wynika to bezpośrednio z jego notatki:

Muszę chyba – choć pewien sentyment jeszcze przy niej mnie trzyma – porzucić swą przejaśkrawioną młodzieńczą koncepcję tzw. „odcicia”: sposób widzenia, według którego świat ludzki to pewien układ jakościowo różnych, nieprzenikalnych jeden dla drugiego ośrodków siły, a każda jednostka jest w odrębności swej zamknięta, „zamurowana”³⁰.

Elzenberg przeczył skrajnie izolacjonistycznemu ujęciu jednostki również pośrednio, w rozważaniach nad wartościowaniem i jego uzasadnianiem. „Człowiek absolutnie samotny nie doznaje potrzeby wartościowania, bo idzie po prostu za swą najgłębszą miłością i nie ma co pytać o jej »słuszność« czy »uprawnienie«. Pojęcia słuszności i uprawnienia zjawiają się wtedy dopiero, gdy się chce swoje dążenia uzasadnić wobec kogoś

²⁷ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 242-243 (5 IV 1936 r.).

²⁸ G. W. Leibniz, *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii...*, s. 351 (§ 7).

²⁹ Zob. M. Wallis, *Henryka Elzenberga walka z pesymizmem*, „Twórczość”, nr 5 (286), 1969, s. 93. Zob. także: J. Chojnicki, *Pesymizm Elzenberga*, [w:] W. Słomski (red.), *Wartość i człowiek. W 40. rocznicę śmierci Henryka Elzenberga*, Warszawa 2007, s. 53-56 oraz T. Mazur, *Zbawienie przez filozofię...*, s. 114.

³⁰ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 197-198 (15 IV 1931 r.).

drugiego³¹. Autor *Wartości i człowieka* faktycznie dążył do porozumienia w kwestiach najdonioślejszych, starał się przekonywać innych do swojej koncepcji aksjologicznej oraz do swoich ocen. Sam fakt podejmowania takich prób oznacza, że Elzenberg *implicite* przeczył skrajnie izolacjonistycznemu obrazowi jednostki. W tym kontekście znamienity tytuł ma książka *Próby kontaktu*, która zawiera refleksje nad literaturą, moralnością, patriotyzmem, estetyką i historią, czyli dziedzinami o charakterze aksjologiczno-wspólnotowym. Izolacjonizm u Elzenberga ma charakter emocjonalno-przeżyciowy, a nie ściśle metafizyczny, jak u Leibniza.

Nie można zgodzić się z Mazurem, że „koncepcja samotności ontycznej Elzenberga nie powinna być rozważana jako forma jego pesymizmu”³². Zaprezentowana w niniejszym paragrafie treść pojęcia samotności egzystencjalnej może się obyć bez izolacjonistyczno-monadologicznej interpretacji, przez co uchyla się od zarzutów stawianych przez autora *Zbawienia przez filozofię*. Mazur pisze, że nie ma logicznego przejścia od koncepcji o „jakiejsz zasadniczej izolacji między poszczególnymi indywiduami ludzkimi” do twierdzenia, że „świat, w którym to zachodzi, czy ludzie w ten sposób od siebie izolowani byłiby ujemnie wartościowi. Byłoby to do utrzymania tylko przy założeniu, że wspólnota czy porozumienie międzyludzkie są warunkiem koniecznym dla dodatniej aksjologicznej oceny świata i życia. Takiej wszakże argumentacji Elzenberg nigdzie *explicite* nie przeprowadza”³³.

Toruński myśliciel takiej argumentacji – *explicite* i krok po kroku – wprowadzić nie przeprowadził, ale wskazał na jej wynik. W notce z 15 IV 1932 r. czytamy: „Dziś, jeśli mi wypadnie gdzie stwierdzić ową ostrą, nieprzenikalną, w sobie zamkniętą skończoność, uznaję ją za fakt już nie tylko tragiczny, ale wołający o zmianę”³⁴. Poza tym, według Elzenberga, porządek społeczny stanowi wartość pochodną³⁵, a porządek jako taki zakłada pewną jedność i wspólność w obrębie tego, co jest uporządkowane. Skoro porządek jest wartościowy pochodnie, *ergo* jest wartościowy nie sam przez się, lecz jako część racji jakiejs wartości ostatecznej. W kontekście wspólnotowości ową wartość stanowiłaby przewaga czynnika duchowego w społeczeństwie: jeżeli wcielenie duchowości w życie społeczne, jej rozpowszechnienie i kształtowanie społeczeństwa przez to, co duchowe, stanowi dobro o szczególnym znaczeniu, a wspólnota, porozumienie międzyludzkie i porządek społeczny są warunkami obecności i przewagi ducha, to wspólnotę, porozumienie międzyludzkie i porządek społeczny należy określić jako pochodnie wartościowe. W takim razie, jeżeli izolacjonizm i brak porozumienia są w konflikcie ze wspólnotowością i wspólnym uznawaniem tego, co wartościowe, to izolacjonizm uniemożliwia bądź utrudnia obecność ducha lub jego przewagę. A zatem jeżeli między ludźmi brakuje porozumienia co do wartości, zasługuje to na ocenę ujemną w takim stopniu, w jakim ów brak

³¹ *Ibidem*, s. 376-377 (24 XI 1952 r.).

³² T. Mazur, *Zbawienie przez filozofię...*, s. 116.

³³ *Ibidem*, s. 114-115.

³⁴ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 198 (15 IV 1931 r.).

³⁵ *Ibidem*, s. 232 (grudzień 1935 r.).

porozumienia jest szkodliwy dla kultury. Elzenbergowi nie szło o jakąkolwiek wspólnotę czy porozumienie (co odpowiadałoby skrajnie izolacjonistycznej interpretacji samotności egzystencjalnej), ale o wspólnotę i porozumienie wobec przedmiotów wartościowych.

Jednym z najważniejszych elementów kultury jest samowiedza kulturalna: sam wysiłek, dorobek i osiągnięcia kulturalne nie stanowią kultury, ponieważ oceny i osiągnięcia kulturalne powinny zostać zintegrowane w zbiorowej świadomości jej członków. Skoro tworzenie kultury jest imperatywem, a zbiorowa samowiedza i przynajmniej częściowe porozumienie między członkami kultury są warunkami jej tworzenia, to sytuacja, w której nikt nie dzieliłby hierarchii wartości z innym człowiekiem i gdzie wszyscy ludzie różniliby się w uznawanych wartościach, byłaby destrukcyjna dla kultury. Należy zwrócić uwagę, że samotność egzystencjalna jest usytuowana w szerszym kontekście „przewycięzania pesymizmu”. Jeżeli pełnię człowieczeństwa osiąga się dzięki realizowaniu wartości i obcowaniu z nimi, ale w życiu każdej jednostki spontanicznie rodzą się emocjonalne bariery dla współodczuwania wartości, to owe bariery są czymś, co należy przewyciężać. Należy też zwrócić uwagę, że znaczenie pesymizmu samotniczego w antropologii filozoficznej toruńskiego myśliciela jest nie do przecenienia z tego powodu, że Elzenbergowska mistyka i filozofia religii są istotnie związane z pragnieniem przełamania samotności ontycznej.

Mazur pisze o logicznie nieuzasadnionym przeskoku od samotności do pesymizmu:

Równie prawdopodobne może być przejście od samotności ontycznej do optymizmu. W wersji złagodzonej i właśnie bardziej optymistycznej twierdzenie o samotności ontycznej można sprowadzić do tezy, że każdy człowiek jest inny. Nie możemy się nawzajem do końca zrozumieć, nie możemy uczestniczyć w tej samej prawdzie albo, jak by powiedział na przykład Lyotard, „metanarracji”. [...] Zdaniem postmodernistów to właśnie takie uwolnienie się od terroru jednej jedynej prawdy, terroru jakiejś całości, mowy nadrzędnej może przyczynić się do wzrostu sumy szczęścia³⁶.

Należy zauważyć dwie rzeczy. *Primo*: wywód Mazura zdaje się mieszać porządek systematyczno-przedmiotowy z historyczno-filozoficznym. Z s a m e j tezy o samotności ontycznej człowieka nie wynika ani pesymizm, ani optymizm, i pod tym względem autor *Zbawienia przez filozofię* ma zupełną rację. Skrajnie izolacjonistyczne koncepcje mogą mieć optymistyczny charakter, czego najlepszym przykładem jest koncepcja Leibniza, według której monady są kierowane przez Boga i tworzą świat najlepszy z możliwych. Niemniej samotność ontyczna była przedmiotem jednej z odmian pesymizmu Elzenberga, ponieważ ujemna ocena samotności ontycznej zakładała nie tylko to, że zachodzi szczególne odgraniczenie między jednostkami, ale również to, że owo ograniczenie jest szkodliwe dla kultury. Choć z s a m e j tezy o samotności ontycznej jeszcze nie wynika wniosek o jego pesymistycznym charakterze, taki wniosek wynika już przy rozważeniu Elzenbergowskiego ujęcia samotności ontycznej ł a c z n i e z jego aksjologią, filozofią

³⁶ T. Mazur, *Zbawienie przez filozofię...*, s. 115-116.

kultury, filozofią człowieka oraz innymi założeniami. *Secundo*: porównywanie Elzenberga z postmodernistami, jak Jean-François Lyotard, wydaje się chybiać ze względu na skrajną odmienną przyjmowanych założeń filozoficznych, w szczególności dotyczących istnienia wartości, ich natury, obiektywności i bezwzględności wartości, statusu poznawczego ocen oraz statusu prawdy.

2.1.3.2. Pesymizm antropologiczny w zarysie

Pesymizm antropologiczny będzie szerzej omawiany w podrozdziale 2.2, niemniej celem scharakteryzowania różnych odmian pesymizmu w filozofii Elzenberga, należy przedstawić zarys sformułowanej przez toruńskiego myśliciela oceny człowieka jako takiego.

W świetle Elzenbergowskiej filozofii wartości człowiek jako taki zasługuje na ocenę ujemną. „Sądzony według mierników mojej etyki, hierarchii wartości, aksjologii »człowiek na ogół« (inaczej: ludzkość w swej znakomitej większości) przedstawia się bardzo źle i wymagań nie spełnia”³⁷. Obcowanie człowieka z wartościami oraz realizowanie ich zazwyczaj odbywa się *per accidens* lub wtedy, gdy jest to dla niego opłacalne. Jednak nie same dokonania człowieka stanowią rację jego ujemnej oceny. Ocena osiągnięć sumy wszystkich ludzi może najwyżej budzić ubolewanie, że nie jest tak, jak powinno być. „Gdyby tu chodziło tylko o niedostateczne (lub prawie żadne) urzeczywistnianie wymagań, nie byłoby powodu do zasadniczego potępienia, a zwłaszcza – prawa do takiego potępienia: bo ten, kto sądzi, sam bardzo tylko ułamkowo (czasem prawie wcale) urzeczywistnia wymagania etyki własnej”³⁸. Nie idzie jednak o to, że nie jest tak, jak powinno być, ponieważ pesymizm antropologiczny dotyczy faktu, iż człowiek jest taki, jaki powinien nie być. Podstawą ujemnej oceny oraz krytyki człowieka jako takiego jest okoliczność, że człowiek nie chce realizować tego, co perfekcyjnie wartościowe: „dawniej tragedią tragedij była w moich oczach owa samotność człowieka w kosmosie, »lampy wśród mroków« – i z tym można było żyć pięknie; dziś nie tragedią już (bo tragedia jest wzniosła), ale straszliwością życia jest dla mnie zrozumienie, że sam człowiek lampą być nie chce: »ukochali bowiem ludzie ciemność bardziej niż światło«”³⁹.

Mówiąc o „chceniu” i „woli” w kontekście pesymistycznej oceny człowieka, polski filozof odnosił się nie do poszczególnych aktów woli, lecz do stałych, zakorzenionych w człowieku tendencji do spełniania raczej niewartościowych lub przeciwartościowych aktów woli niż wartościowych. Wrodzony i stały charakter złych skłonności w człowieku sprawia, że zło przypisywane istocie ludzkiej nie jest akcydentalne: „człowiek (»na ogół«) nie aspiruje do żadnej z wartości, które stanowią rdzeń i trzon mojej aksjologii”⁴⁰.

³⁷ H. Elzenberg, *Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy*, [w:] idem, *Z filozofii kultury...*, s. 358.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 417-418 (10 III 1955 r.). Roz. A. P.

⁴⁰ Idem, *Sprawy zbiorowości ludzkiej...*, s. 358.

Elzenbergowski pesymizm antropologiczny jest ujemną oceną tego, czym człowiek jest, a nie ujemną oceną tego, co osiągnął. Wedle Elzenberga jeżeli pytamy, czym człowiek jako taki jest, odnosimy się do natury ludzkiej, która konstytuuje spontaniczne i główne skłonności istoty ludzkiej. Stąd można twierdzić, że pesymizm antropologiczny autora *Kłopotu z istnieniem* jest równie głęboki, co upatrywane przez toruńskiego myśliciela, źródła zła w człowieku. „Nieustannie z głębi mojej istoty, z niewyczerpanego zasobu, lęgną się decyzje, odruchy, słowa, myśli brzydkie; jest to legion; walka z tą szarą rańczą jest beznadziejna”⁴¹.

2.1.3.3. Pesymizm państwowy

Pesymizm względem państwa zajmuje wyjątkową pozycję w filozofii Elzenberga. Samotność ontyczna, natura ludzka, społeczeństwo, dzieje i kosmos od początku były przedmiotem pesymistycznej oceny, ale w przypadku państwa było inaczej. Elzenbergowska ocena państwa jako takiego pierwotnie była dodatnia, a dopiero później stała się ujemna.

Za Michałem Zagalakiem wyróżnia się cztery etapy rozwoju Elzenbergowskich rozważań nad państwem, wojną i ojczyzną⁴²: 1) etap pierwszy (do 1913 r.), w którym filozof uwypuklał rolę narodu, który przez własną Ideę⁴³ dążył do potęgi; 2) etap drugi (lata 1913-1915), w którym wojna była racją istnienia państwa; 3) etap trzeci (lata wojenne po 1915 r.), wyrażający szczególnie kult heroizmu; 4) etap czwarty (lata powojenne), który cechował sceptycyzm co do możliwości naprawy ludzkości przez instytucje państwowe oraz ogólny pesymizm wobec państwa.

W etapie pierwszym szczególną rolę odgrywał naród. „Narodem nazywam grupę ludzi mającą wspólne cele idealne i świadomość tych celów, i to mającą te cele jako grupa, a nie każdy z osobna”⁴⁴. To cele idealne oraz Idea narodu spajają naród, nie zaś pokrewieństwo krwi czy wspólny interes („egoizm narodowy”), co oznacza, że Elzenberg rozumiał naród przez pryzmat pojęcia ducha. Naród to duchowa wspólnota, która posiada swoją ojczyznę, ojczyzna zaś to „coś, za co się walczy, coś, za co się umiera”⁴⁵. Celem każdego narodu jest zdobycie jak największej potęgi, a pisząc o „potędze” Elzenberg miał

⁴¹ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 182 (16 XII 1930 r.). Roz. A. P.

⁴² Zob. M. Zagalak, *Henryk Elzenberg: Ojczyzna i bohaterstwo*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, fasc. 1, 2009, s. 97-105. Zob. także: A. Płoszczyńiec, *Wojna i wartość. Filozoficzny namysł Elzenberga nad wojną*, [w:] S. Barć, P. Korobczak, A. Lorczyk (red.), *Rzecz piękna, mądra, dobra...*, t. IV: *Pokój*, Wrocław 2018, s. 177-183.

⁴³ We wczesnych rękopisach Elzenberga wyraz „Idea” prawie zawsze był pisany wielką literą. Nie-datowana karta z przedziału 1913-1924 r. pozwala ująć ówczesny sens „idealności”: „Idealizm: służyć celom bezinteresownym, transcendentnym” – H. Elzenberg, *System etyki*, [w:] MHE 5, k. 17 r. Transcendentność w tym kontekście oznacza, że wartość ma charakter przedmiotowy, że coś jest wartościowe autonomicznie, a nie ze względu na człowieka (stąd „transcenduje” ludzki autocentryzm).

⁴⁴ Idem, *Naród i wojna*, „Etyka”, t. 25, 1990, s. 72.

⁴⁵ M. Zagalak, *Henryk Elzenberg: Ojczyzna...*, s. 105.

na myśli potęgę spajającej go Idei. Jeżeli Idea swoista dla danego narodu została rozpowszechniona (pokojowo lub drogą podboju) oraz zapisała się w dziejach ludzkości, to dany naród już zyskał znaczenie dla siebie i dla swojej Idei. Naród może fizycznie zniknąć, ale jeśli jego Idea przetrwała i zapanowała w duszach ludzkich, to dany naród jest w istocie zwycięski. Przykład stanowi Rzym, który upadł pod naporem barbarzyńców, ale jego ideały przetrwały i utrwaliły się. „Prawem każdego narodu nie jest prawo do bytu, tylko do wielkości, do potęgi”⁴⁶. W świetle statusu narodu i ojczyzny, wojna jest wartościowa pochodnie, jako środek do zabezpieczenia lub zwiększenia potęgi Idei. Wojna jest wartościowa, ponieważ walka zbrojna o dobra duchowe pozwala wznieść się ponad poziom biologiczny. „Pragnąć, żeby nie było wojen, jest to pragnąć, żeby człowiek nie miał nic, co by ceniał bardziej niż życie”⁴⁷.

Drugi etap wyrażał zdecydowaną aprobatę wojny, której rola wysuwa się na pierwszy plan. „Całkowicie ginie Idea, zupełnie znika potęga, pozostaje jedynie wojna, która staje się nie tyle metodą polityki, co jej celem i ostatecznym uzasadnieniem”⁴⁸. O ile wcześniej wojna stanowiła *s r o d e k* stosowany przez instytucje państwowe, a państwo było narzędziem narodu dla zdobycia potęgi, teraz wojna stanowi *c e l*, a państwo jest organizacją służącą prowadzeniu wojen. Wojna jest wartościowa, ponieważ masowe walki zbrojne ukazują bohaterstwo i mają „dramatyczne piękno”. Śmierć heroiczna posiada wybitnie estetyczny charakter. Dopiero gdy człowiek naraża się na śmierć w imię realizowania wartości perfekcyjnych, życie ludzkie staje się „prawdziwym życiem”⁴⁹, a nie tylko wegetacją.

Prowadzenie wojen jest najważniejszym zadaniem państwa, ale najwyższym celem człowieka nie jest prowadzenie wojen dla nich samych, lecz tworzenie kultury. Wojna ma charakter kulturotwórczy, a państwo i wojna są podporządkowane kulturze. Wojna pozwala na masowe przezwyciężenie instynktu samozachowawczego, przez co stanowi zarówno warunek, jak i część kultury. Jeżeli wojna stwarza możliwość wydobycia z walczących tego, co w nich najszlachetniejsze, to stanowi warunek kultury. Wojna jest natomiast częścią kultury o tyle, o ile czyni i cnoty wojenne posiadają autonomiczną wartość.

W etapie trzecim bohaterstwo stanowi ostateczny cel państwa, a wojna jest wartościowa o tyle, o ile stwarza okazję do bohaterstwa. „Elzenberg całkowicie odrzuca możliwość, iżby wartość bohaterstwa wynikała z czegokolwiek poza nim samym”⁵⁰. W omawianym etapie autor *Wartości i człowieka* kładł szczególny nacisk na realizowanie samoprzezwyciężeń. Walcząc zbrojnie, żołnierz walczy nie tylko z przeciwnikiem, ale również (a nawet: przede wszystkim) z sobą samym. Bohaterskie narażanie własnego życia stanowi część kultury oraz uszlachetnia człowieka, gdyż duchowo go ubogaca przez przezwyciężenie instynktownej części siebie samego. „Widać więc, że celem istnienia państwa jest

⁴⁶ H. Elzenberg, *Naród i wojna...*, s. 77.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 75.

⁴⁸ M. Zagalak, *Henryk Elzenberg: Ojczyzna...*, s. 100.

⁴⁹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 93 (4 XI 1915 r.).

⁵⁰ M. Zagalak, *Henryk Elzenberg: Ojczyzna...*, s. 102.

u Elzenberga nie tyle wojna z wrogiem, co ze sobą samym, a zwycięstwem – nie wiktoria na polu bitwy, ale przekroczenie nakazów biologii”⁵¹.

W pierwszych trzech etapach refleksji Elzenberga nad wojną i państwem, jego ocena państwa była dodatnia. W 1952 r. filozof stwierdził:

Kiedys, dawniej szczególnie pozytywnie oceniałem wojnę (jako organizację bohaterstwa i wynoszenie się ponad życie) i państwo jako organizację dla celów wojny. Łańcuch środków i celów szedł tak: państwo dla wojny, wojna dla bohaterstwa (zbiorowego i nawet masowego), bohaterstwo dla wyniesienia się ponad życie⁵².

Elzenberg, w wyniku doświadczeń wojennych oraz w wyniku rozważań nad współczesną polityką, zaczął ujemnie oceniać państwo.

Państwo przestało być szkołą bohaterstwa, stało się „przykrą koniecznością”, którą cechuje stosowanie przymusu. Przymus maszyny państwowej, wedle Elzenberga, ma raczej fizyczny niż psychiczny charakter, przez co jest bardziej „ordynarny”, ale mniej przytłaczający i przynębiający niż psychiczny nacisk wywierany przez społeczeństwo⁵³. Ujemna ocena państwa wynika również stąd, że państwo uzurpuje sobie prawo do bycia czymś samodzielnie i ostatecznie wartościowym. Państwo powinno być dla kultury, nie na odwrót. Państwo mniej się troszczy o twórców kultury, a bardziej o jej masowe rozpowszechnienie⁵⁴. Z powodu realiów funkcjonowania państw oraz z powodu faktycznego mało szlachetnego sposobu prowadzenia wojen, koncepcja wzniesienia człowieka ponad sferę biologiczną przez cnoty wojenne okazała się nierzeczywista.

Doświadczenia szeregu wojen z jednej strony, obserwacja funkcjonowania własnego państwa (i innych na odległość) przez lat dwadzieścia – z drugiej strony, – uniemożliwiały taką postawę jako realną: tylko przy innym sposobie wojowania, innych państwach i innych ludziach mogłaby ta konstrukcja sens swój zachować. Szczególnie zaważył tu – jako doświadczenie ściśle indywidualne i w pełni bezpośrednie – pobyt w Legionach; – a cóż po wojnie ostatniej! [...]

Państwo jako szkoła bohaterstwa – świętego bohaterstwa – zawiodło⁵⁵.

2.1.3.4. Pesymizm społeczny

Gdyby wiązać znaczenie słowa „radykalny” zgodnie z jego etymologią (łac. *radix* – „korzeń, podstawa”), to w filozofii Elzenberga radykalny *sensu stricto* jest pesymizm antropologiczny, ponieważ wśród rozmaitych odmian pesymizmu, to właśnie pesymizm antropologiczny odgrywa rolę fundamentalną. Jeżeliby natomiast rozumieć wyraz „radykalny”

⁵¹ *Ibidem*, s. 103.

⁵² H. Elzenberg, *Sprawy zbiorowości ludzkiej...*, s. 356.

⁵³ *Idem*, *Kłopot z istnieniem...*, s. 309 (24 IX 1942 r.).

⁵⁴ *Ibidem*, s. 410 (8 VII 1954 r.).

⁵⁵ *Idem*, *Sprawy zbiorowości ludzkiej...*, s. 356.

jako „skrajny, bezkompromisowy, całkowity, niepołowiczny”, to za najradykałniejszy należy uznać pesymizm społeczny.

Człowiek jest istotą społeczną. „Żyjemy w ogromnej mierze treścią, której nam dostarcza życie zbiorowe. Nikt nie wytrzymałby życia, gdyby się ono ograniczało do jego losów prywatnych. Nikt by nie zniósł starości, nieszczęścia, – no i śmierci jako końca wszystkiego. A tak, przez to uczestnictwo, znosimy”⁵⁶. Mimo to Elzenberg przypisywał społeczeństwu wartość ujemną. Filozof najdosadniej wyraził pesymizm społeczny w notatkach zatytułowanych *Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy*:

Spółeczeństwo może w swej masie zawierać ludzi mądrych i dobrych: samo zawsze jest głupie i złe. Jest amoralne, egoistyczne, drapieżne, tyrańskie wobec swych członków; aspiracje ma niskie, wierzenia płaskie; jest nieskończenie gorsze od przeciętnie przyzwoitej jednostki, i jednostka ta ma wszelkie prawa fakt ten stwierdzić i wyciągnąć konsekwencje. Tu byłem zawsze w najostrzejszej wojnie z socjologami, z takimi ludźmi jak Durkheim: społeczeństwo nie ma najmniejszych danych, by siebie uważać za źródło norm moralnych, by cośkolwiek w tej dziedzinie jednostce narzucać. *La société, c'est le mal*⁵⁷.

Spółeczeństwo cechuje głupota oraz „niskie aspiracje”. „Służyć społeczeństwu, to służyć małym sprawom, doraźnym celom, kruchym wartościom; to utracić wolność i dostęp do tych wszystkich zdobyczy wyższych, które ona warunkuje”⁵⁸. Osoby o wyższych aspiracjach, które są na przekór ogólnospółecznym dążeniom, są przez społeczeństwo potępiane. „Spółeczeństwo: »organizacja dla podtrzymywania płaskości i bezsensowności życia ludzkiego oraz dla tłumienia wszelkich w jego obrębie prób podciągnięcia się wyżej«”⁵⁹. Masy społeczne żywią resentyment wobec jednostek kierujących się motywacją etyczną. Resentyment społeczeństwa względem szlachetnej jednostki wyraża się w stosowaniu przymusu, odsądzania od czci i wiary, cenzury, szyderstwa, lecz na pierwszy plan wysuwa się pogarda, tj. »pogarda nizin dla wyżyn: tych, którzy po prostu chcą »żyć« i paskudzić po staremu, do tych którzy wnoszą jakieś głupie pomysły i wymagania, wszystko jedno jakie: moralne, estetyczne, intelektualne czy choćby nawet fizyczne (sport itp.)»⁶⁰.

Spółeczeństwo „nie myśli etycznie”⁶¹, dlatego zależy mu przede wszystkim na własnej korzyści i jeżeli nie musi, nie uznaje interesów innych społeczeństw, a tym bardziej nie uznaje interesów oraz aspiracji jednostek. Spółeczeństwo ma skłonność do narzucania swojego zdania przymusem, np. pod groźbą wyszydzenia lub wykluczenia. Filozof wiązał stosowanie przymusu przez społeczeństwo z jego z tyrańskim charakterem wobec swych

⁵⁶ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 229 (29 XII 1935 r.).

⁵⁷ Idem, *Sprawy zbiorowości ludzkiej...*, s. 357.

⁵⁸ A. Leżoń, *Opozycja wobec społeczeństwa i życia zbiorowego. „Spółeczeństwo – największe niebezpieczeństwo” (W kręgu myśli społecznej Henryka Elzenberga)*, „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego”, t. 23, z. 2, 1988, s. 73.

⁵⁹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 386 (10 II 1953 r.).

⁶⁰ Idem, *Uwagi o pogardzie dla moralności*, [w:] idem, *Z filozofii kultury...*, s. 369-374.

⁶¹ Idem, *Wolność i autorytet w etyce*, [w:] MHE 14, k. 8 r.

członków: „Społeczeństwo uznaje tylko niewolników i władców [...]. Nie uznaje człowieka samodzielnego, który nie ma siły być władcą, a nie godzi się być niewolnikiem”⁶². Tyrański charakter społeczeństwa przejawia się w niesłuszności jego roszczeń w zakresie aksjologii. Społeczeństwo mogłoby stanowić autorytet w kwestiach aksjologicznych, gdyby dysponowało jakimś sposobem poznawania wartości (sama siła nie ma mocy uzasadniającej powinność czy nakaz). Dyskusja o wartościach i rozumowa „kontrola” ocen jest pracą o charakterze zbiorowym, ale źródłowe poznanie wartości perfekcyjnych ma charakter intuicyjny, a intuicja⁶³ zawsze ma charakter indywidualny. Nie ma intuicji zbiorowych. Społeczeństwo bywa przedmiotem obowiązków moralnych, ale nigdy nie jest ich źródłem.

W sferze stosunków międzyludzkich jest wiele zła. Bardzo często bywa tak, że cokolwiek się uczyni w stosunkach międzyludzkich, rezultaty będą niepożądane. „Chcę być powściągliwy? zieję chłodem; ujmujący? robię z siebie pajaca; chcę się przysłużyć? mieszam się niepotrzebnie do spraw nie swoich; kogoś o czymś rozsądnym przekonać? a może tamtemu dawne jego nierozsądne przekonania wychodziły bardziej na zdrowie? Grzeszę czynem i beczynnością, mową i milczeniem, miłością i brakiem miłości”⁶⁴. Społeczeństwo na ogół kieruje się niskimi pobudkami. W imię realizowania własnych interesów, społeczeństwo może wbrew słuszności zadawać gwałt jednostkom, odmawiać im zasłużonej czci lub wyrządzać niesprawiedliwość. Stosowanie przymusu przez społeczeństwo samo w sobie nie jest ani dodatnio, ani ujemnie wartościowe. Niemniej społeczeństwo na ogół stosuje presję z niskich pobudek oraz w imię realizowania własnych interesów bez zważania na to, jak powinno być. Ponadto nacisk stosowany przez społeczeństwo często przybiera naganną postać gwałtu na sumieniu. Ważny punkt Elzenbergowskiej krytyki społeczeństwa stanowi zarzut swoistej usurpacji w dziedzinie aksjologii. Społeczeństwo, stawiając własny egoistyczny interes zbiorowy ponad interesy jednostek, jednocześnie ogłasza, że realizacja interesu zbiorowości stanowi autonomiczną wartość. Skrajny przejaw owej usurpacji stanowi etyka czysto społeczna, która „o ile rości sobie pretensję do tego by być nie tylko regulatorem stosunków między ludźmi, ale również słowem ostatnim o dobru i obowiązku, jest już nie czymś szanownym i cennym, ale po prostu narzędziem do mordowania wartości”⁶⁵.

Jednym z kluczowych aspektów zła w społeczeństwie jest demoralizacja, przejawiająca się przede wszystkim jako fałszowanie stosunków międzyludzkich i nakłanianie

⁶² Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 413 (13 X 1954 r.).

⁶³ „Mam wrażenie, że intuicja jest to pewne analogon do wrażenia lub spostrzeżenia, ale w stosunku do rzeczy niezmysłowych. Ujmujemy z jej pomocą treści niezmysłowe, tak jak z pomocą wrażenia – zmysłowe. Przykładem może służyć »doświadczenie psychiczne«, intuicja zjawisk psychicznych we mnie. [...] Wracając do owych niezmysłowych treści to oprócz zjawisk psychicznych mogą to być »przedmioty idealne«, jakości niezmysłowe, jak »tragiczny«, »demoniczny« i t.p.” – idem, *Uwagi o intuicjonizmie i irracjonalizmie*, [w:] MHE 91, k. 3 r.

⁶⁴ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 406 (20 III 1954 r.).

⁶⁵ *Ibidem*, s. 366 (26 IX 1951 r.). Zob. także: *ibidem*, s. 452 (15 VIII 1960 r.): „Zbiorowości nie wystarcza, że spełniam narzucone mi obowiązki i że ponoszę ofiary; ona chce, żebyśmy się c i e s z y ł z tego, że się mogę poświęcić”.

do hipokryzji. Dobitnie ujawnia się to w kwestii samobójstwa. Rzeczywiste motywy społecznego potępienia samobójstwa są mało szlachetne.

Samobójca, przez swój czyn, wszystkim więźniom pokazuje bramę wyjściową, wszystkim niewolnikom – drogę wolności: w oczach dozorców i w oczach właścicieli niewolników to zbrodnia. [...] samobójstwo uświadamia nam grozę stosunków, których byśmy chcieli nie widzieć. Samobójca, wśród zaspokojonych życiowo, to jak żebrak w cukierni: przypomina nie porę o innej, mniej słodkiej rzeczywistości⁶⁶.

Samobójstwo stanowi sytuację graniczną, niemniej przez swój kontrowersyjny charakter unaocznia, że życie codzienne wymusza rozmaite pozy, obłudę i kłamstwo. „Co znaczy »umieć żyć z ludźmi«? – Niestety, niestety, znaczy to po trosze: myśleć o nich źle, »być« z nimi dobrze”⁶⁷. Nie zawsze musi to oznaczać wypracowaną hipokryzję. Często jest to „samorzutna dwuznaczność”, przez którą „szelmstwo tkwi w rzetelności, a rzetelność nie umiera w szelmstwie”⁶⁸. Szczególnie istotny jest zarzut kłamliwości i skłaniania jednostek do kłamstwa przez nagradzanie nieszczeroci przez społeczeństwo. W zamian za uznanie społeczności lub za pewne korzyści, jednostka rezygnuje z siebie i własnej autentyczności.

Demoralizacja ludzi w ramach społeczeństwa związana jest z ambicją. Ambicja, według Elzenberga, jest w znacznej mierze zjawiskiem społecznym, ponieważ chęć, by inni ludzie mieli dobrą opinię o nas samych, nie pojawia się u jednostek samotnych. Ambicja jako zjawisko społeczne jest uwarunkowana przez stosowanie pogardy i „szczucia społecznego”. „Pogarda: broń dla psychicznego złamania przeciwnika stosowana w walce o byt z wielkim pożytkiem [...]. Szczucie: zamiast uczyć gardzić pogardą i rozwijać samostarczalność, wychowanie idzie po linii najmniejszego oporu i od małości pcha nas w kierunku: »wybij się, wyprzedź innych, bądź górą«”⁶⁹.

Z brakiem autentyzmu wiąże się również konwencjonalny charakter stosunków międzyludzkich. Świat społeczny jest pozbawiony autentyzmu, dlatego jest światem alienacji. Konwencjonalność wypiera intymny charakter doświadczania życia. „We wszystkich naszych spotkaniach, obcowaniach, pseudozbliżeniach, obracamy się w sferze czystej konwencji. Tam, gdzie zaczyna się prawda życia, nikt już z nikim się nie spotyka”⁷⁰.

Według filozofa każdy człowiek jest z natury „jakiś”, „po odciągnięciu tego, co z niego zrobiło życie, i tego, za co się na zewnątrz podaje”⁷¹. Gdyby nazwać ów stan pierwotny „osobowością rzeczywistą”, to osobowość społeczna okazuje się rezultatem konieczności życiowych, nacisków, kompromisów i rezygnacji. To znaczy, że siły kształtujące

⁶⁶ *Ibidem*, s. 176-177 (12 X 1930 r.). Roz. A. P.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 339 (17 V 1944 r.).

⁶⁸ *Ibidem*, s. 403 (6 III 1954 r.).

⁶⁹ *Ibidem*, s. 415 (11 II 1955 r.).

⁷⁰ *Ibidem*, s. 409 (25 VI 1954 r.).

⁷¹ *Idem*, *Osobowość twórcza artysty*, [w:] *idem*, *Pisma estetyczne...*, s. 70.

osobowość społeczną są na ogół czynnikami deformującymi⁷². Społeczeństwo przez swoją zaborczość utrudnia jednostkom „stawanie się sobą”, samookreślanie się. Etyka Elzenberga ma charakter perfekcjonistyczny, co oznacza przede wszystkim, że jest opartą na wartościach perfekcyjnych etyką samodoskonalenia się jednostki. Stąd autentyczność stanowi zarówno warunek, jak i rezultat samodoskonalenia. „»Zamieniamy się w to, co swą osobą stale przedstawiamy« (Ramakriszna). – Bardzo słusznie [...]. Dlatego trzeba wciąż i starannie ujawniać swą prawdziwą istotę. Bo na ogół – idąc na rękę smakowi moralnemu swych bliźnich – »przedstawiamy« raczej nie coś lepszego, tylko coś gorszego od siebie”⁷³.

Dla społeczeństwa naprawdę wartościowe jest to, co jest wartościowe dla niego, ponieważ uznaje wyłącznie sferę utylitarno-instrumentalną, choć nierzadko określa swoje wąsko rozumiane dobro „dobrem w ogóle”. Zdaniem Elzenberga cały czas mamy do czynienia z egoistycznym zaspokajaniem interesów, a nie z kultywowaniem tego, co cenne *per se*. Filozof był zdecydowanym przeciwnikiem koncepcji „socjocentrycznych” *vel* „socjopriorycznych”, według których nie ma wartości poza wartościami nadawanymi przez społeczeństwo. Poszczególne jednostki często powściągają własne egoistyczne zamiary z powodu ostracyzmu społecznego. Nie dotyczy to wszak samego społeczeństwa, dlatego egoizm społeczny na ogół jest mniej skrępowany od egoizmu jednostkowego. Ponadto życie społeczne samo przez się żadnej wartości nie ma. „Wydaje mi się prawie nie do pomyślenia, aby obcowanie z innymi psychikami, samo w sobie i niezależnie od tego, jak się odbija na nas z jej treści psychicznej, mogło być uznane za jakąś wartość”⁷⁴.

2.1.3.5. Pesymizm dziejowy

Dla Elzenberga filozofia dziejów była „mniej więcej wyłącznie aksjologią dziejów: chodzi mi o ich o c e n ę, o sprawę realizowania przez nie jakichś wartości, o ich s e n s”⁷⁵. Autor *Wartości i człowieka* głosił pesymizm dziejowy. „Dzieje? Dzieje nie mają kierunku ku lepszemu i nie mają s e n s u”⁷⁶. Dzieje są pozbawione sensu, ponieważ sens mają te przebiegi i procesy w świecie, w których i poprzez które świat staje się bardziej wartościowy. „»Dzieje« to pewien złożony proces, suma przebiegów, w których bierze udział ludzkość. Chcemy, aby te wszystkie przebiegi, razem wzięte, stanowiły nie szereg przypadkowy, zwykłą arytmetyczną sumę przebiegów, ale jeden wielki proces, zmierzający

⁷² *Ibidem*, s. 71. Zob. także A. Płoszczyńiec, *Mityzacja osobowości twórczej (według Henryka Elzenberga)*, [w:] J. Krasicki, I. Błocian (red.), *Władza wyobraźni. Z problematyki antropologii obrazu*, Wrocław 2017, s. 188-189. Określenie rozwoju osobowości społecznej jako deformacji jest szczególnie ważne z uwagi na określenie przez Elzenberga *paidei* jako czynnika kształtującego w człowieku jego prawdziwe człowieczeństwo.

⁷³ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 407 (24 III 1954 r.).

⁷⁴ *Idem*, *Zasada aksjologii. Wartość i przeciwartość*, [w:] MHE 17, k. 35 v.

⁷⁵ *Idem*, *Bezsens i sens dziejów ludzkich*, [w:] MHE 55, k. 3 r.

⁷⁶ *Idem*, *Sprawy zbiorowości ludzkiej...*, s. 357.

do zwiększenia wartości świata. Wtedy powiemy, że dzieje mają sens⁷⁷. Dzieje však są chaotyczne i do niczego nie zmierzają, dlatego brak im sensu.

Zdaniem Elzenberga nic nie poświadcza istnienia apriorycznego kierunku dziejów. To, przede wszystkim, brak uporządkowania dziejów sprawia, że są ujemnie wartościowe. Dzieje nie mają celu i do niczego nie zmierzają, a powinny zmierzać ku czemuś wartościowemu. Dobro moralne nie posiada znaczącego wpływu na dzieje i nie może nadać im kierunku. Ujemna wartość dziejów polega również na tym, że dzieje są o p o r n e na rozmaite próby ich ulepszenia. Wiele idei głoszonych w imię udoskonalenia ludzkości zostało wypaczonych i przeobrażonych we własne karykatury. „Szukając antecedensów jakiegoś chamstwa, zawsze wśród nich znajdziemy jakieś anielstwo”⁷⁸. Koncepcje mające za cel udoskonalenie ludzkości często wyrażają się z powodu podejmowanych kompromisów lub z powodu konieczności dostosowania do mechanizmów społecznych.

Dzieje nie dążą do żadnego celu wartościowego oraz jest w nich więcej zła niż dobra. Notatki z grudnia 1935 r. zawierają rozważania nad kwestią, czy możliwe jest zbudowanie „imperializmu dobra”, który polegałby na sięgnięciu po realną władzę (dysponującą przymusem fizycznym) w celu przekształcenia świata w imię dobra. Autor *Kłopotu z istnieniem* twierdził, że za tworzeniem imperializmu dobra często stoi odruch zemsty i że nie ma ludzi godnych sprawowania rządów w imię dobra. Nawet gdyby znalazła się odpowiednia grupa osób, to istnieje poważne ryzyko, że „imperializm dobra” zmieni się w rządy okrucieństwa. Powody są trojaki: 1) władza rodzi pokusy oraz znieprawia; 2) duch karności rodzi niebezpieczeństwa dla ducha w ogóle; 3) wymóg twardości „zabija szereg cnót i rozwija szereg cech po ludzku niepięknych: kto włada »mieczem świeckim«, nie może być tak już, co się zowie, »dobrym człowiekiem«”⁷⁹.

Pesymizm dziejowy Elzenberga uzupełnia teza, iż żaden mechanizm dziejowy nie może wyznaczać norm dla ludzkiego postępowania. „Elzenberg sprzeciwiał się [...] stawianiu człowieka pod osąd historii, domagając się, aby to właśnie historia podlegała ocenie”⁸⁰. Z tego, że dzieje zmierzają do czegoś, nie wynika, że owo coś jest moralnie słuszne. Elzenberg odwoływał się do argumentu znanego co najmniej od czasów Davida Hume’a o nieuprawnionym wyprowadzaniu wniosków o tym, co powinno być, z przesłanek o tym, co jest. Za podobnym rozumowaniem często stoją nieetyczne motywy. „Jeżeli się mówi: »proletariat na pewno zwycięży, więc trzeba iść z proletariatem«, to to jest wyrachowanie, ale to nie żadna norma etyczna. Etyka może nakazywać właśnie przeciwstawienie się

⁷⁷ Idem, *Aksjologiczne pojęcie sensu*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 187.

⁷⁸ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 236 (1 I 1936 r.).

⁷⁹ *Ibidem*, s. 235 (grudzień 1935 r.).

⁸⁰ A. Nogal-Ponikiewska, *Wątki antropologiczne w filozofii Henryka Elzenberga. Rekonstrukcja i historyczno-filozoficzna analiza porównawcza*, niepublikowana praca doktorska, Warszawa 1998, s. 98, zob. także *ibidem*, s. 99-100.

dziejom”⁸¹. Wiara w słuszność i nieomylność praw historycznych może stanowić jedną z przyczyn moralnego upadku dziejów, ponieważ za hasłami nawołującymi do wiary w prawa dziejów często kryje się stosowanie siły i przymusu jako argumentu.

W filozofii Elzenberga znajdują się pewne wątki katastrofistyczne. Niedługo po zakończeniu II wojny światowej (26 VIII 1945 r.), filozof rozważał kwestię, czy „ludzkość może już przekroczyła szczytowy punkt swego rozwoju – czy to kulturalnego, czy nawet jako gatunek biologiczny – i że teraz zaczyna się upadek”⁸². Elzenberg twierdził, że zbrodnie i wojny nie zdołały wcześniej zniszczyć kultury, więc kultura przetrwa ostatni konflikt światowy. Mimo to autor *Wartości i człowieka* spostrzegł, że „jest coś w zbrodniach tej wojny, co je niepokojąco wyróżnia od największych dotychczasowych. Przeraża ich chłód, systematyczność, techniczna doskonałość sposobów, wciągnięcie w ich służbę nauki i największych sił intelektu. Żadnej rysy we władzy sądenia – i pełnia zgody na zbrodnię”⁸³. Stąd Elzenberg rozważał, czy Niemcy stanowiły a w a n g a r d e nadchodzącego zła.

Pesymizm dziejowy stanowił jedno ze źródeł koncepcji „wielkich dziejów” oraz „małych dziejów”. „Jeżeli proces nie prowadzi do żadnych naprawde wartościowych wyników, to świat dziejów w ogóle staje się czymś, czego trzeba się wyrzec”⁸⁴. Jednakże nie całe dzieje są złe. „W dziejach zawsze było sensowne tylko to, co poza nie wyprowadzało”⁸⁵. Stąd należy odróżnić „dzieje wielkie” od „dziejów małych”. „»Dzieje wielkie« są obojętne na wartości, mogą być również złe. Jest to obszar historii, tworzonej przez ścierające się interesy, będącej wypadkową partykularnych egoizmów”⁸⁶. Jest to obszar, w którym dominują wartości w znaczeniu utylitarnym oraz zasada kierowania się (wyłącznie) nimi. Przejaw wielkich dziejów manifestuje historia powszechna polityki międzynarodowej. Z kolei „dzieje małe” są zorientowane na wartości perfekcyjne, cechują się bezinteresownością i stanowią losy ludzi i ruchów, które usiłowały podnieść człowieka na wyższy poziom aksjologiczny, np. gandyzm, chrześcijaństwo (zwłaszcza ruch franciszkański) i buddyzm. Elzenberg miał poczucie „absolutnej dwutorowości dziejów – dziejów zbrodni i dziejów ducha, idących obok siebie bez najmniejszego wzajemnego oddziaływania”⁸⁷.

Filozof stawiał pytania o przyszłość kultury. Przede wszystkim zapytywał, czy zło nie osiągnie nadmiaru przeważającego sumę dobra i piękna. Gdyby do tego doszło, życie utraciłoby wartość i sens. W takich okolicznościach dalsza realizacja dobra i piękna mogłaby okazać się niemożliwa. Czy ludzkość wtedy zachowałaby „poczucie, że warto w tych warunkach snuć dalej nić życia ludzkiego? Czy nie załame się t a c z ę ś ć w o l i życia, która ma źródło w przekonaniu o jego wartości, a nie zostanie

⁸¹ H. Elzenberg, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 99.

⁸² Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 348-349 (26 VIII 1945 r.).

⁸³ *Ibidem*, s. 350 (26 VIII 1945 r.).

⁸⁴ *Ibidem*, s. 239 (1 I 1936 r.).

⁸⁵ *Ibidem*, s. 432 (17 X 1956 r.).

⁸⁶ A. Nogal-Ponikiewska, *Wątki antropologiczne...*, s. 87.

⁸⁷ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 282 (5 XII 1941 r.).

tylko ta, która jest czystym instynktem, wspólnym nam ze zwierzętami. [...] Bo jeśli się ta wola załamie, to i kultury nie będzie, i wrócimy – w tym przynajmniej sensie – do zwierzęcości”⁸⁸. Czynnikiem zagrażającym kulturze wydaje się powszechna areligijność i scjentystyczna supremacja ducha poznawczego, dla której poznanie stanowi *summum bonum*.

Będąc ostrożnym w kwestii przewidywania upadku kultury, Elzenberg zachował jeszcze większy dystans wobec zagadnienia biologicznej zagłady i fizycznego zwyrodnienia ludzkości. Filozof rozważał cztery możliwości: 1) wyginięcie ludzkości przez zanik płodności; 2) przeludnienie, skutkujące powszechnym głodem; 3) degenerację fizyczną bez zmniejszonej rozrodczości; 4) wymordowanie się ludzkości. W większości przypadków zagrożenie przynosi remedium na siebie samo. Przykładowo „z chwilą, gdy się zacznie spadek ludności (czy to przez wymieranie z niedostatku, czy w walce o zasoby rozporządzalne), przyczyna katastrofy jest usunięta: przeludnienie znikło, koniec nie grozi”⁸⁹. Podobnie jest w przypadku wojen, ponieważ przy znacznym spadku ludności często znikają powody konfliktu i ludzie, z którymi trzeba walczyć.

2.1.3.6. Pesymizm kosmologiczny

Ostatnią odmianą pesymizmu, którą należy wyróżnić w filozofii Elzenberga, jest pesymizm kosmologiczny, którego przedmiotem jest świat jako całość. Elzenbergowski pesymizm kosmologiczny jest bliski duchem poezji Leconte de Lisle’a.

W świecie jest mniej przedmiotów wartościowych, a więcej przedmiotów bezwartościowych lub przeciwwartościowych, lecz nie to jest głównym przedmiotem pesymizmu kosmologicznego. Świat jest zły z powodu indyferentności. „Bardziej niż przez prawo śmierci i przemijania jest kosmos »zły« przez swą obojętność na kategorie etyczne”⁹⁰. Świat jest indyferentny wobec ludzkich starań uczynienia świata miejscem wartościowym i sensowniejszym. Świat jest nieczuły i głuchy na to, jak powinno być.

Charakterystycznym rysem pesymizmu kosmologicznego jest świadomość śmierci i efemeryczności wszechrzeczy. W świecie, w którym wszystko przemija, człowiek bez nadziei pożąda rzeczy nieprzemijających. Przejście tego, co istnieje, w nicłość, jest przerażające i nieodwołalne. Prawo śmierci nie zna wyjątków. Zagłada czeka jednostki, całe zbiorowości, ludzkość, a nawet obiekty astronomiczne – każda z tych rzeczy przeminie i nie pozostawi po sobie śladu. Wszystko, co istnieje, jest naznaczone nicością. W szczególności dotyczy to wszelkich dzieł ludzkich, mniej trwałych od gwiazd i planet.

Przemijalność wszechrzeczy łączy się z indyferentnością kosmosu. Nicость w równym stopniu czeka zarówno rzeczy wartościowe, jak i przeciwwartościowe. „Włócznie; groty; wszeteczeństwa; ofiary; / Białe wstęgi i trójbarwne sztandary; / I wy zbrodnie, i wy cuda miłości; / Wszystko, wszystko: roziskrzenia nicości!”⁹¹.

⁸⁸ Idem, *Eschatologia*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, 1987, s. 10-11.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 12.

⁹⁰ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 313 (18 X 1942 r.).

⁹¹ Idem, *Nicość i my*, [w:] idem, *...i rzekł płomień*, Łomianki 2003, s. 13.

2.2. Natura ludzka i autocentryzm

2.2.1. Fundamentalny charakter pesymizmu antropologicznego

Pesymizm był stale obecny w filozofii Elzenberga. Poczucie egzystencjalnej samotności było jednym z pierwszych impulsów do filozofowania autora *Prób kontaktu*. Z poczuciem braku intymnego współodczuwania wartości wiązało się poczucie samotności wobec kosmosu. Mówiąc o samotności względem kosmosu, Elzenberg miał na myśli (w zależności od kontekstu) podmiot indywidualny lub rodzaj ludzki. Dla rekonstrukcji Elzenbergowskiej antropologii filozoficznej szczególnie istotny jest ten drugi aspekt. Poczucie wyobcowania rodzaju ludzkiego względem kosmosu wyraża *conditio humana*. Elzenbergowski obraz kondycji ludzkiej jest podobny do obrazów przedstawionych przez metaforę „trzciny myślącej” Blaise’a Pascala oraz błyskawicy Henri Poincarégo⁹². *Conditio humana* ma charakter tragiczny, bowiem jednocześnie ukazuje słabość i efemeryczność tego, co ludzkie, oraz wyższość człowieka nad siłami natury:

Świat jest nieludzki i tępy, bezsensowny i bezcelowy, po bezmyślnej grze kilku eonów skazany na spłynięcie z powrotem do mgławicy, z której się zrodził: gdzież jest gwiazda, która w tej nocy da się uczcić i sens życiu przywróci? Gwiazdą jest myśl i poznanie, zdolność oceniania i twórczość, wizja dobra, świętości i piękna. Przywiązując nas do siebie miłością silniejszą, niż wszystkie instynkty, potęgi te umieją to sprawić, że w sporze najbardziej istotnym my jesteśmy od natury silniejsi. Natura swą całą przewagę bezustannie rzuca na szalę przeciw dobru, świętości i pięknu; czyni wszystko, by nas od nich odciągnąć i za zdradę wyznacza nagrody: a my, niezachwiani w wierności, czcimy je, jakeśmy czcili. Państwo ducha jest jakby warownią, w którą wróg przemożny daremnie bije taranami swych potęg: tu trwa to, co natura przekreśla. Tu trzcina, która się łamie, poznaje swoją niezłomność, błyskawica, która gaśnie, swą wieczność; tu jest twierdza, której nic nie pokona⁹³.

Obraz człowieka wobec kosmosu we wczesnych pismach Elzenberga wyraża metafora „lampy wśród mroków”. Później filozof skonstatował, że człowiek nie chce być „lampą”, która swą twórczością wprowadzałaby blask do mrocznej rzeczywistości. „I odwróciły się role: bo przeciw człowiekowi i jego sprawom szukam oto sprzymierzeńca w kosmosie, i tylko w obcowaniu z kosmosem spodziewam się jeszcze urzeczywistnić to, co może być

⁹² Zob. B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989, s. 140 (frg. 264 [63, C. 100] i 265 [165] w układzie Chevaliera). Zob. także: H. Poincaré, *Wartość nauki*, przeł. L. Silberstein, Warszawa 1908, s. 178.

⁹³ H. Elzenberg, *Lukrecjusz i materializm*, [w:] i d e m, *Z filozofii kultury...*, s. 152. W podobnym tonie utrzymany jest wiersz Elzenberga pt. *Nuit d'août* (z 19 VIII 1921): „Ta w kamień ścięta przestrzeń mgieł, bezruchem / Straszliwa nicość, wielka Śmierć-bez-marzeń, / Patrz! To przed nami Noc, piastunka zdarzeń, / Przerżnięta gwiazdą spadającą: duchem” – i d e m, *Nuit d'août*, [w:] i d e m, ... i rzekł płomień..., s. 12.

urzeczywistnione z dążeń wysokich”⁹⁴. Ujemna ocena społeczeństwa i dziejów nasilała się: zbiorowości ludzkie są złe, a człowiek jest niezdolny do nadania dziejom sensu.

W trakcie II wojny światowej filozof napisał, że „o c z ł o w i e k u nigdy nie można myśleć dosyć pesymistycznie”⁹⁵. Zagadnienie związków zła i natury ludzkiej odgrywa w Elzenbergowskiej antropologii filozoficznej szczególnie doniosłą rolę. Istotna dla rekonstrukcji filozofii człowieka stworzonej przez autora *Prób kontaktu* jest okoliczność, że pesymizm antropologiczny ma charakter fundamentalny, ponieważ każda postać pesymizmu u Elzenberga zakłada ujemną ocenę natury ludzkiej.

Egzystencjalna samotność jest przedmiotem ujemnej oceny, ponieważ krzywdzi człowieka i sprawia, że czuje się bez mocy, utrudnia realizację wartości, a przede wszystkim utrudnia tworzenie kultury. Życie ludzkie ma sens, gdy człowiek realizuje wartości, których ogół stanowi kultura. Wynika stąd, że to, co godzi w tworzenie kultury (w tym brak porozumienia co do uznawanych wartości), godzi w sensowność ludzkiego życia. Co szczególnie istotne, autocentryzm jest zasadniczym rysem natury ludzkiej, który polega głównie na tym, że człowiek rozpatruje i ocenia rzeczy nie takimi jakie są, lecz przez pryzmat tego, jak na niego oddziałują⁹⁶. Jeżeli każdy człowiek z natury ma skłonność do oceniania rzeczy tak, jak oddziałują n a n i e g o, a każdy człowiek posiada indywidualną osobowość i światopogląd, to sytuacje, w których najbardziej intymne uczucia byłyby u różnych ludzi żywione wobec tych samych przedmiotów oraz żywione w taki sam sposób, są rzadkie. Dlatego wydaje się, że pesymizm samotniczy opiera się na pesymizmie antropologicznym i właściwościach ludzkiej natury, nie zaś na odwrót, jak sugeruje Jan Chojnicki⁹⁷.

⁹⁴ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 418 (10 III 1955 r.).

⁹⁵ *Ibidem*, s. 285 (21 XII 1941 r.).

⁹⁶ Mowa o autocentryzmie w kontekście antropologii filozoficznej jako pewnej właściwości natury ludzkiej. Wolniewicz używał pojęć autocentryzmu i heterocentryzmu w innych znaczeniach, których należy nie utożsamiać z omawianym w niniejszej rozprawie: „Autocentryk widzi ośrodek swego świata w sobie, jego wola kieruje się do wewnątrz; heterocentryk widzi go poza sobą, na zewnątrz” – B. Wolniewicz, *Kotarbiński i Elzenberg*, [w:] idem, *Filozofia i wartości III. Z fragmentem „Księgi tragizmu” Henryka Elzenberga i jego uwagami o Dociekaniach Wittgensteina*, Warszawa 2003, s. 76. Autocentryk etyczny wychodzi od pytania „co mam robić?”, a heterocentryk – „co jest do zrobienia?”.

⁹⁷ Chojnicki pisze, że samotność ontyczną „możemy rozumieć jako najszerszą podstawę dla wszelkich odmian pesymizmu” (J. Chojnicki, *Pesymizm Elzenberga...*, s. 52) i próbuje uzasadnić tę tezę w paragrafie zatytułowanym *Samotność ontyczna* (*ibidem*, s. 53-58). Jest to próba kuriozalna, ponieważ większość stron paragrafu poświęcona jest rozważaniom nad Leibnizjańską metafizyką, jej założeniom z zasadą *nilhil sine ratio* na czele oraz różnicom między monadologią a metafizyką Kartezjusza (*sic!*). W tekście głównym paragrafu nazwisko Leibniza pojawia się aż 17 razy, Descartesa – 6, Elzenberga zaś (wliczając wyrazy typu „autor *Kłopotu z istnieniem*”) zaledwie – 7. Zważywszy na to, że we wspomnianym sześciostrońcowym paragrafie znajdują się liczne nawiązania i krótkie opisy ujęcia samotności i melancholii przez Tillicha, Witkacego, Demokryta, Roberta Burtona, Kierkegaarda i Ciorana, trudno uznać uzasadnienie tezy o fundamentalnym charakterze pesymizmu samotniczego u Elzenberga za zadowalające.

W przypadku pesymizmu kosmologicznego istotne są dwa aspekty. Po pierwsze, Elzenberg wyraźnie rozważał kosmos w odniesieniu do człowieka i tego, co dla człowieka istotne, a nie kosmos sam w sobie, stąd ujemna ocena kosmosu opierała się na tym, że świat jako taki jest obojętny na wartości, zwłaszcza realizowane przez człowieka. Oznacza to, że cecha ujemnie wartościotwórcza, która jest wyrażona w pesymizmie kosmologicznym, jest cechą, którą kosmos posiada w z g ł ę d e m człowieka, jakkolwiek przysługuje kosmosowi obiektywnie, niezależnie od świadomości. Po drugie, Elzenberg podczas II wojny światowej napisał: „W gruncie rzeczy, gdy tak czasem mówię o świecie jako »złym«, mam na myśli nie kosmos, tylko świat społeczny, życie zbiorowe [...]. Mam wrażenie, że z pesymizmem u wielu ludzi tak bywa: nieświadome jakieś, przed samym sobą, maskowanie głównej przyczyny. Dlaczego? chyba dlatego, że wstyd jest do niej się przyznać. Rozpacz, gdy z powodu świata, nie upokarza; upokarza, gdy z powodu człowieka”⁹⁸.

Pesymizm społeczny i dziejowy odwołują się bezpośrednio do pesymizmu antropologicznego. Społeczeństwa są tworzone przez ludzi, a dzieje będące przedmiotem pesymizmu, nie są dziejami świata w ogóle, lecz dziejami świata l u d z k i e g o. Ludzie posiadają złą wolę, przez co tworzone przez nią zbiorowości również są złe. Według Elzenberga społeczeństwo jako takie jest złe, ale zło przejawiające się w dużych zbiorowościach ma swoje źródła we właściwościach natury ludzkiej. W naturze ludzkiej tkwi „tajemnicza właściwość”, która sprawia, że w ramach wielkich grup społecznych człowiek „wypiera się dobra w sobie, jakby się go wstydził albo jakby się obawiał, że [...] jego ujawnienie zerwie więzi łączące go ze społecznością”⁹⁹. Ponadto „dobro moralne nie idzie w parze z energiczną ekspansją życiową”¹⁰⁰. Elzenberg w rękopisie nie precyzował, co rozumie przez „ekspansję życiową”, do której ludzie mają naturalną skłonność, niemniej na tej samej stronie znajduje się fragment, który rozjaśnia znaczenie tego wyrazu: „Dobrzy mogą być silni, ale nie są ekspansywni, zaborczy, natarczywi, zdobywcy”¹⁰¹.

Z kolei przedmiot pesymizmu dziejowego jest w zasadzie ten sam, co przedmiot pesymizmu społecznego: oba pesymizmy dotyczą zbiorowości ludzkiej, tyle że pierwszy pesymizm ujmuje swój przedmiot diachronicznie, drugi zaś synchronicznie. A zatem, jeżeli pesymizm społeczny opiera się na antropologicznym, to pesymizm dziejowy także.

Wbrew temu można podnieść zarzut, że po 1942 r. Elzenberg pisał, że ograniczył swój pesymizm, który wtedy określił jako „pesymizm tylko częściowo moralny, – raczej historyzoficzny i »socjologiczny«”¹⁰². Ta wypowiedź świadczy jedynie o ewolucji Elzenbergowskiego pesymizmu, a nie o zmianie roli pesymizmu antropologicznego, ponieważ, według filozofa, zło w społeczeństwie i w dziejach ma korzenie w naturze ludzkiej:

⁹⁸ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 313 (18 X 1942 r.).

⁹⁹ Idem, Pesymistyczny pogląd na naturę ludzką, [w:] MHE 41, k. 13 v.

¹⁰⁰ Ibidem, k. 12 v.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Ibidem, k. 12 r.

[W] życiu wielkich grup i przejawach, nawet indywidualnych, dotyczących tego życia („zjawiska makrospołeczne”) przewagę wpływów ma zło. Jednak takie sformułowanie, choć ograniczające pesymizm, nie całkiem wyjmuje zpod niego naturę ludzką, bo widocznie są w naturze ludzkiej jakieś właściwości, które do tego prowadzą, (– są u podstaw tego zjawiska)¹⁰³. – Chodziłoby więc nie o to po prostu, że w naturze ludzkiej zło przeważa, ogólnie biorąc, nad dobrem, ale że tkwią w niej jakieś właściwości, które złu zapewniają przewagę na terenie makrospołecznym, a tym samym oddają w jego ręce władzę¹⁰⁴.

Powyższa wypowiedź rzuca światło na Elzenbergowską charakterystykę zła natury ludzkiej. W stosunku do wcześniejszych wypowiedzi filozofa przytoczony fragment jest w istocie złagodzeniem i ograniczeniem pesymizmu antropologicznego, co nie przekreśla fundamentalnego charakteru owego pesymizmu. Bliższe określenie pesymizmu względem człowieka jako takiego wymaga charakterystyki natury ludzkiej. Jeżeli asceza, zdaniem Elzenberga, polega na przewyciężaniu natury ludzkiej w sobie, charakterystyka natury człowieka posłuży wyjaśnieniu funkcji i sensu ascezy.

2.2.2. Dualizm, autocentryzm i duch

2.2.2.1. Dualizm antropologiczny i jego aspekty

Elzenberg pisał o życiu, że jest „pojęciem metodologicznym pewnej określonej nauki: biologii”¹⁰⁵. Życie ludzkie jest życiem w sensie biologicznym, ale nie tylko, ponieważ człowiek uczestniczy w sferze biologicznej i ponadbiologicznej. Życiem swoście ludzkim jest „istnienie świadome”¹⁰⁶, które stanowi sumę spełnianych przezeń aktów¹⁰⁷. Nie zmienia to faktu, że istnienie świadome – zdaniem Elzenberga – opiera się na istnieniu organicznym. Zdaniem autora *Kłopotu z istnieniem* człowiek uczestniczy w porządku przyrody, jakkolwiek można zaprzeczyć, iż człowiek jest tylko istotą przyrodniczą¹⁰⁸.

Podstawowa teza Elzenbergowskiej antropologii filozoficznej dotyczy dualizmu porządku biologicznego i ponadbiologicznego, sfery właściwej życiu oraz sfery swoistej dla ducha. Między tymi sferami zachodzi antagonizm. „Człowiek, wedle Elzenberga, przynależy do porządku biologicznego i kieruje się właściwymi dla niego wartościami. Są to wartości w znaczeniu utylitarnym, służące przetrwaniu w wymiarze indywidualnym i gatunkowym. Jednocześnie jednak człowiek przekracza biologiczną sferę natury,

¹⁰³ Komentarz Elzenberga na marginesie rękopisu: „Dobro jest na terenie makrospołecznym bezsilne”.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Idem, *Aksjologia*, [w:] MHE 16, k. 15 r.

¹⁰⁶ Idem, *Zasada aksjologii...*, k. 3 v.

¹⁰⁷ Idem, *Aksjologiczne pojęcie sensu...*, s. 179. Zob. także: A. Nogal-Ponikiewska, *Wątki antropologiczne...*, s. 204.

¹⁰⁸ Zob. polemiczna recenzja treści i przekładu *Człowieka-maszyny* – H. Elzenberg, *Julian Offray de La Mettrie, Człowiek-maszyna*, [w:] idem, *Z historii filozofii...*, s. 214-217.

kiedy kieruje się ku wartościom perfekcyjnym (autotelicznym)¹⁰⁹. Dualizm życia i ducha pozwala lepiej zrozumieć przedmiot aksjologii oraz antropologii filozoficznej. Przedmiot aksjologii ogólnej stanowi to, ku czemu kieruje się duchowa część natury ludzkiej, antropologia filozoficzna z kolei „j e s t o p i s e m o b u s f e r [tj. biologicznej i nadbiologicznej – dop. A. P.], i c h p r z e n i k a n i a i w z a j e m n e j z a l e ż n o ś c i”¹¹⁰.

Natura ludzka posiada dwa wymiary: biologiczny oraz nadbiologiczny. Linie graniczną między tymi sferami wyznacza sposób odnoszenia się do przedmiotów¹¹¹ poznania, uczuć i ocen. Sfera biologiczna konstytuuje podmiotową¹¹² perspektywę, zaś sfera nadbiologiczna – przedmiotową. Podmiotowa perspektywa oglądu rzeczywistości polega na każdorazowym odnoszeniu przedmiotu poznania, uczuć i ocen do podmiotu aktów poznania, uczuć i ocen. Cokolwiek jest ujmowane jako takie a takie, jest ujmowane jako takie a takie dla pewnego podmiotu. Perspektywa podmiotowa ma charakter immanentnie relatywistyczny, bowiem na jej gruncie przedmioty są ujmowane jako coś, co jest w pewien sposób odniesione do podmiotu, zwłaszcza jako o d d z i a ł u j ą c e w taki czy inny sposób na podmiot (ta postać jest paradygmatyczna dla perspektywy podmiotowej). Perspektywa przedmiotowa – właściwa sferze nadbiologicznej – „kieruje się ku temu, co niezależne od podmiotu, jej normą jest ogląd przedmiotowy”¹¹³. W ramach perspektywy przedmiotowej przedmioty są rozpatrywane takimi, jakimi są w sobie, to znaczy, abstrahując od innych przedmiotów, a w szczególności abstrahując od relacji łączących rozpatrujący podmiot i rozpatrywany przedmiot. Sfera biologiczna to domena organicznych sił i impulsów, a sfera nadbiologiczna stanowi dziedzinę rozumu, ponieważ na gruncie perspektywy przedmiotowej można uchwytywać racje i się nimi kierować.

Sferę biologiczną wyraża perspektywa podmiotowa, zaś sferę nadbiologiczną – perspektywa przedmiotowa. Najważniejszy przejaw perspektywy podmiotowej i jej typową odmianę stanowi autocentryzm, polegający na ocenianiu rzeczy ze względu na ich oddziaływanie na podmiot. Należy podkreślić, że perspektywa podmiotowa nie konstytuuje sfery biologicznej, lecz w y r a ż a ją, ponieważ poza cechami dotyczącymi sposobu

¹⁰⁹ A. Nogał-Ponikiewska, *Wątki antropologiczne...*, s. 5-6.

¹¹⁰ Ibidem, s. 6. Z tezy o wzajemnym przenikaniu się i zależności sfery biologicznej i nadbiologicznej wynika, że antagonizm zachodzący między nimi nie może być absolutny.

¹¹¹ W kontekście omawiania perspektywy podmiotowej i przedmiotowej wyraz „przedmiot” należy rozumieć zgodnie ze znaczeniem sformułowanym przez Kazimierza Twardowskiego. „Przedmiot jest czymś różnym od tego, co istnieje: niektórym przedmiotom przysługuje prócz ich przedmiotowości, prócz własności bycia przedstawianymi [...] także istnienie, innym zaś nie przysługuje. [...] wszystko, co nie jest niczym, tylko w jakimś sensie «czymś», jest przedmiotem” – K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień*, przeł. I. Dąmbaska, [w:] *idem, Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 31 (§ 7). W omawianym tu znaczeniu przedmiotem jakiegoś ujmowania (*resp.* przedmiotem miłości, nienawiści *etc.*) może być inny podmiot, istota zdolna spełniać akty (np. gdy się myśli o kimś).

¹¹² W niniejszej rozprawie (o ile kontekst nie sugeruje czegoś innego) przez „podmiot” należy rozumieć „podmiot przeżyć” *resp.* „podmiot aktów”, tj. pewne „ja”, które jest charakteryzowane przez spełniane akty.

¹¹³ A. Nogał-Ponikiewska, *Wątki antropologiczne...*, s. 7.

ujmowania przedmiotu, każda sfera posiada określoną ontogenezę i związane z nią cechy (analogicznie ma się rzecz z perspektywą przedmiotową i sferą duchową). Ponadto słowo „wyróżnia” jest adekwatne dlatego, że autocentryzm dominuje w sferze biologicznej i jest dla niej specyficzny. Bynajmniej nie znaczy to, że wszystko, co wyrasta ze sfery biologicznej, ma charakter autocentryczny. Przykładem jest biologicznie uwarunkowany popęd do gry, który nie ma charakteru duchowego, ale także nie ma charakteru autocentrycznego.

W naturze ludzkiej pierwotną jest sfera biologiczna, a sfera ponadbiologiczna jest bytowo ufundowana na biologicznej. Gdy człowiek przychodzi na świat, nie posiada rozwiniętej sfery duchowej, ale posiada wrodzone zadatki do jej rozwinięcia. Sfera biologiczna stanowi warunek istnienia sfery ponadbiologicznej. Duch ludzki, który transcenduje życie i wykracza poza perspektywę podmiotową, jest bytowo niesamodzielny względem sfery biologicznej. Życie może istnieć bez ducha, lecz duch bez życia istnieć nie może (tj. duch niezobiektywizowany, niewyeksteriorizowany w przedmioty, takie jak dzieła sztuki). Elzenberg stwierdził, że pomysł przemiany natury ludzkiej przez całkowite jej uduchowanie jest utopijny, ponieważ istnieją „biologiczne uwarunkowania strony duchowej człowieka”¹¹⁴. Siły, którymi dysponuje sfera ponadbiologiczna, opierają się na sferze biologicznej. Energia sfery ponadbiologicznej jest zależna od zasobów sfery biologicznej, a główny „typ zależności najogólniej określimy mianem sublimacji”¹¹⁵.

Dualizm Elzenbergowski nie ma charakteru dualizmu substancji (jak u Kartezjusza), ani dualizmu zasad metafizycznych (jak u Schelera). Jest to dualizm dążeń¹¹⁶ i sposobów przedstawiania świata. W człowieku sfera biologiczna oraz ponadbiologiczna nie są od siebie izolowane. Są obecne w tej samej rzeczywistości oraz mogą wzajemnie się warunkować: sfera biologiczna oddziałuje na sferę ponadbiologiczną „od dołu”, zaś ponadbiologiczna na sferę biologiczną „od góry”.

Zarówno sfera biologiczna, jak i ponadbiologiczna są realne, a ich odrębność nie stanowi pozoru. Autor *Wartości i człowieka* oponował wobec redukcyjnego sprowadzania jednej sfery do drugiej, a w szczególności był przeciwny redukcjonizmowi naturalistycznemu (*vel* materialistycznemu). Zdaniem Elzenberga to, co biologię przekracza, ma swój bytowy fundament oraz swoje źródła energii w tym, co biologiczne, jednakże sfera ponadbiologiczna stanowi ontyczne *novum* względem biologicznej. Sfera biologiczna warunkuje sferę ponadbiologiczną, ale nie całkowicie, ponieważ sfera przekraczająca to, co biologiczne, posiada pewną autonomię. Jeżeli można trafiać i oceniać przedmioty

¹¹⁴ H. Elzenberg, O rzeczywistym wodzostwie (w związku z dyskusją o Gandhim), [w:] MHE 56, k. 75 r.

¹¹⁵ A. Nogal-Ponikiewska, Wątki antropologiczne..., s. 49. Zob. także: ibidem, s. 235.

¹¹⁶ „Natura ludzka ma więc, według antynaturalizmu, przynajmniej dwie składowe, dążenie do nadania życiu sensu i dążenie do uprzyjemnienia życia. Te dwa dążenia są w człowieku stale obecne, choć ich siła wyznaczania ludzkich celów nie jest równa. Naturalne cele życiowe jako silniejsze stale wypierają ze świadomości cele ponadnaturalne. Jednakże dążenia do nadania życiu sensu jakoś stale, choć nieregularnie dają o sobie znać i skłaniają człowieka do namysłu nad sensem swego istnienia” – U. Schradt, *Etyka. Główne systemy. Podręcznik dla uczniów szkół średnich*, Warszawa 1992, s. 15.

jako wartościowe perfekcyjnie, to istnieją przedmioty o wartości autonomicznej – wartości, która nie jest wyznaczona przez interes, potrzeby lub pragnienia podmiotu. Aksjologia zaczyna się tam, gdzie kończy się biotechnika teoretyczna. Filozofię człowieka autora *Kłopotu z istnieniem* oraz opierający się na niej Elzenbergowski humanizm można określić jako antynaturalistyczne, ponieważ:

Aksjomatem antynaturalistycznych antropologii jest, że człowiek wykracza poza przyrodę, a więc poza przyczynowy porządek zjawisk. Antynaturalizm nie przeczy, że człowiek należy częściowo do przyrody. Stąd też antynaturalistyczne antropologie mogą akceptować i akceptują wszystkie tezy opisowe o człowieku formułowane przez naturalizm, o ile te rzeczywiście mają czysto opisowy charakter [...]. Wprawdzie dążenie do zachowania życia stanowi istotną składową natury ludzkiej, ale czy jest to jedyna jej składowa? [...] Zwolennicy antynaturalistycznych antropologii twierdzą, że człowiek ma dwojakiego rodzaju potrzeby – naturalne i pozanaturalne. Różnica między tymi dwoma rodzajami potrzeb i pragnień polega na tym, że te pierwsze wynikają z dążenia do zachowania życia, te drugie natomiast nie dają się z niego wywieść, a więc są od niego niezależne i przez to mają charakter pozanaturalny (samoistny)¹¹⁷.

Elzenbergowska koncepcja dualizmu antropologicznego koresponduje ze współczesnymi polskiemu myślicielowi generalnymi tendencjami filozoficznymi dociekającymi nad człowiekiem. Kluczowy wydaje się wpływ kultury francuskiej i niemieckiej, z którą Elzenberg miał styczność w trakcie edukacji szkolnej w Genewie i Zurychu¹¹⁸. Myśl autora *Wartości i człowieka* koresponduje z francuską filozofią ducha przełomu XIX i XX w. oraz z spirytualistyczno-intuicjonistycznymi wątkami w filozofii Bergsona, którego wykładów Elzenberg słuchał¹¹⁹. Dotyczy to zwłaszcza bergsonowskiego wątku, polegającego na akcentowaniu zjawisk twórczych w człowieku. Ponadto w filozofii autora *Wartości i człowieka* wielokrotnie pojawia się, charakterystyczny dla niemieckiej tradycji antropologii filozoficznej, nacisk na to, że życie i duch nie tylko są od siebie z gruntu odmienne, ale również na to, że sfera nadbiologiczna jest (w jakimś znaczeniu) zależna od sfery biologicznej.

Wyróżnić można trzy fazy rozwoju ogólnej refleksji polskiego filozofa nad podmiotowością i przedmiotowością: fazę „idealistyczną”, dualistyczno-optimistyczną oraz dualistyczno-pesymistyczną¹²⁰. Na początku namysł Elzenberga miał wyraźne inklinacje „idealistyczne” w tym znaczeniu, że przyznawał podmiotowi epistemologiczny prymat względem przedmiotu. Istnienie poznającego jest pewniejsze od istnienia tego, co poznawane. „Sceptycyzm można uzasadnić niemożliwością dowiedzenia, że cośkolwiek istnieje. Berkeley próbował wykazać, że rzeczy są tylko ideami. Ale można iść dalej: ponieważ inne jednostki ludzkie komunikują się ze mną tylko za pomocą znaków

¹¹⁷ Idem, *Natura ludzka a wartości*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 34, 1989, s. 81.

¹¹⁸ Zob. A. Nogal-Ponikiewska, *Wątki antropologiczne...*, s. 10.

¹¹⁹ W kwestii recepcji myśli Bergsona przez Elzenberga zob. S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984, s. 178-179, 185, 317, 320.

¹²⁰ Zob. A. Nogal-Ponikiewska, *Wątki antropologiczne...*, s. 47-50.

zmysłowych, zatem niepewnym jest także istnienie innych jednostek ludzkich¹²¹. Również wiedza o własnej jaźni ma duże ograniczenia, ponieważ nasza przeszłość i przyszłość mają być o tyle, o ile są ujmowane. Stąd „przeszłość i przyszłość są tylko ideami, a teraźniejszość jest nieskończenie krótkotrwała, czyli sprowadza się do zera”¹²². Ostatecznie Elzenberg za najbardziej wiarygodny argument za istnieniem podmiotu traktował doznania bólu i przyjemności, a przede wszystkim bólu – okoliczność szczególna, zważywszy na pesymizm filozofa. Mimo inklinacji do idealizmu filozoficznego, już w początkach filozofowania autora *Kłopotu z istnieniem* była obecna pewna rozbieżność, która w kolejnych fazach zaowocowała wyraźnym dualizmem antropologicznym. W 1907 r. czytamy: „Jedna ze sprzeczności mojej natury polega na tym, że chcę unicestwienie osobowości – zwłaszcza w – myśleniu a jednocześnie kocham sztukę, która jest najwyższym wyrazem dążności przeciwnej. Bo zadaniem jej jest właśnie potęgowanie władz życia i rozwój osobowości”¹²³.

Faza druga miała charakter dualistyczno-optimistyczny. Jej ramy czasowe można określić na mniej więcej od połowy lat 20. do 1930 r. Temu okresowi odpowiada etap konstituowania się podstaw aksjologii Elzenberga, przede wszystkim stopniowego odchodzenia od definicji wartości jako cechy przedmiotu, „który powinien być”¹²⁴. W fazie dualistyczno-optimistycznej perspektywa podmiotowa oraz przedmiotowa są jasno odróżniane od siebie. Towarzyszy temu przekonanie o braku zbieżności owych perspektyw: człowiek spontanicznie mierzy rzeczywistość przez swój stosunek do niej, lecz ma świadomość, że przedmioty mogą mieć wartość autonomiczną względem podmiotu. Stąd faza jest „dualistyczna”. Jej względnie „optimistyczny” charakter polega zaś na tym, że Elzenberg widział możliwość harmonijnego pogodzenia obu perspektyw. Na początku swego rozwoju intelektualnego autor *Prób kontaktu* twierdził, że piękno jest wartością nadrzędną względem dobra. To właśnie w sztuce oraz w estetyce (ujmowanej przez pryzmat twórczości i piękna) możliwe jest pogodzenie ze sobą bieguny podmiotowego i przedmiotowego:

[I]stotną wartością może być zawsze tylko treść wewnętrzna człowieka, ale treść ta c z y m ś się w ogóle staje dopiero, gdy się wcieli i skryształizuje. Nie wcielona i nie skryształizowana jest niczym. Musi znaleźć swój wyraz, – w czynie lub w dziele. Czyn, byśmy w niego naprawdę mogli włożyć całego siebie wraz z całą naszą energią, wymaga pewnej fikcji, – mówiąc mniej ostro: pewnej pomocniczej konstrukcji, dowolnej i subiektywnej; celu, do którego niby się dąży.

¹²¹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 22 (15 I 1908 r.).

¹²² *Ibidem*, s. 23 (15 I 1908 r.).

¹²³ *Ibidem*, s. 19-20 (20 XI 1907 r.).

¹²⁴ Zob. A. Lorczyk, *Między powinnością bycia a doskonalenia. Uwagi o zmianie definicji wartości perfekcyjnej Henryka Elzenberga*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887-1967). Dziedzictwo idei. Filozofia – aksjologia – kultura. Materiały ogólnopolskiej konferencji. Toruń, 15-16 maja 1997 r.*, Toruń 1999, s. 79.

Dzieło s a m o w s o b i e jest celem, i dlatego stoi wyżej w hierarchii: dzieło artystyczne jest typem wszelkiej wartości, bo jest to wcielona, bez żadnej przymieszki, wartość esencjonalna człowieka. Poniekąd więc obie sprzeczne koncepcje zlewają się w jedną całość jako wywyższenie twórczości artystycznej, która z jednej strony jest bezpośrednim wyrazem podmiotu, a z drugiej wymaga jego oderwania się od siebie i skierowania spojrzenia – i działania – z zewnątrz¹²⁵.

Na gruncie estetyzmu perspektywa podmiotowa i przedmiotowa były, według Elzenberga, możliwe do pogodzenia i wzajemnego uzupełnienia. Niemniej już wtedy u filozofa pojawia się motyw samoprzewycięzania, który sugeruje fragment o „oderwaniu się od siebie”.

Pojęcie samoprzewycięzania stanowi klucz do zrozumienia fazy pesymistyczno-dualistycznej, która trwała od mniej więcej 1930 r. do końca życia filozofa. Zachowując dualizm podmiotowo-przedmiotowy, Elzenberg zaostrzył jego charakter. Wprawdzie sztuka pozostała przestrzenią, w której duch może wyrazić się w pełni i swobodnie, lecz w kontekście etycznym coraz silniej do głosu dochodziła kwestia radykalnego przewyciężenia zakorzenionych w człowieku złych skłonności. „Źródła zła zbyt są głębokie, zbyt jakieś absolutne, metafizyczne, by wysiłek woli, postanowienie miały tu coś do powiedzenia. Tu trzeba przeobrażenia, transmutacji całej istoty: »nie ten będzie twój rdzeń, tylko inny«. Potrzebne jest paulińskie »zrzucenie starego Adama«: piorun, który by człowieka spalił całego”¹²⁶. Przemówność złych impulsów sprawia, że dualizm antropologiczny nabiera charakteru pesymistycznego: w człowieku to, co niskie, jest silne, a to, co wysokie, jest słabe. Aby kierować się perspektywą przedmiotową, swoistą dla wartości perfekcyjnych, człowiek musi przewyciężać siebie samego. Samoprzewyciężanie jest możliwe tylko przy założeniu jakiegoś rozdwojenia w człowieku. W fazie ostatniej owo rozdwojenie miało charakter r o z d a r c i a: człowiek „jest elementem przyrody i jednocześnie częściowo tylko podporządkowuje się jej prawom”¹²⁷, a oba wymiary natury ludzkiej są sobie przeciwne.

Można postawić pytanie: dlaczego właśnie w istocie ludzkiej uobecniła się sfera transcendująca to, co biologiczne? Wydaje się, że zgodnie z duchem pism Elzenberga jest to niewłaściwie postawione pytanie. Nie można pytać, dlaczego właśnie w człowieku pojawiła się sfera ponadbiologiczna, ponieważ tam, gdzie nie ma sfery przekraczającej biologię, nie można mówić o byciu człowiekiem. Człowiek jest człowiekiem o tyle, o ile posiada pierwiastek przekraczający naturę.

¹²⁵ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 90-91 (10 III 1915 r.).

¹²⁶ *Ibidem*, s. 180 (13 XII 1930 r.).

¹²⁷ A. Nogał-Ponikiewska, *Wątki antropologiczne...*, s. 44.

2.2.2.2. Biologiczny charakter autocentryzmu

Istota autocentryzmu jest zrozumiała w odniesieniu do pojęcia perspektywy podmiotowej. Autocentryzm jest charakterystyczną dla natury ludzkiej tendencją do rozpatrywania przedmiotów przez pryzmat ich oddziaływania na podmiot. Autocentryzm stanowi najbardziej typowy przejaw perspektywy podmiotowej oraz charakteryzuje pierwotne impulsy i dążności istoty biologicznej, które polegają na odnoszeniu przedmiotów ujmowanych do podmiotu owych impulsów i dążności. Główną manifestacją autocentryzmu jest charakteryzowanie i ocenianie przedmiotów ze względu na to, jak na nas oddziałują lub oddziaływać mogą. Wyrazem autocentryzmu jest uznawanie przez kogoś pewnej rzeczy za „dobrą”, ponieważ jest dobra dla niego (np. gdy ktoś uważa, że dana ustawa jest sprawiedliwa, właśnie dlatego, że dana ustawa przyniesie mu majątek).

Najbardziej typową postacią autocentryzmu jest autocentryzm jednostkowy, który polega na tym, że indywidualny podmiot ujmuje i ocenia przedmioty ze względu na ich oddziaływanie na niego samego. Dla indywiduum dany przedmiot jest taki a taki, ponieważ jest w takim a takim stosunku do niego. Istnieją także zbiorowe postaci autocentryzmu. Elzenberg pisał o „autocentryzmie gatunkowym”¹²⁸, na którego gruncie przedmioty są określane ze względu na ich oddziaływanie względem danego gatunku istot, czy też szerzej, określonego zbioru istot (podmiot autocentryzmu gatunkowego przynależy do danego gatunku). Na przykład dodatnia ocena promiskuityzmu może wyrażać autocentryzm gatunkowy dlatego, że sprzyja przetrwaniu *homo sapiens*. Zarówno w jednostkowej, jak i w gatunkowej postaci autocentryzmu, sposób ujęcia przedmiotów jest wyznaczony przez ich stosunek do siebie, przez – jak pisze Elzenberg – „nawrót ku sobie”. Różnica polega na tym, czy podmiot stojący w centrum owej perspektywy występuje jako indywiduum, czy jako członek pewnej zbiorowości (*resp.* jest podmiotem zbiorowym).

Podmiotowo-perspektywiczny charakter autocentryzmu polega na odnoszeniu przedmiotu do siebie samego, ale podmiotowo-perspektywiczny charakter posiada również taki obraz świata, w którym przedmioty (i ich wartość) są każdorazowo odnoszone do innych podmiotów. Zdaniem Elzenberga widać to w ramach etyki altruistycznej, gdzie wartość rzeczy i uczynków jest uwarunkowana ich stosunkiem do innych istot. Mimo różnic między autocentrycznymi a nieautocentrycznymi przejawami perspektywy podmiotowej, w każdym przypadku mamy do czynienia ze zrelatywizowanym ujmowaniem rzeczywistości, gdyż w obu przypadkach przedmioty są określane ze względu na taki lub inny podmiot. „Językiem relatywizmu można, wedle Elzenberga, opisać tylko fragment ludzkiej osobowości, którego istotą jest podmiotowa perspektywa oglądu świata”¹²⁹.

Z pojęciem autocentryzmu związane jest pojęcie biocentryzmu. Pojęcie autocentryzmu wyraża stawianie podmiotu w centrum swego mu obrazu świata oraz pewną zwrotność („auto-”), wyrażaną przez określanie rzeczy poprzez ich stosunek do podmiotu. Pojęcie

¹²⁸ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 142 (bez daty, 1919 r.).

¹²⁹ A. Nogal-Ponikiewska, *Wątki antropologiczne...*, s. 20.

biocentryzmu wyraża zaś to, że podmiot, który zajmuje wyróżnioną, centralną pozycję, jest czymś żywym oraz że skłonności, którymi się kieruje, mają charakter biologiczny. Autocentryzm stanowi główny przejaw biocentryzmu. Wszak autocentryzm, ze względu na zawarty w nim moment samozwrotności, posiada konotację egoistyczną (w wersji jednostkowej lub zbiorowej), a perspektywa podmiotowa, wyrażająca sferę biologiczną, może mieć charakter altruistyczny. Każdy autocentryzm jest przejawem biocentryzmu, ale nie każdy przejaw biocentryzmu jest autocentryczny. Niemniej w każdej postaci biocentryzmu występuje pewne odnoszenie podmiotu do jakiegoś podmiotu, czy będzie to *ego*, *alter*, czy gatunek ludzki.

W świetle tekstów Elzenberga należy postawić hipotezę, że perspektywa podmiotowa wyraża sferę biologiczną, gdyż podmiotowy ogląd rzeczywistości związany jest z biologicznymi aspektami natury ludzkiej. Perspektywa podmiotowa w y r a s t a z biologicznego wymiaru natury ludzkiej i jest dla niego s w o i s t a. Wartości ujmowane i uznawane w sferze biologicznej są wartościami w znaczeniu utylitarnym, ponieważ mają charakter podmiotowy, względny i odnoszą się do potrzeb naturalnych. K a ż d y przedmiot wartościowy w znaczeniu utylitarnym jest wartościowy d l a kogoś, owe wartości są immanentnie względne, podobnie jak immanentnie relatywistyczny charakter ma perspektywa podmiotowa. Na biologiczny charakter podmiotu autocentrycznego filozof bezpośrednio wskazał w jednym z rękopisów, gdzie odniósł się do „podmiotu biologicznego, który je, pije, i światby na swoje potrzeby obrócił”¹³⁰. Fragment „światby na swoje potrzeby obrócił” wyraża autocentryczny „nawrót ku sobie”, wiąże ów autocentryzm z wartościami w znaczeniu utylitarnym (bo chodzi o zaspokajanie potrzeb) i jednocześnie wskazuje na relatywizację rzeczywistości (świata) względem siebie i swoich potrzeb.

2.2.2.3. Autocentryzm, biocentryzm i pesymizm antropologiczny

Pojęcia autocentryzmu i biocentryzmu są kluczowe nie tylko dla adekwatnego ujęcia Elzenbergowskiego opisu natury ludzkiej, lecz także dla zrozumienia pesymizmu antropologicznego. To właśnie biocentryzm stanowi źródło zła w naturze ludzkiej. Autor *Kłopotu z istnieniem* pisał wprost: „Z ł e ż y c i e (biocentryzm)”¹³¹.

Jeżeli w obrazie świata człowieka dominuje perspektywa podmiotowa, to przeważa w niej perspektywa o charakterze relatywistycznym. Przedmioty wartościowe w znaczeniu utylitarnym są z istoty względne (wartościowe d l a kogoś lub czegoś), ponieważ dotyczą potrzeb, pragnień i pożądań, zatem odpowiadają biologicznej stronie natury ludzkiej¹³². Wartościowanie wychodzące od pojęcia wartości utylitarnej wyrasta

¹³⁰ H. Elzenberg, *Walka moralistów z żądzą*, [w:] MHE 36, k. 7 r. Szerszy fragment brzmi: „[...] ten sam wstręt może się również odnosić do podmiotu biologicznego, który je, pije, i światby na swoje potrzeby obrócił: tego atoli źródła są mi całkiem na razie ukryte”. Kontekst sugeruje, że zaimek „tego” odnosi się nie do źródeł opisanego zachowania podmiotu biologicznego, lecz źródeł wstrętu Elzenberga.

¹³¹ Idem, *Zasada aksjologii...*, k. 3 r.

¹³² „Potrzebę definiujemy więc następująco: (DP) *X* ma potrzebę *P* ze względu na cel *Z* ⇔ *P* jest warunkiem koniecznym realizacji celu *Z*. Cel *Z* Wolniewicz nazywa t e l e o l o g i c z n ą p o d s t a w ą

z biologicznych potrzeb natury ludzkiej. Dlatego ludzie „poprzez swą biologię i potrzeby, poprzez swą psychologię i jej pożądanía, skazani są [na – dop. A. P.] realizację wartości użytkowych”¹³³. Jeszcze dobitniej na związek wartości w znaczeniu użytkowym ze sferą biologiczną i z perspektywą podmiotową wskazuje następująca okoliczność: to, co wartościowe w znaczeniu użytkowym, jest zawsze wartościowe dla kogoś lub czegoś, co oznacza, że perspektywą swoistą temu, co wartościowe w znaczeniu użytkowym jest perspektywa podmiotowa, która jest immanentnie relatywistyczna w znaczeniu bycia takim a takim (np. wartościowym) „dla” kogoś¹³⁴. Ów konieczny związek między wartościami w znaczeniu użytkowym a podmiotem pozwala nazwać wartości w znaczeniu użytkowym „wartościami w znaczeniu podmiotowym”, w kontraście do przedmiotowego charakteru wartości perfekcyjnych.

Za Schradem należy podkreślić naturalistyczny charakter systemów wartości, które przyjmują, że jedynymi wartościami są wartości w znaczeniu użytkowym (*resp.* głoszą, że wszystkie wartości „tak naprawdę” mają użytkowy charakter):

Naturalistyczne antropologie wzbogacone o pewien aksjomat prowadzą do naturalistycznych aksjologii. Aksjomat ten, nazwijmy go podstawowym aksjomatem naturalistycznych aksjologii, głosi, że dobre jest to, co zgodne z naturą. Jeżeli tak, to jest oczywiste, że również wartości należy wyprowadzać z naczelnego celu dążeń ludzkich, tj. dążenia do zachowania życia i wynikających z niego naturalnych potrzeb, pragnień, możliwości zwiększenia istnienia i przyjemności, ewentualnie dążyć do rozszerzenia ich zakresu. [...] potrzeby wyznaczają wartości albo, mówiąc inaczej, zaspokojenie każdej potrzeby jest wartością. Wartości służące zaspokajaniu naturalnych potrzeb, pragnień, zwiększenia istnienia i przyjemności nazywać będziemy w a r t o ś c i a m i u z y t k o w y m i¹³⁵.

p o t r z e b y. Mając określoną tę podstawę, twierdzenia o potrzebach stają się weryfikowalne. Potrzebami są bowiem wszystkie warunki konieczne a łącznie wystarczające realizacji Z” – U. Schrade, *Natura ludzka a wartości...*, s. 73. Jak pisał Schrade, na gruncie naturalistycznych antropologii „[u]znanie życia za podstawę podstaw teleologicznych potrzeb umożliwia całkowicie obiektywne ustalenie warunków koniecznych, a łącznie wystarczających zachowania życia, czyli potrzeb. Są nimi wszystkie bezpośrednio konieczne, a łącznie wystarczające, warunki zachowania życia. Nazywać je będziemy p o t r z e b a m i p i e r w s z e g o r z ę d u, albo inaczej, p o t r z e b a m i e l e m e n t a r n y m i” – *ibidem*, s. 74-75.

¹³³ A. Nogal-Ponikiewska, *Wątki antropologiczne...*, s. 31.

¹³⁴ Pojęcie potrzeby, objaśniające pojęcie wartości w znaczeniu użytkowym, można rozszerzyć na przedmioty martwe, np. naftalina jest potrzebna dla futra, ponieważ bez niej futro może się zniszczyć i przestać istnieć jako futro – H. Elzenberg, *Pojęcie wartości i powinności. Tekst żemłosławski*, [w:] *idem, Pisma aksjologiczne...*, s. 125. Stąd zastrzeżenie Elzenberga, że to, co wartościowe w znaczeniu użytkowym, jest wartościowe dla kogoś, oraz e w e n t a l n i e dla czegoś. Jakkolwiek futro czy kryształ („potrzebujący” suchego powietrza) nie są podmiotami w znaczeniu, w którym mogą czegoś pragnąć, pożądać lub cierpieć, wniosek o ścisłym związku między wartościami w znaczeniu użytkowym a sferą podmiotową wydaje się uprawniony, ponieważ nawet jeśli orzekamy, że futro lub kryształ czegoś „potrzebują”, to orzekamy wobec nich „potrzeby” analogicznie do podmiotów, które w sensie ścisłym mogą m i e ć potrzeby.

¹³⁵ U. Schrade, *Natura ludzka a wartości...*, s. 78.

Przejawami biocentryzmu jest życie dla „nagiego faktu życia” (tj. życie dla samego trwania, nie dla wzbogacania życia), życie dla przyjemności i życie dla doznań. Jak pisze Nogal, człowiek jest „skazany” na realizację wartości w znaczeniu utylitarnym. Niemniej Elzenberg wiedzę „o wartościach utylitarnych uważał za bardzo ważną, zasadniczą dla ludzi”¹³⁶, ważną dlatego, że ludzie są istotami biologicznymi. Bez realizowania wartości w znaczeniu utylitarnym nie można, całkiem dosłownie, żyć.

Niemniej Elzenberg określał biocentryzm jako „złe życie”, a biocentryzm stanowi naczelną rację jego pesymizmu antropologicznego. Biocentryzm jest zły ze względu na to, że odsuwa człowieka od świata wartości perfekcyjnych. Na tym polega istota pesymizmu antropologicznego Elzenberga. „Strasznym jest stan, w którym życie, przyjemność lub szczęście swoje lub człowieka w ogóle, bierzemy za jedyny albo naczelną cel działania”¹³⁷. Z powodu biocentryzmu człowiek nie ma skłonności do realizowania wartości perfekcyjnych lub nie realizuje ich zgoła wcale, gdyż bardziej zależy mu na wartościach w znaczeniu utylitarnym. Nie rozwijając sfery duchowej, człowiek staje się taki, jaki powinien nie być: „nie tylko kosmos jest obojętny i wrogi, ale [...] sama »n a t u r a w n a s«, [...] sam człowiek – »człowiek w ogóle« – nie jest podatny na przekształcenie *in melius*; że nie tylko jego możliwości są nikłe, ale że przede wszystkim woli w nim nie ma, że mu nie zależy ani na sensie, ani na »wartości duchowej«”¹³⁸. Biocentryzm stanowi przeszkodę w realizowaniu pełni natury ludzkiej, ponieważ w naturze ludzkiej należy wyodrębnić sferę biologiczną oraz ponadbiologiczną, przy czym to sfera biologiczna jest silniejsza. Przez brak woli wykraczania poza biologiczną stronę własnej natury, sfera duchowa w człowieku nie rozwija się, a człowiek staje się istotą „wybrakowaną”, niebędącą w pełni tym, czym w istocie jest.

Biocentryzm nie jest zły dlatego, że z jego powodu człowiek poświęca uwagę wartościom w znaczeniu utylitarnym: jest zły o tyle, o ile przez biocentryzm człowiek uznaje wyłącznie wartości w znaczeniu utylitarnym, bądź stawia je wyżej od wartości perfekcyjnych. „»Chcieć żyć«, »chcieć mieć przyjemność«, »chcieć tego lub owego doznać« – to wszystko nie jest złe. Ale złe jest w y ł ą c z n i e chcieć żyć, albo w y ł ą c z n i e chcieć przyjemności, albo w y ł ą c z n i e chcieć doznawać”¹³⁹. Obraz natury ludzkiej zdominowanej przez biocentryzm decyduje o jej ujemnej ocenie. Życie nieujarzmione przez kulturę nie zmierza w kierunku wartości. „Bez walki o poziom etyczny życie byłoby już tylko martwołą, czystym mechanizmem dążeń i działań, jałowością, nagością, gorzej niż »prozą«; stracilibyśmy przez tę kapitulację wszystko co nas różni od automatu, od m a s z y n y biopsychicznej”¹⁴⁰.

¹³⁶ A. Nogal-Ponikiewska, Wątki antropologiczne..., s. 31.

¹³⁷ H. Elzenberg, Zasada aksjologii..., k. 3 r.

¹³⁸ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 417 (10 III 1955 r.). Roz. A. P.

¹³⁹ Idem, *Zasada aksjologii...*, k. 4 r.

¹⁴⁰ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 178 (23 XI 1930 r.). Roz. A. P.

Elzenberg pisał, że człowiek „[n]ie posiada dobrej woli. Z mojego punktu widzenia, człowiek jest zasadniczo i esencjonalnie istotą złej woli”¹⁴¹. To twierdzenie domaga się pewnego komentarza. Twierdzenie, że człowiek jest „istotą złej woli” literalnie odnosi się do woli, ale w rzeczy samej wskazuje „coś głębszego niż wola: kierunek z a i n t e r e s o w a n i a, zdolność do r e a g o w a n i a na sprawy takie czy inne”¹⁴². Człowiek jest „istotą złej woli”, gdyż z natury skłania się raczej ku wartościom w znaczeniu utylitarnym niż perfekcyjnym i często nie jest w stanie dostrzec sfery wartości perfekcyjnych. Człowiek nie dostrzega sfery perfekcyjnej raczej dlatego, że n i e c h c e j e j d o s t r z e g a ć, że w o g ó l e n i e j e s t n i a z a i n t e r e s o w a n y („nie widzi w niej interesu”), niż dlatego, że w o g ó l e n i e m o ż e. Bycie j e d n o s t r o n n i e u k i e r u n k o w a n y m na wartości w znaczeniu utylitarnym wyklucza bycie zorientowanym na wartości perfekcyjne, co pociąga ujemną ocenę natury ludzkiej.

W ramach perspektywy wyznaczonej wyłącznie przez skłonności o charakterze biocentrycznym, wartości perfekcyjne nie będą celowo i świadomie realizowane: „wszelkie instynktowne panujące nad człowiekiem przywiązanie do życia, oraz dbałość o dobrobyt życia [...], odwołują od tworzenia wartości”¹⁴³. Jest to główny aspekt pesymizmu antropologicznego: im bardziej człowiek jest zorientowany na zaspokajanie swoich naturalnych potrzeb, tym mniej aspiruje do czynienia rzeczy takimi, jakimi powinny być. W ten sposób autocentryzm stanowi przeszkodę w uczynieniu samych siebie wartościowymi poprzez obcowanie z wartościami. „Oto w twórczości i kontemplacji u z n a j e m y wartość rzeczy, o d z w i e r c i d l a m y j ą w s o b i e i c h ł o n i e m y j ą w s i e b i e; – w stosunku autocentrycznym ignorujemy (i degradujemy do roli środka). Z a m y k a m y s o b i e d r o g ę do potęgowania swojej wartości wartością świata”¹⁴⁴. Z powodu biocentryzmu życie ludzkie traci sens. Jeżeli przedmiot jest wartościowy, to jego istnienie jest aksjologicznie sensowne¹⁴⁵. W takim razie, skoro biocentryzm sprawia, że człowiek traci wartość, to życie takiego człowieka traci sens. Jeżeli sens życia, jak pisał Elzenberg, jest „naszym dobrem”, to autocentryczny zwrot ku sobie przeciwstawia się pragnieniu sensowności życia. „To, co jest tylko we mnie (co jest m o i m stanem, m o j ą cechą, m o i m przeżyciem), to odczuwamy jako jakieś jałowe, jako czyste u j ę c i e i k o n i e c (tak jak z przyjemnością), – chcemy, żeby nas coś wyprowadzało na zewnątrz, p o z a s i e b i e, i tam chcemy zastać wartość”¹⁴⁶.

Biologiczna strona natury ludzkiej jest w człowieku mocno zakorzeniona, a w człowieku tkwi wiele silnych instynktów. Okoliczność, że sfera ponadbiologiczna opiera się na biologicznej, czyni ją relatywnie słabszą. Dysproporcji sił towarzyszy odmienne

¹⁴¹ Idem, *Sprawy zbiorowości ludzkiej...*, s. 358.

¹⁴² Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 278 (24 V 1940 r.).

¹⁴³ Idem, *Asceza i wyrzeczenie*, [w:] MHE 3, k. 2 r.

¹⁴⁴ Idem, *Zasada aksjologii...*, k. 42 v.

¹⁴⁵ Idem, *Aksjologiczne pojęcie sensu...*, s. 180.

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 185.

ukierunkowanie obu sfer. Wartości perfekcyjne są wyższe (i są wartościami *sensu stricto*, wartościami *par excellence*), lecz to, co nakierowuje człowieka na wartości perfekcyjne, jest słabsze od sfery biologicznej, która tego, co perfekcyjnie wartościowe, nie widzi.

Tak nakreślony obraz człowieka jest wyrazem Elzenbergowskiego pesymizmu. Przyjmując za cel realizację wartości perfekcyjnych, jednocześnie człowiek skazany jest na dominację silniejszej – biologicznej strony swej natury. [...] Wyłania się tu obraz człowieka pękniętego wewnętrznie na dwie strefy – biologiczną, silniejszą, ale zarazem niższą i ponad-biologiczną, która choć wyższa, jest wyraźnie słabsza i uzależniona – moc swą czerpie z biologii, i jednocześnie wchodzi z nią w konflikt¹⁴⁷.

Właściwa naturze ludzkiej pożądlivość i interesowność eminentnie wyrażają jednostronne zainteresowanie wartościami w znaczeniu utylitarnym. Ale do skłonności ogólnoludzkich należy także agresja.

Do istoty człowieka zdaje się przynależeć *drapieżność* – skłonność do zdobywania sobie środków do życia (w sensie od najbardziej materialnego do najbardziej subtelnych) [...] przez wydzieranie zasobów¹⁴⁸ (materialnych lub psychicznych innym) [...] wyzysk i.t.p. [...] Agresywność jest tak zrośnięta z naturą ludzką, że „człowiek nieagresywny” był by już jakąś inną istotą, nie człowiekiem¹⁴⁹.

Warto podkreślić, że właściwa naturze ludzkiej drapieżność została zdefiniowana przez pojęcie zdobywania środków do życia, co wskazuje na jej biocentryczny charakter. „Ducha agresji” Elzenberg również zdefiniował (roboczo) w kategoriach biocentrycznych: „skłonność do napadania i upodobanie w niej, płynące z nadmiaru sił, żywotności, inicjatywy, zamiłowania do ryzyka, do dramatyczności walki samej w sobie i t.d., żądza łupu, zdobyczy, przewagi, trzymywania w swej mocy, zwycięstwa – »wola ku mocy«”¹⁵⁰.

W naturze ludzkiej znaczny udział mają czynniki biologiczne, życie zaś ma skłonność do ekspansji. Elzenberg w polemice z Tadeuszem Kotarbińskim stwierdził, że potępienie i usunięcie „wielkiej przygody”, „zachłanności i zaborczości” oraz „wyżycia się i pełni życia” stanowiłoby wielką szkodę dla życia¹⁵¹, co pośrednio wskazuje, iż wedle autora *Prób kontaktu*, życie jako takie ma tendencję do ekspansji. Wymienione zjawiska są jednak wartościowe o tyle, o ile towarzyszy im pewien umiar. Moralność jest czynnikiem hamującym, a wielka przygoda, zaborczość, pełnia i wyżycie się, o ile są pozbawione miary, na przykład przez swą jednostronność, są niemoralne.

¹⁴⁷ A. Nogal-Ponikiewska, Wątki antropologiczne..., s. 245.

¹⁴⁸ Lekcja niepełna.

¹⁴⁹ H. Elzenberg, Nienawiść jako zagadnienie moralne, [w:] MHE 38, k. 1 v. – 2 r.

¹⁵⁰ Ibidem, k. 3 v.

¹⁵¹ Idem, *Realizm praktyczny w etyce a naczelné wartości życia ludzkiego*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 41-42.

2.2.2.4. Ego i egoizm

Egoizm stanowi główny przejaw autocentryzmu. „Człowiek nie chce wartości, w nią nie wierzy, chce tylko siebie”¹⁵². Z tego powodu człowiek skazuje własne życie na bezsens, człowiek wręcz pragnie tego bezsensu, ponieważ nie chce służyć wartościom, które mogą nadać sens jego życiu. „Głód bezsensu. Ten głód bezsensu życia [...]. Ludzkość jest rozmiłowana w bezsensie. Dlaczego ludzie nie chcą? Bo nie chcą być sługami wartości *in abstracto*. (A sługami Boga, nawet ludzi lub państwa, owszem)”¹⁵³.

Należy rozważyć, czym jest ego według Elzenberga. Filozof napisał 1 I 1939 r., że „ja” w ogóle nie jest dane. To, co nazywamy „ja”, jest jednym punktem wyjścia łączącym rozmaite impulsy i dążenia¹⁵⁴. Motywy hedonistyczne i utylitarne są w człowieku najsilniejsze, a swą siłę zawdzięczają naturze jaźni. „Ja” to kierunek woli, a kierunek woli jest pierwotny względem samej woli. Kierunek woli określa naczelne impulsy i dążenia istoty ludzkiej. Człowiek ma wiele instynktów i impulsów, co pozwala postawić pytanie, który z nich wyraża „mnie”. Zdaniem Elzenberga nie może to być najsilniejszy instynkt, ponieważ „*de facto*” stale najsilniejszego nie ma, – a gdyby był, toby to było dla jednostki zabójcze, ponieważ utrzymywanie życia wymaga zaspokojenia wielu instynktów”¹⁵⁵. Identyfikacja „mnie” jest możliwa tylko *post factum*: „Nie jest tak, byśmy postępowali w interesie naszego ego, ale ten ze składników naszej natury, w którego interesie postąpiliśmy, uznajemy po fakcie za nasze ego z tej racji, że jego rola okazała się decydująca”¹⁵⁶.

Filozof wyróżniał cztery rodzaje egoizmu: 1) samozachowawczy; 2) utylitarno-hedonistyczny, który kieruje się interesem i dodatnim bilansem sumy przyjemności lub korzyści nad przykrością lub szkodą; 3) hedonizm samorzutny, który polega na każdorazowym dążeniu do przyjemności i unikaniu przykrości; 4) „egoizm irracjonalny: kieruje mną ślepa żądza bez wyobrażania przyjemności jakiej doznam przez osiągnięcie przedmiotu tej żądzy. Jest to jednak o tyle jeszcze egoizm, że p o d m i o t e m żądzy jestem ja, – że pożądam czegoś d l a s i e b i e”¹⁵⁷. Egoizm samozachowawczy ma swoje źródło w najsilniejszym z instynktów, czyli w instynkcie przetrwania, i jest najpowszechniejszą formą egoizmu. Choć ta odmiana egoizmu jest najsilniejsza, to do głosu dochodzi względnie rzadko, w sytuacjach ekstremalnych, gdy pojawia się zagrożenie życia. Występowanie pozostałych rodzajów egoizmu jest u poszczególnych ludzi bardziej zróżnicowane. Gdyby scharakteryzować egoizm Jeremy’ego Benthama, Arystypa z Cyreny i Harpagona (ze *Skąpca* Molière),

¹⁵² Idem, *Sprawy zbiorowości ludzkiej...*, s. 358.

¹⁵³ Idem, *Ewentualny odczyt o kulturze*, „Etyka”, t. 25, 1990, s. 49.

¹⁵⁴ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 272 (1 I 1939 r.). Bardzo podobny co do treści opis, datowany na 29 V 1919 r., znajduje się w ineditach: „Człowiek składa się z wielu instynktów, różnorodnych, i często sprzecznych, – [...] teatr działania sił tkwiących korzeniami poza nami, w »naturze« [...]; – ten matematyczny punkt gdzie się ich działanie krzyżuje; (to jest *e g o*)” – idem, *Hedonizm*, [w:] MHE 11, k. 4 r.

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 82 (23 V 1913 r.).

¹⁵⁷ Idem, *O egoizmie i pobudkach postępowania*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 271.

należałoby uznać, że Anglik reprezentuje egoizm utylitarno-hedonistyczny, założyciel szkoły cyrenajskiej reprezentuje hedonizm samorządny, Harpagon zaś – egoizm irracjonalny. Elzenberg nie zdefiniował egoizmu jako takiego, ale na podstawie jego rozważań wydaje się, że egoizm w ogóle należałoby określić jako postawę polegającą na traktowaniu własnego interesu jako jedynego lub naczelnego dążenia jednostki, *resp.* jako koncepcję, według której jednostka powinna kierować się wyłącznie lub przede wszystkim własnym interesem.

Wartościowanie egoistyczne jako nawracające ku podmiotowi wartościowania jest usytuowane w perspektywie podmiotowej. Interesując się wyłącznie wartościami w znaczeniu utylitarnym (do czego natura ludzka ma skłonność), oddalamy się od sfery ponadbiologicznej, co jest złe. W ramach perspektywy podmiotowej egoizm stanowi radykalną postać instrumentalnego traktowania i wyzyskiwania. Jest to złe, zwłaszcza w przypadku wyzyskiwania tego, co wartościowe *per se*, ponieważ wtedy wartość ostateczna i autonomiczna zostaje zdegradowana do roli narzędzia służącego interesom jednostki. Egoizm ma charakter konsumpcyjny, a człowiek powinien być bezinteresowny. Człowiek na świecie żeruje, choć powinien go kontemplacyjnie przeżywać i czynić lepszym. Stąd Elzenberg pisał: „Człowiek jako pijawka istnienia, jako pompa ssąca kosmosu. [...] »Ideal życia konsumpcyjnego«. Cały świat zdegenerowany do roli środka. Bez kierunkowości, zwrotności, cykliczności. »Wielki Hipopotam« [...] »stowarzyszenie konsumpcyjne« wykluczające innych. – takie stworzenie, co to stoi nad oceanem wszechrzeczy i sobie żłopie”¹⁵⁸. Istotne znaczenie ma wyraz „zwrotność”, który konotuje autocentryczny „zwrot ku sobie”.

Egoizm jest zjawiskiem pospolitym, ale często przybiera postać zamaskowaną. Człowiek na ogół pragnie sprawiedliwości wtedy, gdy to dla niego korzystne, wiele przyjaźni kończy się w momencie, gdy przestanie być opłacalna, a słowo „miłość” nierzadko wyraża irracjonalną żądzę lub chęć zawładnięcia kimś. „Jeżeli ci Paweł powtarza: »kochaj ludzi«, to jakże często znaczy to »kochaj Pawła, Pawłu bądź bratem«”¹⁵⁹. Egoizm jednostki znacznie częściej jest ograniczany przez egoizm innej jednostki lub egoizm zbiorowości niż przez dobrowolną bezinteresowność i wyrzeczenie. Elzenberg twierdził, że etyka czysto społeczna jest tak naprawdę usankcjonowanym egoizmem zbiorowości.

Egoizm wiąże się z samoafirmacją. Człowiek na ogół „[n]ie posiadając aspiracji ku dobru przechwala się przy tym, że ich nie posiada, a potępia tych, którzy by chcieli, by je posiadał”¹⁶⁰. Człowiek niekiedy traktuje własny egoizm jako cnotę i zasługę oraz traktuje szlachetne skłonności jako naiwność i brak dbałości o własny interes. Elzenberg uważał, że za humanizm powszechnie uchodzi właśnie folgowanie autocentrycznym skłonnościom natury ludzkiej oraz że mylnie utożsamia się humanizm z antropocentryzmem

¹⁵⁸ Idem, O ascetycznym podłożu wszelkiej kultury, [w:] MHE 61, k. 17 r.

¹⁵⁹ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 115 (29 V 1918 r.).

¹⁶⁰ Idem, *Sprawy zbiorowości ludzkiej...*, s. 358.

i antropotelizmem¹⁶¹. Ponadto popełnianie zła moralnego, zwłaszcza z motywów egoistycznych, nierzadko daje sprawcy poczucie siły, a stąd – dumy. Dominacja motywów egoistycznych czyni *conditio humana* dramatycznym. Będąc powołanym do wysokich i bezinteresownych zadań, człowiek nie posiada aspiracji do tego i brak mu dobrej woli. Będąc istotą posiadającą ducha, odwraca się od spraw ducha, a jego zainteresowania nazbyt często kończą się na czubku własnego nosa.

2.2.2.5. Altruizm

„Biocentryzm altruistyczny jest w zasadzie równie zły jak egoistyczny. (W praktyce jednak nieco lepszy: bo zawsze nim jest już wyzwolenie z niewoli najbardziej bezpośredniej [...])”¹⁶². Elzenberg podkreślał, że motywy altruistyczne nie czynią uczynków dobrymi ani słusznymi.

Złe czyny popełniane z altruizmu nie przestają być złymi czynami. Są podłości, które się popełnia z egoizmu i są podłości, które się popełnia z altruizmu. I z tego wniosek jeden: że altruizm jest tak samo błędną podstawą etyki jak „egoizm”. Nb. altruizm utylitarny i hedonizm utylitarny. Kto za cel ostateczny uznaje przyjemność, pożytek albo życie, ten błądzi, czy ma na myśli przyjemność, pożytek i życie swoje czy cudze¹⁶³.

Wynika stąd, że wobec altruizmu można sformułować te same generalne zarzuty, co wobec egoizmu. Altruizm sytuuje się w perspektywie podmiotowej oraz przypisuje wyróżnioną pozycję wartościom w znaczeniu utylitarnym, pomijając sferę wartości perfekcyjnych, ponieważ punkt odniesienia stanowi podmiot. Altruista, dbając o cudzy interes, opiera swoją motywację na czyimś interesie, a nie na wartościach autonomicznych.

„Innego”, który stanowi punkt odniesienia w altruistycznej odmianie perspektywy podmiotowej, może stanowić ludzkość, poszczególne zbiorowości ludzkie (grupy społeczne, społeczeństwa), bądź konkretne jednostki. Elzenberg zdecydowanie krytykował altruizm rozumiany jako „umiławanie ludzkości” oraz „oddanie dla społeczeństwa”. W 1910 r. polski filozof pisał dosadnie o umiławaniu ludzkości: „A oto najwstrętniejsza rzecz, najbardziej przeciwna etyce: autolatrya, – kult ludzkości, jak u Comte’a. Autolatrya: ubóstwianie¹⁶⁴ śmieci”¹⁶⁵. Miłość do ludzkości często ma charakter pozorny. „»Kochać ludzkość« jest to wygodny sposób niekochania nikogo”¹⁶⁶. Miłość do ludzkości, miłość do wszystkich ludzi, wedle Elzenberga, nie może być niczym innym jak miłością do g a t u n k u ludzkiego. Jeżeli miłuje się ludzi za przynależność do tego samego

¹⁶¹ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 419 (7 IV 1955 r.).

¹⁶² Idem, *Zasada aksjologii...*, k. 3 r.

¹⁶³ Idem, *Aksjologia...*, k. 24 r.

¹⁶⁴ Rękopis jest w tym miejscu uszkodzony, ale najprawdopodobniejszy wyraz to „ubóstwianie”.

¹⁶⁵ Ibidem, k. 23 r.

¹⁶⁶ Idem, *Miłość*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 286.

gatunku biologicznego co miłujący, miłuje się człowieka za cechy, które nie mogą być wartościotwórcze, bo cecha wartościotwórcza jest cechą, która może przysługiwać danej rzeczy, ale nie musi¹⁶⁷. Miłość do gatunku ludzkiego opiera się zatem na cechach aksjologicznie nieznaczących, stąd jest pozbawiona słuszności. Owa niesłuszność polega również na tym, że miłość ludzkości kieruje się ku temu, co w człowieku niższe. Ma to znamiona resentymentu. Z miłością do człowieka wiąże się także ryzyko indyferentności wobec rzeczywistej wartości tego, co kochamy:

Tzw. „miłość dla ludzi” jest, sama w sobie, sprawą czysto biologiczną, „miłością” dla własnego gatunku. Miłość zaś własnego gatunku jako takiego, bez uwzględnienia czy to jego poziomowi jako całości czy to poziomowi jego poszczególnych reprezentantów, nie jest rzeczą specjalnie czigodną. Wiąże się z nią nawet wyraźna obojętność na dobro i zło: tym rodzajem miłości będziemy kochali człowieka nawet wtedy, gdy jego natura okaże się zgoła mizerna. A poza tym tkwi w niej groźna wyłączość: kto kocha swój gatunek jako s w ó j właśnie, ten będzie bez serca dla innych, gotów im czynić szkodę bez ograniczeń.

Człowieka, na ogół, kochać się godzi, to jest prawda, ale miłością raczej wtórną, przeniesioną na niego z któregoś z wielkich dóbr, które on w sobie jest zdolny urzeczywistnić. Wiadomo, ile głębi i piękna w takiej miłości być może. Ale n a j p r z ó d musi iść czystość, uduchowienie czy mądrość, a potem dopiero uduchowiony, czysty, mądry człowiek (zresztą na równi, i t y l k o na równi, z uduchowionym, czystym czy mądrym jego tworem: dziełem sztuki, np., światopoglądem). Tak, tak to jest: cechy, nie ludzie, są przedmiotem pierwszym „słusznej miłości”¹⁶⁸.

Traktowanie rozwoju ludzkości za naczelną wartość jest pozbawione racji, ponieważ wartość rozwijającej się ludzkości jest pochodną względem tego, co powinno być przez ludzkość rozwijane.

„Kto rozwój ludzkości kocha nad wszystko...”, zaczyna raz pewne zdanie Holzapfel. Nie! zanim się pokocha „rozwój ludzkości”, trzeba pokochać to jakieś coś, ku czemu się ludzkość rozwija. Nawet gdyby się zakładało – czego zresztą Holzapfel wyraźnie i konsekwentnie nie czyni – że rozwój polega wyłącznie na zmianach ilościowych, na samym tylko bogaceniu się, komplikowaniu, trzeba by n a j p r z ó d pokochać bogactwo i komplikację¹⁶⁹.

Altruizm względem społeczeństwa nie jest słuszny również dlatego, że społeczeństwo jako takie jest złe i na miłość nie zasługuje. Zarzuty względem altruizmu społecznego są podobne do uwag dotyczących miłości ludzkości: umiłowanie społeczeństwa jako takiego, bądź umiłowanie społeczeństwa, dlatego że jest nasze, niesie ryzyko amoralizmu oraz nie opiera się na cechach autentycznie wartościodajnych. Zdaniem Elzenberga altruizm jednostki względem społeczeństwa jest na ogół postulowany przez egoizm zbiorowości.

¹⁶⁷ Idem, *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 148-149.

¹⁶⁸ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 173-174 (5 X 1930 r.).

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 174 (5 X 1930 r.).

Niekiedy to, co z perspektywy pojedynczego człowieka stanowi akt altruistyczny, z punktu widzenia rodzaju ludzkiego stanowi przejaw gatunkowego autocentryzmu.

Pisząc, że altruizm jest *in praxis* „nieco lepszy” od egoizmu, autor *Kłopotu z istnieniem* najprawdopodobniej miał na myśli altruizm jednostki względem jednostki. Ta postać altruizmu jest – w porównaniu do pozostałych – najmniej narażona na błędne oceny i możliwe zepsucie. Przede wszystkim, ryzyko popadnięcia w błąd amoralizmu jest znacznie mniejsze, a szanse wykształcenia autentycznej cnoty są większe. Ponadto drugi człowiek bardziej jest godny miłości niż ludzkość czy społeczeństwo. Niemniej na gruncie altruizmu jednostkowego nadal dominuje perspektywa podmiotowa.

2.2.2.6. Biocentryzm a Elzenbergowska krytyka koncepcji utylitarystycznych

Komplementarną wobec ujemnej oceny biocentryzmu jest Elzenbergowska krytyka doktryn utylitarystycznych i kultu życia (biolatрии). Przez doktryny utylitarystyczne rozumie się normatywne koncepcje etyczne¹⁷⁰, według których ludzie powinni kierować się – wyłącznie lub przede wszystkim – tym, co wartościowe w znaczeniu utylitarnym, a więc szczęściem, przyjemnością lub użytecznością. Przykładami teorii utylitarystycznych są hedonizm, eudajmonizm, pragmatyzm i marksizm.

Elzenberg twierdził, że etyka opierająca się na wartościach w znaczeniu utylitarnym ma na ogół redukcjonistyczny charakter. Normatywna teza etyczna hedonizmu głosi, iż ludzie „w swoim postępowaniu winni się kierować wyłącznie względem na wartości hedoniczne, to znaczy na przyjemność (w tym mianowicie sensie, że jej sumę na świecie powinni się starać zwiększać) i na przykrość (w sensie odwrotnym: że sumę tę winni starać się zmniejszać). Tak, żeby bilans ogólny wypadł na korzyść przyjemności, a na niekorzyść przykrości”¹⁷¹. Normatywną tezę hedonizmu można wyprowadzić z dwóch sądów. Pierwszy z nich głosi: „istnieją wartości zarówno hedoniczne, jak niehedoniczne”¹⁷², ale moc zobowiązująca wartości niehedonicznych jest tak znikoma, że nigdy i w żadnym wypadku nie przeważa mocy zobowiązującej wartości hedonicznych”¹⁷³. Drugi sąd głosi, że nie ma innych wartości niż wartości hedoniczne. Elzenberg zauważył, że hedoniści *de facto* nie głosili pierwszej tezy, „i słusznie: bo na ogół, gdy się już wierzy w wartości niehedoniczne, wierzy się również, że ich moc zobowiązująca jest

¹⁷⁰ Elzenberg polemizował także z utylitarystycznymi i hedonistycznymi stanowiskami w estetyce – zob. *ibidem*, s. 420 (5 V 1955). Zdaniem filozofa jest nieprawdą, że piękne jest to, co się podoba, właśnie dlatego, że się podoba, oraz jest nieprawdą, że piękne jest to, co sprawia przyjemność, właśnie dlatego, że jest przyjemne – zob. *idem*, *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 158.

¹⁷¹ *Idem*, *Przeciwko hedonizmowi*, [w:] *idem*, *Pisma etyczne...*, s. 29.

¹⁷² Jeżeli przyjąć, że zbiór wszystkich wartości można podzielić zupełnie i rozłącznie na podzbiór wartości utylitarnych (*vel* hedonicznych) oraz na podzbiór wartości perfekcyjnych, to termin „wartość niehedoniczna” znaczy to samo co „wartość perfekcyjna”.

¹⁷³ *Ibidem*.

większa¹⁷⁴. Znaczy to, że etyka hedonistyczna (na ogół) opiera się na sądzie głoszącym, iż nie ma innych wartości niż hedoniczne.

Wyrażenie „n i e m a” w poruszonym kontekście można zrozumieć na co najmniej dwa sposoby. Według pierwszego sposobu to, że nie ma innych wartości niż hedoniczne, oznacza, że sądy przypisujące wartość pozahedoniczną są tym, za co się podają, lecz takie sądy są zawsze błędne, gdyż nie ma przedmiotów, którym by owe wartości przysługiwały. Analogicznie jest z pojęciem „siedmionożny”: jest to pojęcie sensowne, o jasno określonym znaczeniu, lecz pozbawione rzeczywistego desygnatu.

Ale tego hedoniści znowu nie mówią. I tu znowu słusznie: bo przy poglądach – już pozaetycznych – które wyznają, twierdzenie o szlachetności ani się nie da uzasadnić (czy obalić) argumentami, ani nie może być co do niego osiągnięty empiryczny *consensus*. *Consensus* ten możliwy jest co do zdania, że są twory czworonożne, a nie ma siedmionożnych [...]: to są cechy dające się stwierdzić przez każdego, w prosty więc sposób intersubiektywnie sprawdzalne. „Szlachetność” nie posiada tych właściwości w tym elementarnym i ostrym sensie, w jakim posiada je czworonożność; a sensu, w którym by je mogła posiadać, hedoniści klasyczni, ze względu na wspólny im na ogół typ empiryzmu, za „dobry” sens uznać nie mogą¹⁷⁵.

Hedoniści na ogół odwołują się do drugiego sposobu rozumienia twierdzenia, że nie ma innych wartości niż hedoniczne. Według tej interpretacji omawiane twierdzenie znaczy: „Owszem, wydajemy oceny, które p o z o r n i e przypisują ludziom czy rzeczom wartości niehedoniczne, ale przypisywana wartość n a p r a w d ę zawsze i we wszystkich wypadkach jest hedoniczna¹⁷⁶. Oznacza to, że przypisywanie czemuś wartości niehedonicznej jest pewnym złudzeniem lub się na nim opiera. Owo złudzenie, według hedonistów, znika pod wpływem analizy, która redukuje wszelką ocenę niehedoniczną do hedonicznej.

Filozof nie traktował utilitaryzmu jako koncepcji e t y c z n e j *sensu stricto*. W pracy habilitacyjnej pisał: „Dobro i zło przezeń uznane istnieje przed wszelką etyką¹⁷⁷. Specyficznie etyczna dziedzina dobra i zła nie może istnieć, jeżeli dobro i przyjemność, *resp.* pożytek, oraz zło i przykrość, *resp.* krzywda, są tym samym. Wszystkim koncepcjom utilitarystycznym wspólne jest traktowanie człowieka i jego życia, *resp.* zbiorowości ludzkich, jako celu najwyższego. Elzenberg natomiast twierdził: „Człowiek nie jest celem. Niesłychanie wstrętne jest tedy marzenie o uszczęśliwieniu ludzkości, o postępie, o tem żeby ideały z »kraju marzeń przeszły w rzeczywistość«. W tych wszystkich pojęciach człowiek jest traktowany jako cel; a to cała herezja¹⁷⁸. Uszczęśliwianie ludzkości jest złe dopiero wtedy, gdy traktujemy szczęście ludzkości jako cel najwyższy. We wczesnych rękopisach Elzenberg pisał

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ibidem*, s. 31.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Idem*, Marek Aureliusz..., s. 176.

¹⁷⁸ *Idem*, Aksjologia..., k. 8 r.

wprost, że wszelka etyka zakłada walkę z żądzą, a w *Personaliiach* z 1919 r. czytamy, że etyki hedoniczne i utylitarne w jego oczach w ogóle nie są etykami¹⁷⁹. W świetle późniejszych tekstów należy uznać, że filozof złagodził powyższą ocenę, ale nadal nie traktował utylitaryzmu i hedonizmu jako koncepcji etycznych w ścisłym sensie tego słowa, ponieważ wartościami *par excellence* są wartości perfekcyjne, a wartość w znaczeniu utylitarnym jest *pseudowartością*.

Koncepcje utylitarystyczne często są mylne z powodu błędnych koncepcji psychologicznych, na których się opierają. Dotyczy to, przede wszystkim, eudajmonizmu:

„Że ludzie „dążą do szczęścia”, to są takie sobie opowiadania; „eudajmonizm psychologiczny” to koncepcja całkowicie fałszywa. O szczęściu chętnie się *ma r z y* [...]. Ale treść wyobrażenia stanowczo jest za mało określona, by było można realnie i konkretnie dążyć do szczęścia, tak jak się dąży do władzy, do majątku czy do poślubienia sympatycznej i przystojnej kobiety¹⁸⁰.

Nawet jeżeli prawdą by było, że człowiek stale dąży do szczęścia, nie wynika z tego norma nakazująca dążenie do szczęścia. Nie ma logicznego przejścia między sądem o fakcie, że dąży się do szczęścia, a sądem o powinności dążenia do szczęścia.

Tak np. uzasadnia się pewne normy naśladowaniem natury. Jeżeli natura tak robi, to i my tak róbmy. (Epikurejczycy – Cyceon – Struve?) Np. co do życia seksualnego: ptaszki tak się swobodnie kochają, więc i my też... Albo co do doboru naturalnego i utrzymywania się przy życiu najzdadniejszych: tak gospodaruje istotami natura, to my, ludzie, też (sobą) gospodarujemy¹⁸¹.

Człowiek, który uważa szczęście za wartość nadrzędną „nie ma indywidualności (szlachectwa duchowego)”¹⁸². Pogląd ten, wyrażony w 1921 r. wydaje się miarodajny dla całej filozofii Elzenberga, którego stałym rysem osobowości był nonkonformizm, niechęć do masy społecznej oraz „arystokratyzm ducha”. Elzenberg pisał przeciwko eudajmonizmowi:

Opanowanie afektów jako droga do szczęścia? Ale chłopci i ludzie pierwotni? wszak ci z natury posiadają ataraksję, a więc i szczęście. (Montaigne o chłopach i t.d.; także bezidealowi mieszczanie; [...]). Więc cała etyka po to, aby osiągnąć rzecz, którą najpierwotniejsi posiadają bez trudu. To przeciw eudemonizmowi, – bo wszak czujemy wartość etyki i opanowania, wyróżniającą Marka Aureliusza od chłopca. Należy przypuścić, że wartość opanowania i wiodącego doń wysiłku tkwi w czym innym.

¹⁷⁹ Idem, *Personalia stoickie i „ascetyczno-moralizatorskie”*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 140.

¹⁸⁰ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 458 (21 III 1961 r.).

¹⁸¹ Idem, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 99.

¹⁸² Idem, *Aksjologia...*, k. 7 v.

Albo: etyka ma tylko na celu p r z y w r ó c i ć nam pierwotną ataraksję, którą nam kultura odbiera, – i tu jest cała jej funkcja.

(Tyle pracy i tyle wysiłku by dorównać świni Pirrona!)¹⁸³.

Elzenberg nie odmawiał szczęściu jakiejkolwiek wartości. Świadczą o tym teksty dotyczące mistyki i religii, czego przejawem jest choćby wiązanie „ciepła”, które daje konsumowanie wartości w sferze religijnej, właśnie ze szczęściem w sensie spełnienia. Ale złem jest jednostronne dążenie do szczęścia i tylko do szczęścia. Notabene wysokie wartościowanie szczęścia mistycznego przez Elzenberga wskazuje na inny wątek w krytyce eudajmonizmu. Jedno szczęście różni się od drugiego (np. szczęście świni Pirrona i buddyjskiego mnicha) i nie każde zasługuje, aby być stawiane jako cel, a tym bardziej jako cel naczelny.

Przyjemność i przykrość to „[u]czucia czysto subiektywne [...] czyste modyfikacje podmiotu”¹⁸⁴, są czystymi, biernymi doznaniem¹⁸⁵. Przyjemność nie może stanowić najwyższej wartości. Aby należycie ocenić coś jako perfekcyjnie wartościowe, należy to coś ująć w sposób przedmiotowy, ująć „z zewnątrz” oraz ocenić to coś ze względu na cechy przysługujące mu autonomicznie. Ponieważ przyjemność i przykrość są czystymi doznaniem¹⁸⁶, które wywołują w podmiocie odruch dążenia lub unikania, nie mogą być ujęte w sposób przedmiotowy. Dotyczy to także przyjemności i przykrości cudzych¹⁸⁶ oraz przyjemności i przykrości, które nie są aktualnie doznawane, lecz tylko wyobrażane. Stąd nie można przypisać wartości perfekcyjnej przyjemności ani przykrości. Przyjemność nie może stanowić najwyższej wartości także dlatego, że nie każda przyjemność jest (równie) dobra.

Wedle Elzenberga dodatnio oceniane jest to, że duch występuje w roli „aktywisty; panowanie, górowanie ducha nad fizycznością. [...] że duch panuje, kształtuje, jest tym członem aktywniejszym. (*Aliter*: widzimy »ducha« w roli czynnej, że on materię k s z t a ł t u j e, że ma nad nią p r z e w a g ę)”¹⁸⁷. Jeżeli przyjemność jest stanem biernym, to życie poświęcone przyjemności stanowi poniżenie ducha ludzkiego. Ponadto, gdyby traktować przyjemność jako najwyższą wartość, to wszystko, „c o nam dostarcza doznania,

¹⁸³ Ibidem, k. 7 r.-v.

¹⁸⁴ Idem, *Epistemologia wartości. Wykłady 1949-1950*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 349.

¹⁸⁵ Idem, *Zasada aksjologii...*, k. 5 v. Zawarte w tych rękopisach poglądy dotyczące możliwości przedmiotowego ujęcia przyjemności są zgodne z treścią późniejszych wykładów o epistemologii wartości. Jest tak, ponieważ przy założeniu samotności ontycznej i emocjonalnej izolacji między jednostkami (a pesymizm samotniczy był stale obecny w filozofii Elzenberga), jesteśmy zamknięci we własnych przeżyciach, a przyjemności i przykrości nie da się ująć w sposób, który pozwoliłby na przypisanie jej wartości perfekcyjnej ze względu na jej czysto doznaniowy charakter. Stąd Elzenberg później określił przyjemność jako czyste *modi* podmiotu.

¹⁸⁶ Wedle Elzenberga cudzą przyjemność i przykrość poznajemy „tylko w ten sposób, że odtwarzamy jakieś doznania własne i te rzutujemy w cudzą psychikę, przypisujemy drugiemu człowiekowi” – idem, *Cierpienie i przyjemność*, [w:] MHE 7, k. 1 r.

¹⁸⁷ Idem, *Estetyczne uroki ekspresji*, [w:] idem, *Pisma estetyczne...*, s. 223.

jest zdegradowane do roli czystego środka: a więc cały świat¹⁸⁸, co stanowi kolejny sposób dewaluowania sfery duchowo-perfekcyjnej przez biocentryzm. Życie jednostronnie poświęcone zażywaniu rozkoszy jest (moralnie) szpetne. „Wystarcza przemyśleć »życie poświęcone tylko doznawaniu przyjemności«, by do niego mieć obrzydzenie”¹⁸⁹. Hedonizm banalizuje życie ludzkie i dehumanizuje człowieka.

Polemika Elzenberga z hedonizmem ogniskowała się głównie wokół kwestii, czy możliwa jest redukcja wszystkich ocen do ocen hedonicznych. Filozof pisał, że można wyobrazić sobie dwa możliwe światy:

Jeden, to będzie świat istot tępych, słabo rozwiniętych, na niskim szczeblu, ale za to opływających we wszelkie rozkosze, a wolnych od jakiegokolwiek przykrości, już nie jedna „zadowolona świnią” Milla, ale ś w i a t takich istot. Świat pod względem hedonicznym bez skazy. Drugi, to świat istot tak rozwiniętych, jak to sobie tylko możemy wyobrazić: myślących, wewnętrznie bogatych, czujących subtelnie, ale jednocześnie [...] cierpiących: nie tyle „niezadowolonych”, ile cierpiących Sokratesów, Sofoklesów, Fidiaszów; świat pod względem hedonicznym niedoskonały¹⁹⁰.

Fakt, że można sensownie utrzymywać, że drugi świat jest lepszy od pierwszego, dowodzi, że istnieją oceny autentycznie niehedoniczne. Ponadto Elzenberg zauważał, że stale oceniamy przyjemności jako „wyższe” lub „niższe”, mniej lub bardziej szlachetne, co także wykracza poza kryteria czysto hedoniczne¹⁹¹.

Znany wątek polemiki z hedonizmem stanowi krytyka realizmu praktycznego, który filozof traktował jako naturalistyczną etykę hedonizmu negatywnego, tzn. doktryny hedonistycznej, która w pierwszej kolejności nakazuje nie powiększanie sumy szczęścia, lecz zmniejszanie sumy przykrości. Do realizmu praktycznego odnoszą się wcześniej wymienione argumenty antyhedonistyczne, ale należy jeszcze wskazać na zarzuty z ineditów. Elzenberg twierdził, że koncepcja, według której unikanie zła jest sprawą najważniejszą, nie tylko prowadzi do absurdalnych i destrukcyjnych dla kultury wniosków (bowiem wynika z niej, że pójście na koncert danego autora jest uzasadnione tylko wtedy, gdy jego nieznajomość stanowiłaby klęskę¹⁹²), ale jest w istocie nihilistyczna. Jeśli życie ma być tylko obroną przed złem, i nie ma w nim perspektywy dla wartości pozytywnych, to należy potępić życie i „odwrócić się od niego plecami”¹⁹³. Filozof zarzucał Kotarbińskiemu niekonsekwencję, ponieważ nie wyciągnął z własnej koncepcji wniosku o powinności zanegowania życia. Elzenberg pisał, że buddyści, Schopenhauer i Eduard von Hartmann

¹⁸⁸ Idem, *Zasada aksjologii...*, k. 6 r.

¹⁸⁹ Ibidem, k. 5 r.

¹⁹⁰ Idem, *Przeciwko hedonizmowi...*, s. 33-34.

¹⁹¹ Zob. *ibidem*, s. 35-37. Zob. także: idem, *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 128.

¹⁹² Idem, *Przeciw realizmowi krytycznemu w etyce*, [w:] MHE 15, k. 2 v.

¹⁹³ Idem, *Realizm praktyczny...*, s. 46.

byli szczerzy od twórcy prakseologii, gdyż swoje poglądy na życie nazywali po imieniu – jako radykalnie pesymistyczne¹⁹⁴.

Autor *Kłopotu z istnieniem* zdecydowanie krytykował marksizm i pragmatyzm. Zdaniem polskiego filozofa ani w pragmatyzmie, ani w marksizmie nie ma wartości autonomicznych. Główny zarzut przeciw marksizmowi i pragmatyzmowi polegał na sprowadzaniu wszystkich wartości do zdolności zaspokajania ludzkich potrzeb. Pod tym względem Elzenberg poczytywał pragmatyzm za prymitywny i gorszy od marksizmu, uznawał wręcz pragmatyzm za obrzydliwy¹⁹⁵. „Socjalista zadowala się tym wcale rozsądnym żądaniem: chce mieć coś w żołądku. A pragmatysta i jego przyjaciele ustanawiają kult żołądka: »O święty żołądku, który jesteś źródłem, początkiem i treścią życia! O Prześwięty! Patrz: oto ci składam w ofierze myśl naszą i ideały i wszystkie niebiosa rozpościeramy przed tobą jak dywan przed ołtarzem«”¹⁹⁶. Niemniej warto pamiętać, że Elzenberg wielokrotnie wyrażał aprobatę dla pewnych koncepcji pragmatyzmu¹⁹⁷.

Życie rozumiane jako biologiczne trwanie nie stanowi ostatecznego celu dążeń: „życie jest czymś zbyt znikomym, krótkotrwałym i niestałym aby być uważane za wartość absolutną. Brać życie za cel wszechrzeczy, jest to rzekać się w ogóle jakiegokolwiek celu”¹⁹⁸. Nie samo życie zasługuje na potępienie, lecz kult życia, biolatria. Przede wszystkim „nagi fakt życia” sam przez się żadnej wartości nie ma. „Ślepe przywiązanie do życia to przejaw nędzy życiowej”¹⁹⁹, a najmniej o zachowanie życia martwią się ci, których życie jest najbogatsze. Efemeryczność sprawia, że życie nie może być najwyższą wartością. „Kto raz żył, gdy umiera, wszystko traci; kto raz stworzył rzecz mającą wartość, choć rzecz ta ginie, nie traci nic: bo wytworzenie wartości jest już [...] samo sobie celem”²⁰⁰. Odrzucenie biolatrii przez Elzenberga jest związane z pesymizmem antropologicznym. „Moja nienawiść do pojmowania życia jako celu celów opiera się jeszcze na jednym: na przeświadczeniu o małej wartości ogółu żyjących”²⁰¹. Kurczowo ulegając instynktowi przetrwania, poddajemy swą wolność.

Elzenberg, słuchacz wykładów Bergsona, nie krytykował filozofii życia jako takiej, lecz te filozofie życia, według których życie stanowi najwyższą wartość. Dotyczy to zwłaszcza tych koncepcji, które formułowały – jak Nietzsche – imperatyw życia, wezwanie, aby (naprawdę) żyć, apel do życia w pełni, gdzie „życie” jest nie tyle przedmiotem opisu, co czymś postulowanym. Szczególną uwagę Elzenberg poświęcił krytyce

¹⁹⁴ Idem, *Przeciw realizmowi krytycznemu...*, k. 5 v.

¹⁹⁵ Idem, *Aksjologia...*, k. 16 r.

¹⁹⁶ Cyt. za: J. Zubelewicz, *Filozofia kultury Henryka Elzenberga*, niepublikowana praca doktorska, Warszawa, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 1984, s. 60.

¹⁹⁷ Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 303 (22 VII 1942 r.), s. 438 (25 VI 1957 r.).

¹⁹⁸ Idem, *Aksjologia...*, k. 19 r.

¹⁹⁹ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 49 (15 V 1910 r.).

²⁰⁰ Idem, *Aksjologia...*, k. 19 r.

²⁰¹ Ibidem.

ideału pełni życia, *resp.* „bujnego życia”. Autor *Prób kontaktu* stwierdził, wbrew Nietzschemu, że ów ideał jest nie do pogodzenia z postulatami indywidualizmu, autentyczności i „stania się tym, kim się jest”:

Bo czego chce spragniony życia bujnego? Jak najwięcej w siebie wchłonąć – i to, i to, i jeszcze to, – i kochać, i panować, i być bogatym, i zażyć głodu i nędzy, rozpachy i poniechania, – i z ludźmi być, z jaknajwiększą ilością ludzi, każdego poznać, wszystkiego popробować, – i samotnym być; i malować i pisać, i bić się na wojnie i orać, i podróżować i mieć ognisko rodzinne: chłonać, chłonać i chłonać bez miary i granicy, – oceanem się rozlać po świecie, wszystko wziąć w siebie: oceaniczność bez brzegów. Ten zaś, kto chce siebie i swojej indywidualności, jest przede wszystkim krytyczny, nieufny: wobec każdego najmniejszego elementu życia powstaje dla niego kwestia: czy to wchodzi w plan jego indywidualności? [...] czy to się nadaje na element do tej specyficznej, od wszystkiego odmiennej budowli jego jaźni, czy nie nadaje? i okazuje się, że nadaje się rzeczy dość niewiele, że surowo dokonany wybór dopuszcza jedną na sto. Tamtego przewodnikiem jest wszystkochłonny Pan, tego – demon Sokratesowy²⁰².

Pełnia życia ma charakter nihilistyczny. „Nic bardziej nihilistycznego nad »bujne życie«. Bo wszak ono samo sobie wystarcza, do niczego nie dąży, nie potrzebuje żadnych ideałów, ani miar, ani wartości”²⁰³. Elzenberg stale żywił przekonanie, że to, co wartościowe *par excellence*, jest wartościowe niezależnie od potrzeb i pragnień człowieka. Jeżeli więc dążenie do życia w pełni odwraca się od obiektywnych miar i właściwych im wartości, to owo dążenie w istocie ma nihilistyczny charakter.

Elzenberg zwracał uwagę na to, że postulat życia w pełni oraz postulat miłości życia same w sobie mają nieokreśloną treść. W 1919 r. napisał:

Żądza pełni życia jest niewątpliwie rzeczywistością: zupełnie natomiast nie rozumiem, jaki to może mieć sens, gdy się jako cel usiłowań i walki pewnych ludzi, i to potężnych, wymienia „życie” jako takie, bez przymiotnika. „Chcę żyć”: gdy to powie panienka, znaczy to „chcę użyć” – i to każdy rozumie; w tym codziennym znaczeniu codziennych ludzi „życie” znaczy „użycie”. Ale zgoła inaczej to rozumieją moralisci i myśliciele, o których mówię: i w tem sensu dopatrzeć się nie mogę. Bo „żywy” jest dziad pod kościołem, póki go nie pogrzebią, narówni z Goethem i Nietzschem²⁰⁴.

²⁰² Ibidem, k. 34 r.-v. Elzenberg twierdził, że Nietzschemu w gruncie rzeczy zależało nie na indywidualności, lecz na pełni życia.

²⁰³ Ibidem, k. 15 r.

²⁰⁴ Ibidem, k. 37 v. – 38 v. Fragment cytowanego wywodu od słów „Żądza pełni życia [...]” do „[...] dziad pod kościołem, póki go [...]” znajduje się na stronie *verso* karty nr 38, natomiast dalszy fragment (od „[...] nie pogrzebią, narówni [...]”) znajduje się na stronie *verso* karty wcześniejszej. W teczce oznaczonej numerem 16 nastąpiło pomieszczenie poszczególnych stron. Dziękuję Panu Magistrowi Łukaszowi Ratajczakowi z Gabinetu Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego za konsultacje i wyjaśnienie powyższej sytuacji.

Elzenberg stawiał pytanie, co zatem znaczy „życie”, gdy traktujemy je jako pewien postulat do zrealizowania. Gdyby rozumieć wartość tak pojmowanego „życia” w sposób ilościowy, jako polegający na wielości i różnaitości zjawisk psychicznych i fizycznych w indywiduum, wracamy do pojęcia „pełni życia”. Jednakże, jak zauważa filozof, gdy przeciwstawiamy „życie” filisterskiemu „beżżyciu”, nie mamy na myśli życia rozumianego w kategoriach ilościowych. W istocie, pod hasłem „życia” kryje się wiele różnych rzeczy.

Czasem ruch, ruchliwość, oscylowanie od jednych poruszeń psychicznych czy fizycznych do drugich [...]. Czasem życie instynktem raczej niż intelektem: chłop, żołnierz, są „żywi” od filozofa. Czasem przewaga zjawisk fizycznych nad psychicznymi: żywszy jest ten, kto się ciałem dużo rusza, chodzi, biega, je, pije, tańczy, podróżuje, spółkuje, bije się, kręci, skacze, gimnastykuje. W pojęciu „ż y c i a” zlewa się to wszystko: pobudliwość, ruchliwość, przewaga życia fizycznego nad psychicznym, instynktownego nad myślowym, animalicznego nad duchowym. To zdanie się ztąd snąć pochodzi, że i instynkty, i życie fizyczne, i pobudliwość osłabły; ludzie są zanadto przeintelektualizowani, przeduchowieni, ociężali, – całokształt tych braków (których zbicie się jest wynikiem okoliczności, nie istotnego powinowactwa) odczuwa się jako j e d e n kompleks psychiczny, a ich przeciwieństwo jako jeden ideał, choć tam tkwią rzeczy najróżnorodniejsze. A na nazwanie tego ideału używa się terminu fatalnie ogólnikowego, pod którym można wszystko podstawić; ludzie go używają nie rozumiejąc, i obmierzły frazes gotowy²⁰⁵.

Krytyka postulat u życia szła w dwóch kierunkach. Po pierwsze, można kwestionować, czy postulat „życia” może stanowić ideał wytyczający naszemu zachowaniu kierunek, skoro jego treść jest nieokreślona. Po drugie, nawet jeśli ustaliby się węższe znaczenie postulat u, aby żyć (tj., aby zinstynktownieć, zfizycznieć lub bardziej oscylować między doznawanymi poruszeniami), to można zasadnie wątpić, czy jest to postulat słuszny, a wytyczony przez niego ideał jest wartościowy. Filozof doceniał wiele aspektów życia, ale nigdy w toku rozwoju swojej filozofii nie twierdził, że zinstynktownienie, zfizycznienie lub zwiększenie oscylacji było obiektywnie wartościowe lub że wiąże się z realizacją człowieczeństwa.

„Życie”, jak pisał Elzenberg, jest pojęciem metodologicznym nauk biologicznych. „A pozatem? Dla kochanka życiem jest rozkosz, dla artysty tworzyć, dla męża stanu działać, dla Leonidasa zginąć na Termopilach. Jeden przeciwstawia życie poezji, a kto inny widzi w niej samo ognisko życia”²⁰⁶. To oznacza, że postulat „życia” ma charakter relatywistyczny. Polski filozof bynajmniej nie przeczył, że życie twórczego artysty lub życie męża stanu są doniosłe – sztuka i wielkie czyny są wartościowe, ale to życie nabiera sensu dopiero dzięki sztuce i wielkim czynom, a nie sztuka i wielkie czyny dzięki życiu. Wartość rozwoju życia tkwi nie w samym rozwoju, lecz jest uwarunkowana tym, ku czemu i ze względu na co życie się rozwija. Czcząc rozwój jako taki, popełnia się błąd, który

²⁰⁵ Ibidem, k. 38 v.

²⁰⁶ Ibidem, k. 15 r.

polega na traktowaniu rzeczy pochodnie wartościowej jako celu samego w sobie. „Rozwój duchowy nie jest naszą misją; jest to wysiłek, który podejmujemy w b r e w świecie”²⁰⁷.

Na koniec należy wskazać niektóre dodatnio wartościowe aspekty życia, szczęścia i przyjemności. Jeżeli biologiczne trwanie stanowi warunek zaistnienia wartości perfekcyjnej, jest wtedy pochodnie wartościowe. Człowiek posiada obowiązek utrzymywania się przy życiu, ale warto zastrzec: pod warunkiem zachowania wiary w sens życia²⁰⁸. Życie jako przedmiot posiadania samo w sobie nie ma wartości perfekcyjnej, jednak „t o s a m o życie jest bardzo wartościowe jako przedmiot kontemplacji”²⁰⁹. W etyce perfekcjonistycznej przyjemność i przykrość mogą być wartościowe, lecz tylko wartościowe pochodnie, jako czynniki pobudzające lub tłumiące życie duchowe²¹⁰. Ponadto Elzenberg wskazał na dwie możliwości, według których dążenie do szczęścia można uzasadnić na gruncie jego aksjologii: 1) w szczęściu jest coś pięknego, dlatego człowiek szczęśliwy jest bardziej wartościowy niż nieszczęśliwy; 2) szczęście jest czynnikiem sprzyjającym realizacji doskonałości²¹¹. Autor *Prób kontaktu* zaznaczał, że w praktyce ludzie rzadko kierują się takimi uzasadnieniami.

2.2.3. Duchowa strefa natury ludzkiej

Pojęcie ducha jest jednym z najważniejszych pojęć filozofii Elzenberga. Zarazem autor *Kłopotu z istnieniem* nie zostawił systematycznej i ukończonej rozprawy poświęconej zagadnieniu istoty ducha. Charakterystyka ducha jest rozproszona w pismach opublikowanych oraz w ineditach. Rekonstrukcja Elzenbergowskiego pojęcia ducha jest niezbędnym elementem rozprawy, ponieważ niepodobna zrozumieć dualizm antropologiczny bez zrozumienia obu wymiarów natury ludzkiej: biologicznego oraz duchowego. Analiza Elzenbergowskiego ducha jest również konieczna dla zrozumienia sensu ascezy, bowiem asceza kształtuje ducha w człowieku.

Rekonstrukcja będzie przeprowadzona w dwóch krokach. Wpierw, celem uporządkowania informacji, wskaże się te cechy ducha, które wskazują na jego antagonistyczny stosunek względem tego, co biologiczne. Posłuży to uwypukleniu dualistycznego charakteru Elzenbergowskiej koncepcji natury ludzkiej. Elzenberg często określał ducha *per negationem*, jako coś n i e biologicznego, n i e autocentrycznego, coś przeciwnego temu, co biologiczne i autocentryczne *etc.* Niemniej duch posiada charakterystykę pozytywną, ponieważ duch jest czymś rzeczywistym. „To, co – w znaczeniu ontologicznym

²⁰⁷ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 409 (6 VII 1954 r.).

²⁰⁸ Idem, *Przyczynek do aretologii*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 233.

²⁰⁹ Idem, *Zasada aksjologii...*, k. 48 r.

²¹⁰ Idem, *Ocena przyjemności i przykrości w etyce perfekcjonistycznej (Dyspozycja odczytu)*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 256.

²¹¹ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 212 (25 I 1932 r.).

– nazywam »duchem«, j e s t przecież jakoś, nie stanowi fikcji doszczętniej. Chodzi tylko o to, czy jest czynnikiem, który świat czy światy kształtuje, czy też epifenomenem, jakimś przybliżdą²¹². Stąd kolejny krok rekonstrukcji Elzenbergowskiego pojęcia ducha polega na wskazaniu pozytywnych charakterystyk ducha, ich analizie i syntezie.

2.2.3.1. Negatywne określenia ducha

Człowiek jednocześnie uczestniczy w przyrodzie oraz ją transcenduje. Duchowy charakter ma ta część natury ludzkiej, kt ó r a przekracza przyrodę, oraz p o p r z e z kt ó r ą przyroda jest przekraczana. Stosunek między duchem a tym, co w człowieku przyrodnicze, ma charakter antagonistyczny. Zagalak pisze, że „materia i duch stoją tu w radykalnej do siebie opozycji [...]. Antropologia ta źródeł wszelkiego zła upatruje w tym, co cielesne, instynktowne, naturalne i przyrodzone²¹³. Jest to błędne określenie, gdyż: 1) nie wszystko, co jest takie, jakie powinno nie być, jest cielesne, przyrodzone lub materialne; 2) jeżeli idzie o zło związane z naturą ludzką, to to, co przyrodzone i instynktowne, samo przez się nie jest złe, złe jest jednostronne kierowanie się instynktami i przyrodzonymi skłonnościami; 3) twierdzenie, iż opozycją ducha u Elzenberga jest materia, oraz twierdzenie, że wszelkie zło ma źródło w tym, co cielesne, sugerują, że filozofia autora *Wartości i człowieka* ma charakter manichejski, co nie jest prawdą²¹⁴. „Wrogiem ducha nie są zmysły i ciało; wrogiem ducha jest »świat«, społeczeństwo²¹⁵.

Świat i społeczeństwo w przytoczonym cytacie reprezentują siły wrogie duchowi, siły o charakterze autocentrycznym. „Dla mnie przeciwieństwem ducha jest nie ciało, tylko autocentryzm, biocentryzm, utylitaryzm²¹⁶. Wedle toruńskiego aksjologa duch jest tym, co przeciwstawia się autocentryzmowi właściwemu sferze biologicznej. Jest to najważniejsza negatywna charakterystyka ducha. „D o c z y s t e g o podmiotu zwracamy się z żądaniem odwrócenia się od siebie, poza siebie²¹⁷. Z kolei wyróżniającą cechą autocentryzmu stanowi, jak pisał Elzenberg, »nawrót ku sobie“.

Im pierwiastek duchowy staje się czystszy, tym ostrzej potrafi przeciwstawić się życiu rozumianemu biologicznie²¹⁸. Podstawowym dążeniem istoty biologicznej jest dążenie do samozachowania. Istota duchowa jako duchowa nie czuje lęku przed śmiercią. „Istota duchowa w człowieku strachu nie zna; strach jest cechą istoty żyjącej, biologicznej, cechą »ciała« i tego co z ciała. To, co we mnie się boi, to moje trzewia²¹⁹.

²¹² *Ibidem*, s. 146 (6 II 1921 r.).

²¹³ M. Zagalak, *Henryk Elzenberg: Ojczyzna...*, s. 104.

²¹⁴ Zob. B. Wolniewicz, *Mysł Elzenberga*, [w:] *idem, Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi. Z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego*, Warszawa 1993, s. 91-92.

²¹⁵ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 153 (22 VIII 1923 r.).

²¹⁶ *Idem*, *Zasada aksjologii...*, k. 29 r.

²¹⁷ *Ibidem*, k. 30 r.

²¹⁸ *Idem*, *Kłopot z istnieniem...*, s. 158 (19 XI 1923 r.).

²¹⁹ *Ibidem*, s. 49 (28 VI 1910 r.).

Im bardziej uduchowiony jest człowiek oraz im mniej utożsamia się z rzeczami przemijalnymi (jak jego ciało i psychika), tym mniej lęka się śmierci i staje się bardziej wolny. Na tej podstawie Elzenberg twierdził, że akt samobójstwa wymaga wielkiej odwagi, ponieważ stanowi radykalne przewyciężenie instynktu samozachowawczego²²⁰. Duch przeciwstawia się życiu również w tym aspekcie, iż biologiczna strona natury ludzkiej wyraża się w żądzach, duch zaś jest tym, co przeciwstawia się żądom oraz potrafi je hamować.

Ducha można określić w sposób negatywny jako tą część natury ludzkiej, która nie ma charakteru autocentrycznego: „Możliwość wąskiego użycia wyrazu »duch«, »duchowy« o tej części życia psychicznego ludzkiego (w przeciwstawieniu do tego, co jest autocentryczne)”²²¹. Ducha stanowi ten wymiar natury ludzkiej, który nie stawia (dobro)bytu i interesu człowieka za naczelny cel istoty ludzkiej. Ducha stanowi suma dążeń i popełdów człowieka, „które do niego »nie wracają«, nie są ani w znaczeniu jednostkowym, ani w znaczeniu gatunkowym, a u t o c e n t r y c z n e”²²².

2.2.3.2. Pozytywne określenia ducha

Jeżeli dążenia duchowe nie mają charakteru autocentrycznego, w takim razie można je pozytywnie określić jako bezinteresowne. „Przez »ducha« rozumiem [...] sumę popełdów bezinteresownych”²²³. Treść pojęcia bezinteresowności ma charakter pozytywny *par excellence*, mimo obecności frazy „bez” w wyrażeniu „bezinteresowny”, które może sugerować treść negatywną. Wedle polskiego filozofa bezinteresowność wyraża przede wszystkim motywacja aksjologiczna (zob. § 4.2.11). Pozytywny charakter bezinteresowności polega na realizowaniu pewnych rzeczy właśnie dlatego, że powinny być realizowane oraz na obcowaniu z danymi rzeczami ze względu na nie same i na ich autonomiczną wartość. Szczególnym przejawem bezinteresowności jest kontemplacja, która, według Elzenberga, z istoty jest bezinteresownym oglądaniem przedmiotu. „»Zdolność kontemplacji« to już »duch« w wyższej potędze. Kontemplować życie, to oderwać się od niego i trwać w tem oderwaniu z o c z y m a z w r ó c n e m i k u n i e m u”²²⁴.

Pojęcia duchowości i wartości są blisko powiązane. „[...] w Paryżu i długo jeszcze później, niezwykle ściśle łączyłem pojęcie ducha z pojęciem wartości: »duch«, »uduchowienie«, to były dla mnie skróty określenia wszystkiego co najbardziej cenne, szczytne, wysokie, wszystkiego co budzi entuzjazm”²²⁵. To, co duchowe, jest wysokie *per se*. Elzenberg przyznał rację Heglowi, według którego „[n]ie można dość wysoko [gross genug]

²²⁰ *Ibidem*, s. 174-175 (12 X 1930 r.).

²²¹ *Idem*, Zasada aksjologii..., k. 29 r.

²²² *Idem*, *Kłopot z istnieniem...*, s. 142 (bez daty, 1919 r.).

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ *Idem*, Aksjologia..., k. 63 v. – 64 r.

²²⁵ *Idem*, *Kłopot z istnieniem...*, s. 451 (15 VIII 1960 r.).

myśleć o duchu”²²⁶. Znaczące jest, że w „tekście żemłosławskim” do egzemplifikacji perfekcyjnego znaczenia terminu „wartość” użyto właśnie zdania „Duch jest więcej wart niż materia”²²⁷. Wyrażenia „wartość perfekcyjna” oraz „wartość duchowa” można traktować synonimicznie²²⁸. To, co duchowe, jest zasadniczo wartościowe. Elzenberg pisał w 1951 r.: „Psychikę, gdy się ją zaopatruje w akcent wartoś[ciowy] nazywa się »duchem«. Jest to jeden z niewątpliwych i najpospolitszych sposobów [rozumienia] tego tak wieloznacznego wyrazu”²²⁹.

Jeżeli duch zasadniczo wiąże się z tym, co wartościowe, to kultura, jako całość zrealizowanych przez człowieka przedmiotów wartościowych, ma *ex definitione* duchowy charakter. *Eo ipso* ducha należy określić jako to coś, czego urzeczywistnienie stanowi kultura. „Terminy »duch« i »kultura« mogą być traktowane jako korelatywne. »Duch«: to w człowieku, co zmierza do wytworzenia kultury. »Psychiczny podkład kultury«, »to coś w człowieku, z czego wyrasta kultura«”²³⁰. Z kolei w *Kłopot z istnieniem* czytamy, że duchem jest „wszystko, czego wyrazem jest kultura”²³¹. Wedle Elzenberga elementem kultury są zarówno przedmioty wytworzone lub przekształcone przez człowieka, jak i przekształcenia zrealizowane w samym człowieku. Z tego powodu kontemplacja nieba gwiazdzistego stanowi część kultury, jakkolwiek ani niebo, ani gwiazdy nie są wytworem człowieka.

Duch jakoś jest obecny w psychice człowieka i jest związany z osobowością.

Moja twórczość, moje życie duchowe mają źródło w mojej osobowości; czy zaś ta ma jakieś oparcie w czymś sobie współsencjalnym, czy też jest czymś ostatnim, niesprowadzalnym w obcym sobie, jak kiedyś mawiano, świecie „atomów i próżni”, to dla sprawy głównej nie ma znaczenia. Przeciwnie: jeśli w tym ostatnim wypadku duch, bez paliwa z zewnątrz, sam z siebie czerpie swe paliwo i płonie, to to właśnie jest wspaiałym tryumfem²³².

Wynika stąd, że duch ma charakter podmiotowy. Sposób rozumienia podmiotu przez Elzenberga można w dużym uproszczeniu określić jako „antynaturalistyczny” i „transcendentalny”²³³. Tak ogólne określenie Elzenbergowskiego ujęcia podmiotu wydaje się właściwe z uwagi na treść poniższej notatki:

²²⁶ *Ibidem*, s. 285 (21 XII 1941 r.).

²²⁷ Zob. *idem*, *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 127-128.

²²⁸ Schrade pisał: „Wartością duchową jest więc taki stan rzeczy W_d , który jest taki, jaki powinien być” – U. Schrade, *Etyka...*, s. 19.

²²⁹ H. Elzenberg, *Estetyczne uroki ekspresji...*, s. 217.

²³⁰ *Idem*, *Aksjologia...*, k. 51 v.

²³¹ *Idem*, *Kłopot z istnieniem...*, s. 142 (bez daty, 1919 r.).

²³² *Ibidem*, s. 149 (15 I 1923 r.).

²³³ Wolniewicz zakwalifikował Elzenberga do nurtu „racjonalistycznego transcendentalizmu”. Zob. B. Wolniewicz, *O sytuacji we współczesnej filozofii*, [w:] *idem*, *Filozofia i wartości II*, Warszawa 1998, s. 17-22.

W swojej książce z roku 1949 o *Genetyce radzieckiej*, którą czytałem ostatnio, Julian Huxley porusza pod koniec także sprawy „ducha” czy raczej „wiedzy o duchu”, i usiłuje pokazać, jak wiedza ta może nawiązywać do wiedzy biologicznej. Nie mam już tej książki pod ręką i nawet nie mogę powiedzieć, bym ustęp ten czytał ze szczególną uwagą; o ile jednak się orientuję, nie tylko przyjmuje się tam (co jest raczej normalne) jakąś obiektywną zależność ducha od dziedziny biologicznej, ale i nasze zainteresowania sprawami ducha włącza się niejako w szersze i stanowiące wielki, jednolity, rozgałęziony system – zainteresowania biologiczne. Wbrew temu moja postawa własna jest taka:

Interesuje mnie, tak naprawdę, tylko jedno: podmiot świadomy, indywidualny, monada. Ta, o której mówię „ja” i inne podobne. I obcowanie moje z nimi: z tymi, które są, i z tymi, które były w przeszłości. I to że są takie lub inne i że w różny sposób kształtują siebie i swój obraz siebie samych i świat swój („świat” w świadomości swej oczywiście, w myślach, w obrazie), i jak kiedyś sobie go kształtowały. I jak będą kształtować w przyszłości; i czy w kierunku umacniania i pogłębiania swego życia podmiotowego dalej postąpią niż my postąpiliśmy dotąd. Rodzina podmiotów, państwo podmiotów, żarliwa solidarność podmiotów. Czy wyrastają one na gruncie „życia” („życia” w sensie biologicznym), czy wywodzą się ostatecznie z „materii” (diabli wiedzą, co to jest, ale mniejsza), czy są zdeterminowane przez geny – te problemy zostawiam na boku: z chwilą kiedy podmiot jest (choćby jako konstrukcja, choćby jako złudzenie) stanowi on dla mnie obiekt zainteresowania sam w sobie. Naturalnie też *de facto* (choć *de iure* pozostawiam sprawę otwartą) – *de facto*, powtarzam, nie myślę o nim jako o konstrukcji czy złudzeniu. Jest to dla mnie k t o s; ma swoje interesy, swoje roszczenia, jest ośrodkiem woli życia i dążeń, które przeciwstawiają się światu. Podmiot, dla mnie, nie jest w naturze *ut imperium in imperio*, ale dlaczego? bo podmiot w ogóle nie jest w naturze. *Imperium contra imperium* [...] ²³⁴.

Filozof zakładał obiektywną zależność ducha od tego, co biologiczne, *resp.* materialne. „Obiektywna zależność” ducha w tym kontekście znaczy, przede wszystkim, bytowe ufundowanie tego, co duchowe w tym, co biologiczne. Głosząc bytowe uwarunkowanie ducha przez sferę biologiczną, Elzenberg stwierdzał jednocześnie pewną autonomię ducha, którego bytu nie można zredukować do tego, co biologiczne *resp.* materialne. Choć podmiot (czyli także duch) jest obiektywnie zależny od sił natury (czyli od tego, co biologiczne i materialne), to nadal „podmiot w ogóle nie jest w naturze” w tym sensie, że j a k o p o d m i o t d u c h o w y jest czymś, co transcenduje naturę.

W notatkach z lat 1918-1931 autor *Wartości i człowieka* wskazał na inny sposób rozumienia ducha. „»Duch«. A więc coś jak »życie psychiczne«. Ale: nie życie psychiczne samo w sobie. Bo to byłoby celem czynności zwrotnej [...]. Więc? Więc zapewne: życie psychiczne w jakiejś r e l a c j i do świata przedmiotowego [...]. »Duchem« nazywamy tylko te zjawiska psychiczne, które polegają na wchodzeniu w taką relację czy współżycie” ²³⁵. Wiele lat później – w 1959 r. – Elzenberg sformułował zbliżoną charakterystykę: „Jedna z możliwych definicji »ducha«: duch to podmiot, *quatenus* sam siebie ujmuje

²³⁴ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 374-375 (6 V 1952 r.).

²³⁵ Idem, *Zasada aksjologii...*, k. 30 r.

jako przedmiot”²³⁶. Ducha charakteryzuje zdolność uprzedmiotawiania, przedmiotowego ujmowania rzeczywistości, ujmowania przedmiotów jako takich, określonych względnie niezależnie od relacji łączących je z innymi przedmiotami lub podmiotami (a tym samym może ujmować przedmioty posiadające lub mogące posiadać wartość przysługującą im autonomicznie). Szczególnym przejawem uprzedmiotawiania jest samouprzedmiotowanie, które polega na ujmowaniu samego siebie jako czegoś przedmiotowo określonego.

Na podstawie pism filozofa można postawić hipotezę, że obie charakterystyki ducha cytowane w poprzednim akapicie są najważniejsze, ponieważ obrazują Elzenbergowski sposób rozumienia i s t o t y ducha. Uprzedmiotawianie rzeczywistości oraz wchodzenie w relacje ze światem przedmiotowym (i pośrednio możność uprzedmiotawiania) wyrażają istotę ducha, ponieważ specyficzny dla duchowego wymiaru natury ludzkiej jest przedmiotowy ogląd świata. Zdolność samouprzedmiotawiania jest szczególnym przypadkiem ogólnej zdolności uprzedmiotawiania, który wiąże się z inną cechą, przysługującą, według Elzenberga, wyłącznie człowiekowi – zdolności dystansowania się do własnego „ja”.

Warto zauważyć, że wszystkie pozostałe określenia ducha można wyprowadzić z definicji ducha z 1959 r. Jeżeli duch jest podmiotem, który może sam siebie ujmować jako przedmiot, to duchowa perspektywa oglądu rzeczywistości w ogólności ma charakter przedmiotowy. Jeżeli podmiot może uprzedmiotować siebie samego, oznacza to, że w ogóle ma zdolność uprzedmiotawiania, że jego perspektywa ma charakter przedmiotowy. W takim razie nie jest to ogląd podmiotowy. To pozwala określić ducha jako tę część życia psychicznego podmiotu, która nie jest autocentryczna. Duch nie jest autocentryczny, zatem ma charakter ponadbiologiczny, do czego nawiązywały określenia ducha jako tego, co się przeciwstawia temu, co instynktowne. Następnie, z autocentryzmem są związane wartości w znaczeniu utylitarnym oraz jednostronne ich uznawanie, a wedle filozofa wrogiem ducha jest utylitaryzm, społeczeństwo i „świat” rozumiany podobnie jak w *Ewangelii św. Jana*, jako ogół sił ludzkich przeciwnych szlachetnym dążeniom (zob. § 3.3.5). Duchowym dążeniem istoty ludzkiej jest tylko takie dążenie, które bierze za cel „stany rzeczy cenne w nim i poza nim”²³⁷, przy czym „cenne” znaczy tu tyle, co „wysokie *per se*, perfekcyjnie wartościowe”. Wartości perfekcyjne są zaś związane z perspektywą przedmiotową. Przez wskazanie zdolności uprzedmiotawiania jako istotowej cechy ducha, tym samym nawiązuje się do sposobu rozumienia ducha jako czegoś szczególnie związanego z bezinteresownością, gdyż podmiot nie może bezinteresownie ocenić przedmiotu, jeżeli rozpatruje go tylko z uwagi na relacje zachodzące między potrzebami i pragnieniami podmiotu a przedmiotem. Wskazuje to również sposób rozumienia ducha jako czegoś wysokiego *per se* oraz jako psychiki posiadającej wartościowy charakter, ponieważ wartości perfekcyjne są właściwe perspektywie przedmiotowej, a bezinteresowność, według Elzenberga, jest szczególnie doniosłą cechą. Skoro istotę ducha stanowi zdolność do przedmiotowego oglądu rzeczywistości, a wartości

²³⁶ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 440 (21 IV 1959 r.).

²³⁷ *Ibidem*, s. 142 (bez daty, 1919 r.).

perfekcyjne mają charakter przedmiotowy, należy przyjąć, że duch wyrażany jest w kulturze, czyli w ogóle ludzkich wytworów perfekcyjnie wartościowych. Ponadto charakterystyka z 1959 r. wprost określa ducha jako podmiot, co pozwala powiązać ową charakterystykę z „transcendentalnym” sposobem rozumienia podmiotowości.

2.2.4. Różnice i jedność natury męskiej i żeńskiej

„Zagadnieniem stała mi się najpierw kobieta, ale tu zaintrygowany rychło doszedłem do przeświadczenia, że człowieczeństwo samo w sobie już jest zagadką”²³⁸. Elzenberg stał na stanowisku, że istnieje natura męska i natura żeńska, które istotnie różnią się od siebie. Antropologiczno-filozoficzne zagadnienia kobiecości i męskości oraz relacje je łączące były rozważane przez Nogal²³⁹. W tym paragrafie płciowe wątki Elzenbergowskiej filozofii człowieka będą rozpatrywane pod kątem ich związku ze sferą duchową i człowieczeństwem, gdyż analiza natury męskiej i żeńskiej pozwala spojrzeć szerzej na naturę ludzką w ogóle.

Natura męska i natura żeńska wyrażają się w ich „naturalnym” stanie, tzn. w charakterystycznym dla przedstawiciela danej płci stanie duszy, do którego on lub ona bezwiednie zmierzają. „Normalny stan mężczyzny: wysiłek. Marzenie mężczyzny: chwila zwycięstwa po najwyższym napięciu wysiłku. »Bohaterstwo«. Działanie, walka, twórczość. Normalny stan kobiety: spokój. Marzenie kobiety: niezamącona cisza spokoju. Trwanie w stanie, jakim jest zadowolenie z siebie”²⁴⁰.

Odmienność naturalnego stanu duszy wynika stąd, że każdą płęć charakteryzuje inny typowy sposób ujmowania rzeczywistości. „Mężczyzna postrzega świat przedmiotowo, a zarazem czyni go stale przedmiotem swojej oceny. [...] Inaczej kobieta, postrzega ona świat autocentrycznie lub, jak mówi sam Elzenberg, »podmiotowo«”²⁴¹. Dusza męska z natury swej jest rozdarta. W porównaniu do niej dusza kobieca jest spokojna, ponieważ w duszy męskiej niemal stale obecny jest konflikt między właściwym każdemu człowiekowi biocentryzmem a skłonnością do przedmiotowego ujmowania świata. Dusza kobieca ma w sobie więcej równowagi. Męski ogląd świata jest bardziej abstrakcyjny, a z powodu niemal stale obecnego w nim napięcia, mężczyzna z natury dąży do jakiegoś sposobu działania, twórczości, czynu. Z kolei kobieta za sprawą podmiotowego oglądu świata, jest istotą bardziej subtelną i zmysłową, oraz ma bardziej wyczulony smak estetyczny, gdyż bez

²³⁸ *Ibidem*, s. 96 (8 XII 1915 r.).

²³⁹ Zob. A. Nogal-Ponikiewska, Wątki antropologiczne..., s. 119-163.

²⁴⁰ H. Elzenberg, *Miłość...*, s. 285. Materiały pochodzące z cytowanego tekstu zostały opatrzone przez Elzenberga komentarzem powstałym 9 VIII 1953 r.: „Nie ma tu idei centralnej, temat nie odegrał roli w moim myśleniu systematycznym. Jest to masa luźnych rzeczy o bardzo różnym charakterze (od najbardziej powierzchownych, złośliwych powiedzonek, do wielkiej metafizyki), nie tworząca całości; skontrolować i przesiać nie miałem czasu” – *ibidem*, s. 275, przyp. *.

²⁴¹ A. Nogal-Ponikiewska, Wątki antropologiczne..., s. 122.

wrażliwości, którą daje zmysłowość, „wszelki artyzm i estetyka życiowa [...] są niemożliwe”²⁴². Zarówno męska, jak i żeńska natura mają pewien udział w duchowości, a odmienność natur oznacza odmienność zakresów sfery duchowej, które są danej płci bliższe.

Jeżeli duchowość jest pierwiastkiem swoistym tylko istocie ludzkiej i nadającym mu człowieczeństwo, wynika stąd, że kobieta i mężczyzna reprezentują dwa różne, wzajemnie uzupełniające się bieguny człowieczeństwa. Mężczyznę pociąga wewnętrzny spokój kobiety, a kobietę pociąga właściwe mężczyznom dynamiczne napięcie duszy i „awanturniczość”. Różnica obu natur rodzi tajemniczy pociąg do drugiej płci, co zdaniem filozofa w pełni manifestuje się w miłości rozumianej jako wzajemny magnetyzm natury m e t a f i z y c z n e j, w której dwie niepełne natury dążą do zjednoczenia i wyższej harmonii. Miłość płciowa jest potężną i irracjonalną siłą, której skutki trudno przewidywać. Pojawia się tu pewien wątek poniekąd związany z samoprzezwyciężaniem, ponieważ w miłości mężczyzny i kobiety „objawia się [...] siła, z jaką natura pragnie pr z e z w y c i ę ż y ć s w ą niedoskonałość i szuka w drugiej tego, czego sama nie posiada”²⁴³.

W Elzenbergowskiej charakterystyce natury męskiej i żeńskiej widać pewne wpływy Nietzschego²⁴⁴, ale dominujące oddziaływanie, jak się zdaje, miała Platońska *Uczta*. Koncepcja miłości jako wzajemnego magnetyzmu jest pokrewna mitowi Arystofanesa o dwóch połówkach „całego” człowieka²⁴⁵. Mimo równorzędności obojga natur, autentyczne porozumienie między mężczyzną a kobietą jest, zdaniem filozofa, niezmiernie rzadkie. Poza tym, według Elzenberga, człowieczeństwo kobiety jest poniekąd pełniejsze niż człowieczeństwo mężczyzny. „Dla istnienia kobiety kobiecość jest usprawiedliwieniem wystarczającym; to jest jakiś składny w sobie twór boży. Mężczyzna musi być choć trochę artystą, byśmy mu przebaczyli niewydarzoność jego człowieczeństwa w męskim wydaniu”²⁴⁶.

2.3. Granice pesymizmu Elzenberga

Filozofia autora *Kłopotu z istnieniem* miała charakter pesymistyczny, ale jednocześnie stanowiła próbę przezwyciężenia pesymizmu. Stąd w ramach problematyzacji pesymizmu polskiego filozofa należy zapytać o granice owego pesymizmu.

²⁴² H. Elzenberg, *Miłość...*, s. 284.

²⁴³ A. Nogał-Ponikiewska, *Wątki antropologiczne...*, s. 146. Roz. – A. P.

²⁴⁴ „Ku wojnie wychowany ma być mąż, niewiasta zaś ku wytchnieniu wojownika” – F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905, s. 76, *Dziela* t. 1.

²⁴⁵ Zob. Platon, *Uczta*, [w:] idem, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. II, Kęty 2005, s. 52-56 (189 C – 193 E).

²⁴⁶ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 375 (19 VI 1952 r.).

Primo: zasadnicze znaczenie dla niniejszej rozprawy ma fakt, że pod koniec życia toruński myśliciel zostawił niemało zapisek wyraźnie dookreślających sens pesymizmu antropologicznego. Filozof odnotował, że w kontekście przypisywania zła naturze ludzkiej „chodzi tu o twierdzenia nie podlegające wystarczającej argumentacji”²⁴⁷. Według Elzenberga ujemna ocena natury ludzkiej nie posiada charakteru apodyktycznego, niemniej podstawę do sformułowania oceny (zamiast zawieszenia sądu) stanowi „konieczność życiowa”. Autor *Kłopotu z istnieniem* utrzymywał, że zawiesić życia nie można, a ocena natury ludzkiej posiada doniosłe znaczenie praktyczne. „Wobec tego trzeba sobie stworzyć jakiś stały sposób widzenia rzeczywistości (w danej dziedzinie), który by dążeniom, pragnieniom i uczuciom dostarczał stałej jednolitej podstawy, tak ażeby w nich także zapanowała jednolitość i konsekwencja”²⁴⁸. Trzeba przyjąć jakąś ocenę natury ludzkiej, choćby argumenty za taką a nie inną oceną miały okazać się nieostateczne (można skądinąd zapytać, czy zawsze trzeba dysponować „ostatecznymi” przesłankami, aby cokolwiek twierdzić). Ażeby wspomniany przez Elzenberga „jakiś stały sposób widzenia rzeczywistości (w danej dziedzinie)” mógł odgrywać wyznaczoną mu rolę praktyczną, wymaga się, by „pogląd, za którym się optuje, był wyraźnie zarysowany, – obraz rzeczywistości, do którego się nawiązuje, miał ostre, wyraźne kontury. – W rzeczywistości może tak nie być: rzeczywistość może być mieszaniną elementów, wśród których trudno przeprowadzić jakieś granice. Dalszym krokiem »organizacyjnym« jest więc pewne przerysowanie konturów”²⁴⁹, które ma na celu ujednolicenie praktyki życiowej.

Z tego, że pesymistyczny obraz natury ludzkiej może zostać „przerysowany”, nie wynika, że ujemna ocena człowieka jako takiego jest nietrafna. Elzenberg pisał, że „zło nie góruje tak znowu bezspornie w naturze ludzkiej”²⁵⁰, ale z jego pism wynika, że jednak g ó r u j e (co filozof zresztą twierdził w wielu późniejszych tekstach). Wniosek potwierdza między innymi okoliczność, że w rękopisie o *Pesymistycznym poglądzie na naturę ludzką* wyraził przekonanie o przewadze zła w dziejach świata oraz w życiu wielkich grup społecznych, jednocześnie wskazując na właściwości natury ludzkiej, które zapewniają złu przewagę. Innymi słowy, nawet jeśli zło w naturze ludzkiej nie jest równie wielkie co zło w skali zjawisk makrospołecznych, to jednak owo zło widoczne w dziejach i społeczeństwie ma swoje źródła w ludzkiej naturze, co pozwala na przypisanie pesymizmowi antropologicznemu roli f u n d a m e n t a l n e j pośród wszystkich odmian pesymizmu w myśli Elzenberga. „Przerysowanie” obrazu natury ludzkiej osłabia a p o d y k t y c z n y charakter sądu o niej (jak np. w przypadku skrajnego pesymizmu Schopenhauera), ale bynajmniej nie neguje p r a w d z i w o ś c i tego sądu. Słowa o „przerysowaniu” oznaczają u w y p u k l a n i e cech, która r z e c z y w i ś c i e przysługuje czemuś i która stanowi ważną

²⁴⁷ Idem, *Pesymistyczny pogląd...*, k. 14 r.

²⁴⁸ Ibidem.

²⁴⁹ Ibidem, k. 14 v.

²⁵⁰ Ibidem, k. 13 r.

charakterystykę danej rzeczy, nie zaś zniekształcanie obrazu rzeczy przez wyolbrzymienie jej nieistotnego aspektu.

Secundo: całościowe ograniczenie pesymizmu autora *Prób kontaktu* stanowi to, że przesłanki pesymistycznej oceny świata są aposterioryczne. Pierwiastek ujemny jest szeroko obecny w świecie, ale nie jest istotową cechą świata. Zło świata się przydarza – wprawdzie nagminnie, ale tylko p r z y d a r z a. Wedle aksjologii Elzenberga sąd stwierdzający wartość *X* wyraża f a k t polegający na tym, że *X* jest taki, jaki powinien być. Fakt jest przypadkowym stanem rzeczy. W takim razie nie można *a priori* wykazać, że świat ma wartość ujemną. Zło nie jest cechą konstytutywną świata. Etyka Elzenberga jest natomiast etyką perfekcjonistyczną, która zakłada, że świat i człowiek m o g ą być lepsi. Na taką perspektywę nie ma miejsca w koncepcjach, które *a priori* wywodzą tezę o koniecznym przysługiwaniu złu światu (np. Schopenhauer). Ponadto polski filozof około 1948 r. pisał o „stałych wartościach świata”²⁵¹, które to wartości czynią świat lepszym.

Tertio: według autora *Kłopotu z istnieniem* wartość dodatnia jest pierwotna w stosunku do ujemnej. Jeżeli „wartościowy ujemnie» znaczy [...] tyle co »taki, jaki powinien nie być«”²⁵², to przedmiot można określić jako ujemnie wartościowy tylko na podstawie przedmiotu dodatnio wartościowego. Skoro przedmiot *X* powinien posiadać cechę *c*, a cecha *d* wyklucza posiadanie *c*, to jeśli *X* powinien posiadać *c*, to *X* p o w i n i e n i e posiadać *d*. Ale relacja odwrotna nie zachodzi. Z faktu, że cecha *d* jest ujemnie wartościotwórcza i wyklucza posiadanie jakiejś cechy *e*, nie możemy jeszcze wnosić, iż *e* wykluczane przez *d* jest dodatnio wartościotwórcze. Przykładowo, bycie tchórzliwym jest ujemnie wartościotwórcze, ale bycie tchórzem wyklucza się nie tylko z cnotliwym męstwem, ale również z zuchwalstwem, które także jest ujemnie wartościotwórcze. Wynika stąd, że wartość ujemna może być tylko wartością pochodną. Ta refleksja formalno-aksjologiczna ma duże znaczenie dla Elzenbergowskiej etyki, ponieważ wynika z niej, że nie istnieje zło absolutne. To pozwalało Elzenbergowi „wierzyć, że dobro ma – obrazowo się wyrażając – większą wagę gatunkową niż zło i niż to co nijakie”²⁵³.

Quatro: formalno-aksjologiczne refleksje autora *Kłopotu z istnieniem* rzutują na jego antropologię filozoficzną: skoro zło może być wyłącznie wartością pochodną,

²⁵¹ „1) Możliwość przeżywania szczęścia estetycznego wobec niektórych wyglądów [...]. 2) Nieskończoność (?) plastyczność świadomości (zbiorowej) na przestrzeni dziejów [...]. 3) Zdolność niektórych ludzi by zapomnieć o sobie i o swoim interesie i ukochać pewne rzeczy, które uważają za »wartościowe« i dla nich się poświęcić [...]. 4) Zdolność niektórych ludzi do współczującej miłości dla innych istot czujących i żyjących. 5.) O i l e istnieje świat »nadmysłowy« i jest dostępny, to świat jako całość jest wartościowy. 6) O i l e dany człowiek potrafi sobie wytworzyć obraz merytorycznej wartości [...], to choćby ta wartość nigdzie nie była urzeczywistniona, sama obecność jej obrazu w umyśle podmiotu nadaje wartość (p e w n ą w a r t o ś ć) światu” – idem, *Stale wartości świata*, [w:] MHE 31, k. 2 r.

²⁵² Idem, *Wartość ujemna*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 171.

²⁵³ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 245 (maj 1936).

ex definitione wyklucza się „istnienie radykalnego zła”²⁵⁴ w naturze ludzkiej. Wolniewicz przytaczał niedatowaną notkę Elzenberga odnanalezioną przez Schradego:

Nieistnienie radykalnego zła.

Com nieraz mówił, że nie ma szatańskości, że człowiek na skali dobra i zła nie może zejść poniżej punktu zero (nie jest to termometr ze stopniami minus), że wrogiem dobra jest natura (ów punkt zero właśnie), nie jakieś samodzielne, przeciwstawne mu zło – nie diabeł, tylko świnia. To nie znaczy, żeby nie było rzeczy złych, przeciwwartości, cechy zła: to wszystko istnieje; cecha zła tak samo jak cecha dobra; ale to znaczy, że człowiek nigdy nie dąży do zła jako zła, ale że czyni zło przez to, że idzie za swoim popędem naturalnym; – może czasem wiedzieć, że to zło i mimo to dążyć, ale nigdy dlatego, że to zło. „Natura” w człowieku, obojętna na kategorie dobra i zła, pcha go tu i tam – to do dobrego, to do złego, to do rzeczy obojętnych; i takie poddawanie się naturze, to jest punkt zero. – Można tylko przypadkowo mieć z natury więcej skłonności zmierzających ku złemu, albo ku dobremu, – ale nie ma na świecie woli skierowanej ku złu jako takiemu. Istnieje tylko wola popychana (czy ciągniona) przez naturę, i wola skierowana ku dobremu. Ale za to natura wchodzi w rolę jedyne go czynnika popychającego ku złemu, jest jedyną siłą realizującą zło w świecie – i stąd front przeciw niej i jej pewne zepchnięcie w skali wartości²⁵⁵.

Człowiek ma inklinację do kierowania się pobudkami właściwymi biologicznej stronie własnej natury, która spycha wyższe aspiracje. Człowiek z natury jest autocentryczny, przez co ignoruje wartości perfekcyjne. Wolniewicz pisał, że stanowisko Elzenberga w sprawie natury ludzkiej jest antymanichejskie. Człowiek nie posiada woli zła dla samego zła, ma jednak przyrodzoną skłonność do zła w tym sensie, że jest to jednostronna skłonność o charakterze biocentrycznym. Samo dążenie do przyjemności itd. nie jest niczym złym, złem jest wtedy, gdy jest to skłonność jednostronna lub jedyna. Człowiek ma skłonność do zła, ale nie jest to bezinteresowna skłonność do zła – taką mógłby posiadać tylko diabeł.

Quinto: jakkolwiek pesymizm antropologiczny autora *Wartości i człowieka* dotyczył egoistycznych inklinacji człowieka jako takiego, egoistyczna natura jest do pewnego stopnia usprawiedliwiona, gdyż można „zaprząć” ją „w służbę” wartości perfekcyjnych. Zdaniem filozofa z perspektywy psychologicznej najprawdopodobniej nie istnieje motywacja czysto etyczna, a człowiek nie może realizować wartości w sposób zupełnie bezinteresowny.

Elzenbergowska koncepcja przezwycięzania pesymizmu była niezwykle płodna, ponieważ twórczo wpłynęła na wiele wątków jego filozofii. Przede wszystkim pesymizm

²⁵⁴ U. Schrade, *Aksjologia formalna Elzenberga*, „Studia Filozoficzne”, nr 12 (253), 1986, s. 94.

²⁵⁵ Cyt. za: B. Wolniewicz, *Mysł Elzenberga...*, s. 92. Podczas konferencji „Henryk Elzenberg 1887–1967. Emigracja wewnętrzna” 14 czerwca 2017 r. autor niniejszej rozprawy zapytał Prof. Wolniewicza o informację dotyczącą roku pochodzenia oraz fizycznej lokalizacji notatki znanej pt. *Nieistnienie zła radykalnego*. Autor *Filozofii i wartości* odpowiedział, że notatkę znalazł Schrade i nie wiadomo, gdzie tekst się znajduje.

autora *Kłopotu z istnieniem* najsilniej oddziałał na jego antropologię filozoficzną oraz na jego ascetyczno-heroiczną etykę. Jak wiadomo z późniejszych tekstów, nie chodzi o „usuwanie” pesymizmu w sensie negacji pesymistycznego obrazu świata, lecz o nie-poddawanie się w walce o sensowność życia, mimo iż sensu w świecie jest niewiele.

Skoro jednostronne popędy i instynkty utrudniają realizację powinnyich stanów rzeczy i realizację pełni sfery duchowej, w takim razie należy w miarę możliwości uniezależnić się od biologicznego wymiaru własnej natury oraz przewyciężyć w sobie skłonności ogólnoludzkie. Elzenberg nazywał ową praktykę ascezą.

Rola i istota ascezy w filozofii Elzenberga oraz inspiracje Elzenbergowskiego ascetyzmu

3.1. Pesymizm, perfekcjonizm, wyrzeczenie

Celem pierwszej części niniejszego rozdziału jest uwypuklenie roli ascezy w przewyciężaniu pesymizmu. To atoli wymaga przedstawienia szerszego kontekstu, dlatego analiza i ekspozycja roli ascezy w przewyciężaniu pesymizmu będzie przeprowadzona w trzech krokach. Wpierw należy wskazać, że droga przewyciężania pesymizmu jest drogą etyczną. Etyczny charakter przewyciężania pesymizmu jest analizowany w § 3.1.1. Następnie należy zawęzić rozważania do perfekcjonizmu etycznego, ponieważ nie każda etyka może pełnić funkcję przewyciężania pesymizmu. Ta kwestia będzie rozważana w kolejnym paragrafie. Paragraf 3.1.3 natomiast bezpośrednio przechodzi od szerszego kontekstu do szczegółowej analizy ascetycznych wątków w Elzenbergowskim perfekcjonizmie.

3.1.1. Pesymizm antropologiczny i jego status a „opcja etyczna”

Elzenberg stawiał pytanie, dlaczego w świecie wielkich zjawisk społecznych przeważa zło, skoro „[d]obrych ludzi jest dość, jest może nawet dużo”¹. Wedle filozofa „wysepki dobra” stanowią obszar zjawisk mikrospołecznych, a życie wielkich grup z reguły jest złe. „Dobro znajduje teren wyżycia się we współżyciu jednostki z jednostką i w życiu małych grup (użyję barbarzyństwa: »zjawiska mikrospołeczne«)”².

W referacie pt. *Pesymistyczny pogląd na naturę ludzką* filozof zastrzegł, że jego argumentacja za pesymizmem wobec natury ludzkiej nie jest „zniewalająca”. Mimo to filozof opowiadał się właśnie za ujemną oceną natury ludzkiej, a nie za zawieszeniem sądu o niej. Ograniczenie pesymizmu polegało na ograniczeniu apodyktyczności sądu o naturze ludzkiej, to zaś nie neguje okoliczności, że więcej przesłanek przemawia za ujemnym sądem o naturze ludzkiej, niż za sądem dodatnim. Elzenberga do przyjęcia oceny ujemnej skłaniał

¹ H. Elzenberg, *Pesymistyczny pogląd na naturę ludzką*, [w:] MHE 41, k. 12 v.

² Ibidem, k. 12 r.

[...] pewien wzgląd praktyczny, konieczność życiowa. Mianowicie: potrzeba pewnej organizacji dążeń, pragnień i uczuć. Czego można i należy chcieć, pragnąć i co czuć. *Εποχή* dla dziedziny, której dotyczy, wymaga odsunięcia wszelkiego dążenia, pragnienia i uczucia, – czyli słowem zawieszenia życia. Być może jest to osiągalne w zasadzie³. W praktyce jednak dążenia, pragnienia i uczucia wciąż pozostają, wymykając się zpod kontroli⁴.

Wynika stąd potrzeba uporządkowania dążeń, pragnień i uczuć. Pesymizm antropologiczny umożliwia jednolitą, spójną i uporządkowaną (*resp.* bardziej jednolitą i uspołnioną) praktykę, będąc przy tym wiarygodniejszym i lepiej uzasadnionym od dodatniej oceny natury ludzkiej.

Elzenbergowska charakterystyka pesymizmu antropologicznego ma doniosłe konsekwencje. Na szczególną uwagę zasługuje to, że opowiedzenie się za ujemną oceną natury ludzkiej na mocy „konieczności życiowej” oznacza, że pesymizm należy przewyżczać praktycznie, przez określony sposób postępowania. Zgodnie z Elzenbergowskim opisem pesymizmu, zło w dziejach i w społeczeństwie zdecydowanie dominuje oraz posiada źródła w ludzkiej naturze. W takim razie podczas przewyżczania pesymizmu należy skupić się na przestrzeni zjawisk mikrospołecznych. To znaczy, że praktyka przewyżczania pesymizmu powinna się odbywać raczej przez indywidualną pracę nad sobą (*resp.* w ramach niewielkich grup) niż na skalę masową, oraz z „odgórnej” inicjatywy instytucji społecznych, ekonomicznych lub politycznych. Zło w sferze makrospołecznej ma źródła we właściwościach natury ludzkiej (ekspansji życiowej i pewnego rodzaju konformizmu), dlatego przewyżczanie owego zła musi mieć charakter moralny.

W ten sposób ja dokonywam swej opcji: – za reformowaniem życia ludzkiego raczej od wewnątrz, od strony moralnej, niż od zewnątrz, od organizacyjnej (społecznej i ekonomicznej), – raczej metodą twórców religii niż wielkich organizatorów; – za pewną dwoistością życia ludzkiego, przy której z jednej strony zostają wielkie zjawiska dziejowe (sfera „makrospołeczna”) – z drugiej – życie indywidualne i w małych grupach (mikrospołeczne); i tu najważniejsza, najcięższa do przyjęcia teza: za pesymizmem dziejowym przeciw optymizmowi, t.j. że treść życia ludzkiego nie da się radykalnie zmienić na lepsze w dalszym ciągu dziejów, tak, jak nie zmieniła się dotąd⁵.

Przewyżczanie pesymizmu antropologicznego odbywa się przez etykę, ale należy postawić kwestię, o jaką etykę idzie. Wedle Elzenberga przewyżczanie pesymizmu jest możliwe tylko na gruncie etyki perfekcjonistycznej.

³ Dopisane na marginesie tekstu: „Montaigne”.

⁴ Ibidem, k. 14 r.

⁵ Ibidem, k. 14 v.

3.1.2. Rola etyki perfekcjonistycznej w przewyżnianiu pesymizmu

3.1.2.1. Podstawowe znaczenia pojęcia perfekcjonizmu u Elzenberga

Pojęcie perfekcjonizmu w kontekście etycznym zawiera dwa równie istotne elementy. Po pierwsze, etyka Elzenbergowska jest określana jako „perfekcjonistyczna” dlatego, że jest to koncepcja etyczna, w której centralną rolę odgrywa pojęcie wartości perfekcyjnej. Po drugie, etyka autora *Kłopotu z istnieniem* jest „perfekcjonistyczna” w tym znaczeniu, że jej konstytutywną treścią jest dążenie do udoskonalania, do zwiększania wartości siebie i wartości świata. Analiza obu wątków jest niezbędna do zrozumienia roli tejże etyki w przewyżnianiu pesymizmu.

Etykę perfekcjonistyczną można określić jako etykę, która opiera się na wartościach perfekcyjnych oraz zakłada, że owe wartości są autonomiczne, samodzielne i rzeczywiste. Etyką perfekcjonistyczną jest etyka, która postuluje, że ludzkie zachowanie powinno kierować się tym, co jest takie, jakie powinno być, oraz głosi, że wartości perfekcyjne mają *de iure* większą doniosłość od wartości w znaczeniu utylitarnym.

Drugie podstawowe znaczenie pojęcia perfekcjonizmu etycznego u Elzenberga jest nie mniej ważne od pierwszego. Dotyczy ono nie tyle doskonałości (charakteryzującej to, co perfekcyjnie wartościowe⁶), co doskonałości. Jeszcze w *Nauce i barbarzyństwie* z 1930 r. filozof określał przedmiot wartościowy jako przedmiot, który powinien być⁷. Elzenberg poddał to ujęcie wartości krytyce i stwierdził, że „przedmiot perfekcyjnie wartościowy” znaczy „przedmiot, który jest taki, jaki powinien być”. Skoro „wartościowy” nie znaczy „taki, który powinien być”, to urzeczywistnianie dobra nie polega na wprowadzaniu w byt przedmiotów, które powinny (za)istnieć. „Wartość nie pożąda istnienia. Natomiast istnienie może pożąda (łaknie) wartości”⁸. W takim razie najogólniejsza norma postępowania etycznego nie polega na wprowadzaniu w istnienie rzeczy dobrych, lecz na zmienianiu przedmiotów w taki sposób, aby stawały się wartościowe lub jeszcze wartościowsze. Z tego powodu autor *Prób kontaktu* opowiadał się „za tradycją dostrzegającą zadanie człowieka w doskonaleniu tego, co już jest, a nie powoływania do istnienia kolejnych dóbr, przedmiotów dobrych”⁹.

⁶ Zob. idem, *Pojęcie wartości i powinności. Tekst żemłosławski*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 129.

⁷ Zob. idem, *Nauka i barbarzyństwo*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 355.

⁸ Idem, *Konstrukcja pojęcia wartości*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 88. Zob. także: idem, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 155 (23 VIII 1922 r.), *Pisma* t. 2.

⁹ A. Lorczyk, *Miedzy powinnością bycia a doskonalenia. Uwagi o zmianie definicji wartości perfekcyjnej Henryka Elzenberga*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887-1967). Dziedzictwo idei. Filozofia – aksjologia – kultura. Materiały ogólnopolskiej konferencji. Toruń, 15-16 maja 1997 r.*, Toruń 1999, s. 85-86.

Elzenberg skłaniał się ku traktowaniu etycznego doskonalenia jako samodoskonalenia. To pozwala określić (za Nogal) Elzenbergowski perfekcjonizm jako perfekcjonizm podmiotowy. W odróżnieniu od perfekcjonizmu przedmiotowego, który jest ogólnym nakazem zwiększania wartości w świecie, perfekcjonizm podmiotowy stanowi „postawienie siebie przed innymi elementami świata, skupienie się na realizacji wartości w samym sobie, doskonalenie samego siebie”¹⁰. Zgodnie z Elzenbergowską etyką „doskonalszym należy czynić to co jest, w ogóle, bez wyróżnienia dla swojej własnej osoby. Czy uczynię lepszym siebie czy jakiś inny, równorzędny składnik rzeczywistości, korzyść jest ta sama i, *prima facie*, nie widać rozsądnego powodu, bym miał wybrać siebie samego”¹¹.

Na ewentualny zarzut wobec perfekcjonizmu podmiotowego, że sprzyja odcinaniu się od trosk bliźnich i powoduje „rozmiłowanie się w sobie”¹², Elzenberg odpowiadał, że samodoskonalenie *par excellence* ma charakter etyczny i nie może stanowić o rozwoju moralnym, jeżeli nie wiąże się z wykształceniem w sobie współczucia i dyspozycji do bezinteresownej pomocy innym ludziom. Jeśli rozwój rzeczywiście jest doskonaleniem etycznym, nie może znaczyć obojętności na cudze troski i cierpienia. Treść ideału samodoskonalenia etycznego nie brzmi „»chcę być lepszy«, ale »chcę w danym razie tak a tak umieć zareagować«”¹³, co oznacza, że etyka samodoskonalenia nie ma charakteru „faryzejskiego”.

Wedle Elzenberga nie ma racji teoretycznych, ażeby na gruncie perfekcjonizmu dawać pierwszeństwo własnej osobie. Są jednak przesłanki o charakterze praktycznym. Jeżeli jestem podmiotem moralnym, który powinien czynić świat doskonalszym, to najbliższym przedmiotem, który mogę doskonalić, jestem ja sam: „mówiłem o sobie, że ja sam jestem dla siebie najbliższym, »przyrodzonym« tworzywem, tym, które mam niejako »pod ręką«, i że to stwarza moje szczególne powołanie do zajęcia się sobą”¹⁴. Ponadto tylko ten, kto zna doskonalenie z własnego doświadczenia, może skutecznie doskonalić świat i innych: „jakże mi myśleć o ulepszeniu czegoś poza mną; jeśli ja sam jestem nic niewart? Trzeba się doskonalić samemu, by stać się powołanym narzędziem doskonalenia drugich, czy świata”¹⁵. Należy też zwrócić uwagę, że samodoskonalenie etyczne usprawnia poznawanie wartości i możliwość obcowania z nimi. „Dobro w świecie odkrywamy w miarę jak sami stajemy się lepsi; doskonalenie się etyczne jest nieodzownym warunkiem przebicia się do świata wartościowego”¹⁶. Ostatni wątek jest istotny z uwagi na kulturotwórczą funkcję ascezy.

¹⁰ A. Nogal-Ponikiewska, Wątki antropologiczne w filozofii Henryka Elzenberga. Rekonstrukcja i historyczno-filozoficzna analiza porównawcza, niepublikowana praca doktorska, Warszawa 1998, s. 240. Roz. A. P.

¹¹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 270 (31 XII 1938 r.).

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, s. 271 (1 I 1939 r.).

¹⁶ *Ibidem*, s. 278 (24 V 1940 r.).

3.1.2.2. Doniosłość perfekcjonizmu w przezwyciężaniu pesymizmu

Etyka perfekcjonistyczna odgrywa decydującą rolę w przezwyciężaniu pesymizmu. Hedonistyczna negacja wartości perfekcyjnych lub ich redukcja do wartości w znaczeniu utylitarnym wpływa na przyjmowany obraz natury ludzkiej. Negacja bądź redukcja wartości perfekcyjnej w aksjologii oznacza na płaszczyźnie antropologiczno-filozoficznej negację sfery duchowej bądź jej redukcję do sfery biologicznej. Opowiedzenie się za etyką hedonistyczno-utylistarystyczną zakłada naturalistyczną antropologię, która głosi, że człowiek jest istotą w całości podlegającą prawom przyrody, i że człowiek w swoim działaniu podlega przede wszystkim dążności do zachowania życia, które „wspiera się na dwu najpotężniejszych siłach natury, a mianowicie na instynkcie samozachowawczym i seksualnym”¹⁷. Taki obraz natury ludzkiej ma charakter monistyczny, ponieważ w świetle tego obrazu dążności natury ludzkiej są jednorodne¹⁸. Jest to wątek interesujący z uwagi na pesymizm antropologiczny. Etyka utylistarystyczna zakłada naturalistyczny obraz natury ludzkiej, która rozpoznaje wyłącznie potrzeby naturalne, związane z wartościami w znaczeniu utylitarnym. To oznacza, że przezwyciężanie pesymizmu nie jest możliwe na gruncie etyki utylistarystycznej, ponieważ pesymizm antropologiczny dotyczy jednostronnego zainteresowania wartościami w znaczeniu utylitarnym, natomiast etyka utylistarystyczna neguje lub redukuje wartości, w stronę których człowiek powinien się zwrócić. Nieuwzględnianie duchowego wymiaru natury ludzkiej stanowi pierwszy i główny powód, dla czego etyka utylistarystyczna nie może służyć przezwyciężaniu pesymizmu.

Nieuwzględnianie sfery duchowej w człowieku ma swoją drugą stronę. Aspektem procesu przezwyciężania pesymizmu antropologicznego jest realizowanie coraz wyższych szczebli człowieczeństwa przez podmiot. Przezwyciężając pesymizm antropologiczny, człowiek staje się coraz bardziej człowiekiem, a nabywanie człowieczeństwa jest możliwe tylko na gruncie wartości duchowych, tj. perfekcjonistycznych. Człowiek nie może przezwyciężać pesymizmu bez nabywania pełni człowieczeństwa i bez rozwoju sfery duchowej, która jest wyeliminowana na gruncie naturalistycznego obrazu natury ludzkiej oraz opierającej się na nim etyki utylistarystycznej.

Przezwyciężając pesymizm, nadajemy własnemu życiu sens. Znaczenie założeń Elzenbergowskiej antropologii dla przezwyciężania pesymizmu jest wyraźne widoczne w eseju *Ahimsa i pacyfizm*. Antropologia czysto naturalistyczna nie uznaje specyficznych dla sfery przedmiotowej wartości perfekcyjnych. Na gruncie naturalizmu antropologicznego najwyższym złem może być tylko cierpienie. Ale: „Cierpienie jest złem największym tylko dla zwierząt; mieć zmiażdżoną łapę, stracić potomstwo, być pożartym lub zastrzelonym, to jest katastrofa katastrof dla kota, dla psa, dla zająca”¹⁹. Kto jednak czyni te

¹⁷ U. Schrade, *Natura ludzka a wartości*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 34, 1989, s. 74.

¹⁸ *Ibidem*, s. 78.

¹⁹ H. Elzenberg, *Ahimsa i pacyfizm. Rzecz o gandyzmie*, [w:] i d e m, *Pisma etyczne*, Lublin 2001 s. 74.

sprawy największym złem dla człowieka (nie umniejszając zwierzętom, którym jesteśmy winni współczucie i ochronę przed krzywdą), ten, zdaniem Elzenberga, narusza sensowność życia, ponieważ nie uwzględnia, że człowiek ma swoje specyficzne aspiracje. Życie ludzi może mieć wartość odrębną, zupełnie niewspółmierną z tym, co czyni życie ludzkie nieszczęśliwym, pełnym znoju i cierpienia. Słowo „niewspółmierność” jest adekwatne, ponieważ filozof wypuklał całkowitą odrębność wartości perfekcyjnej od „wartości w znaczeniu utylitarnym”, która wartością *sensu stricto* w ogóle nie jest.

Etyka hedonistyczna jest niezdolna do przewyżczania pesymizmu. Sama uznając tylko wartości hedoniczne, może jedynie perpetuować stan, który należy przewyżczyć. Etyki hedoniczne nie są zdolne do przewyżczania pesymizmu także z powodu mylnej identyfikacji cierpienia jako największego zła. Etyka perfekcjonistyczna może przewyżczyć zło biocentryzmu, ponieważ etyki hedonistyczne błędnie głoszą, że cierpienie (*resp.* przykrość) stanowi największe zło. Wedle Elzenberga doświadczane cierpienie nie musi być bez reszty złe, ponieważ cierpienie, o ile jest rozumnie przyjmowane i nie powoduje załamania, wnosi bardzo cenne rzeczy do życia ludzkiego: uczy współczucia, pozwala odróżnić rzeczy ważne od błahych, oducza pychy i zarozumiałości oraz uczy mądrości, ponieważ daje głębszy wgląd w istotę życia oraz wszelkich żyjących istot – mianowicie uczy nas o wszechobecności cierpienia, ponieważ ogrom istot żywych spędza olbrzymią część własnego życia właśnie na unikaniu cierpienia lub radzeniu sobie z nim²⁰. Choć cierpienie samo w sobie jest złe i nikt nie chciałby cierpienia dla niego samego, bywa ono cenne ze względu na wartości perfekcyjne. W ramach etyki perfekcjonistycznej można ocenić przyjemność jako dobrą, a przykrość – jako złą. Co za tym idzie, można formułować sądy nakładające w pewnych okolicznościach obowiązek sprawiania pierwszego i usuwania drugiego. Wszak przyjemność i przykrość są dobre i złe nie ostatecznie, lecz ze względu na życie duchowe.

- a) Przyjemność ma wartość dodatnią, a mianowicie wartość pochodną, instrumentalną, wartość środka, – dlatego że sprzyja powstaniu wartości perfekcyjnej ostatecznej, jaką jest wartość pewnych przejawów życia duchowego: przyjemność, która jest konieczna dla organizmu jest również konieczna, pobudzająca, egzaltująca dla życia duchowego.
- b) Przykrość ma wartość ujemną itd. [...], – dlatego że utrudnia lub uniemożliwia powstanie owej wartości ostatecznej przejawów duchowych. Przykrość działa deprymująco, tłumiąco, dezorganizująco, rozkładowo na organizm, – i tak samo na życie duchowe.
- c) Jest to j e d y n a racja dodatniej (poza utylitarna) oceny przyjemności i ujemnej oceny przykrości²¹.

Przyjemność na ogół sprzyja życiu duchowemu, ponieważ pobudza i ma toniczny charakter, a przykrość na ogół jest dlań szkodliwa, bo tłumi, deprymuje i zagłusza

²⁰ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 189-190 (11 II 1931 r.).

²¹ Idem, *Ocena przyjemności i przykrości w etyce perfekcjonistycznej (Dyspozycja odczytu)*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 256.

duchowość. Należy zastrzec, że „na ogół”, ponieważ są liczne wyjątki, dlatego nakaz stwarzania przyjemności i usuwania przykrości podlega wielu obwarowaniom. W szczególności należy podkreślić, że nakaz usuwania przykrości jest silniejszy od nakazu stwarzania przyjemności, ponieważ „przyjemność jest mniejszym dobrem niż przykreść złem”²². W ramach etyki perfekcjonistycznej przyjemność i przykreść mogą być tylko wartościowe pochodnie, przez ich wpływ na duchowość człowieka: „j e d y n ą racją obowiązku urzeczywistniania przyjemności i usuwania przykrości jest dodatni wpływ jednej, ujemny drugiej, na wartość perfekcyjną doznającego”²³.

3.1.3. Rola ascetyzmu w etyce perfekcjonistycznej

Pesymizm antropologiczny jest przewyżniany wtedy, gdy człowiek zdobywa coraz większą niezależność względem sfery biocentrycznych skłonności właściwych naturze ludzkiej. Zdaniem Elzenberga dominujący czynnik w perfekcjonistycznym przewyżnianiu natury ludzkiej stanowi asceza.

Wszyscy owi zbawcy po Epikurze, to w większym lub mniejszym stopniu „idealiści”, uduchowieniecy, a s c e c i; wszyscy, chcąc człowieka uleczyć, odrywają go od „świata” i ciała i wynoszą go ponad jego zwykłą naturę; jakże tu do ich szeregu ma być zaliczony Epikur, ten mistrz i *magnus parens* hedonizmu, wielbiciel rozkoszy, wróg wszelkiego „idealizmu”, antynaturalizmu, ascezy? Chcieć ludzi zbawiać i, jednocześnie, ukazywać im przyjemność jako jedyny cel życia, – czy w tym nie ma radykalnej sprzeczności?²⁴.

Celem niniejszego paragrafu jest wskazanie powodów, dla których asceza odgrywa prymarną rolę w etyce perfekcjonistycznej oraz *eo ipso* w przewyżnianiu pesymizmu.

Postępowanie etyczne jako takie ma, w znacznym stopniu, charakter ascetyczny. Asceza wprost godzi w ekspansywność właściwą naturze ludzkiej: „moralność polega na dużej mierze na powściągach, a dużo powściągów, to wyklucza narzucającą się ekspansję”²⁵. W ten sposób asceza sprzyja rozwojowi sfery duchowej. Według Elzenberga rozwój istoty ludzkiej polega na samoprzewyżnianiu. Jeżeli zło natury ludzkiej polega na dominacji w człowieku tego, co biologiczne, to asceza bezpośrednio godzi w ślepe i jednostronne zainteresowanie wartościami w znaczeniu utylitarным.

Nie da się oddzielić treści etyki perfekcjonistycznej od pojęcia doskonałości, a tym samym nie da się jej oddzielić od pojęcia bycia skończonym, dokonanym. „Nieskończoność i niedoskonałość, to jedna para. Skończoność i doskonałość, to druga. Wszelkie dążenie

²² *Ibidem*, s. 258.

²³ *Idem*, *Ocena przyjemności i przykrości w etyce perfekcjonistycznej (Autoreferat)*, [w:] *idem*, *Pisma etyczne...*, s. 262.

²⁴ *Idem*, *Adam Krokiewicz, „Nauka Epikura”*, [w:] *idem*, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 246, *Pisma* t. 3. Roz. A. P.

²⁵ *Idem*, *Pesymistyczny pogląd...*, k. 12 v.

ku doskonałości jest dążeniem ku skończoności, ku formie, ku temu co jedyne i odcięte²⁶. Perfekcjonistyczny charakter dążenia ku skończoności dobitnie ujawnia się w praktyce ascetycznej, ponieważ asceza jest taką postacią samoprzewycięzania, które polega na samoograniczaniu podmiotu, a co za tym idzie, na samookreślaniu. Należy zaznaczyć, że zgodnie z Elzenbergowską aksjologią również samo dążenie do nierealizowalnych lub niezwykle trudno realizowalnych ideałów może być wartościowe ze względu na kierunek dążenia, nawet jeśli całkowite zrealizowanie celu jest poza naszymi możliwościami.

Duch przekracza biocentryczny wymiar natury ludzkiej, a rozwój ducha wymaga przewycięzania sfery biologicznej. Nie życie człowieka jako takie jest wartościowe, lecz człowieczeństwo. Afirmacja ducha (a tym samym, afirmacja człowieczeństwa) nie jest afirmacją życia i *vice versa*. Nawet gdyby okazało się, że życie jest pozbawione sensu, nie znaczy to, że człowiek powinien wrócić do zwierzęcego poziomu życia, w którym będzie jedynie dbać o zaspokajanie potrzeb biologicznych. Jest bowiem „inne wyjście: uznanie bezsensowności i wyrzeczenie, – negacja życia. ([...]). Poprzez nią osiąga się wyższość nad życiem i rodzaj wolności. To jest rezerwa (którą trzeba mieć!); – to jest w każdym razie lepsze niż konwencjonalizm. (Nie ma sensu u p i e r a ć s i ę przy afirmacji życia!)”²⁷.

Asceza jest niezbędna w przewycięzaniu pesymizmu. Przewycięzanie pesymizmu nie polega na samym realizowaniu wartości perfekcyjnych, lecz na odwróceniu przyrodzonego kierunku woli. Im bardziej duchową istotą staje się człowiek, w tym większym stopniu zmienia się jego przyrodzony kierunek woli. Przewycięzanie pesymizmu nie staje się nagle, lecz wymaga stałych ć w i c z e ń (gr. *askezis*), a szczytową formę ascezy stanowi „odwracanie (przyrodzonego) kierunku woli (wola odwrócenia kierunku swej woli)”²⁸. Przewycięzanie pesymizmu bez ascezy nie jest możliwe także ze względu na obcowanie z wartościami. Obcowanie ze światem wartości wymaga ich poznania. Główną przeszkodą w poznaniu wartości jest interesowność, a wykorzenianie interesowności zmniejsza możliwość błędu w wartościowaniu. Asceza stanowi metodykę poznawania wartości, przez co stanowi kluczowy warunek świadomego realizowania tego, co wartościowe perfekcyjnie.

Człowiek powinien wyzwolić się ze zła autocentryzmu. „Pierwszym warunkiem tego »wyzwolenia« jest pewien stopień z o b o j ę t n i e n i a na to, jak rzeczy nas dotyczą”²⁹. Jest to wątek ważny szczególnie dlatego, że niechęć do moralności oraz do wartościowania etycznego często (choć nie zawsze) ma źródła w niechęci do wyrzeczenia, które z kolei bierze się stąd, że wyrzeczenie w taki czy inny sposób godzi w kult życia. Dotyczy to zwłaszcza rozmiłowania się w zachowaniu czysto impulsywnym³⁰, niechęci do zakazów i ograniczeń jako takich, radości życia, kultu bujności i pełni życia oraz żądzzy zmiany

²⁶ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 41 (17 II 1910 r.).

²⁷ Idem, „Mała antropologia filozoficzna”, [w:] MHE 32, k. 4 r.

²⁸ Idem, O ascetycznym podłożu wszelkiej kultury, [w:] MHE 61, k. 11 r.

²⁹ Idem, Zasada aksjologii. Wartość i przeciwartość, [w:] MHE 17, k. 26 r.

³⁰ Zob. idem, *Personalia stoickie i „ascetyczno-moralizatorskie”*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 133.

i różnorodności³¹. Elzenberg pisał, że trudno o realizację duchowego człowieczeństwa, gdy człowiek musi walczyć z nędzą lub nie ma zaspokojonych podstawowych potrzeb życiowych. Przewycięzanie pesymizmu wymaga zapewnienia dobrobytu na co najmniej elementarnym poziomie. Wyrzeczenie może dostarczać pewnego wsparcia. Wyrzeczenie pomaga osiągać spokój ducha oraz pozwala godnie znosić cierpienia i swój los. Wyrzeczenie, chroniąc przed cierpieniem, sprzyja przewycięzaniu pesymizmu, ponieważ odsuwa troski, które mogłyby znacząco utrudniać lub uniemożliwiać etyczną pracę nad samym sobą. Jest to szczególnie ważne dlatego, że wysoki stopień cierpienia „dezorganizuje i niszczy to, co przez pewien konwencjonalny skrót nazwijmy »życiem duchowym«”³², a przecież bez rozwoju duchowego nie ma przewycięzania pesymizmu.

Asceza może nie tylko bronić przed klęskami żywiołowymi, ale również może dostarczyć pewnej dozy szczęścia i przyjemności, które na ogół sprzyjają życiu duchowemu. „Czy jest szczęście w ascezie? i jakie? – Przede wszystkim poczucie siły, jakie daje walka przeciw instynktom. Potem wolność: bo się wyłamałam. Po trzecie – poczucie zwartości mojego ja i sensowności mego życia: bo się nie rozpraszam na głupstwa. Tak: w życiu ascetycznym jest szczęście; prawda tylko, że szczęście pod zbroją”³³. Jeśli asceza uszczęśliwia lub sprawia przyjemność, to człowiek ma większą motywację do jej praktykowania. Asceza może także uczynić życie pełniejszym: „Bogactwo życia mierzymy ilością odrzuconych dóbr życia”³⁴. Asceza stwarza lepsze warunki duchowe dla przewycięzania pesymizmu. Należy zaznaczyć, że zasadniczym celem ascezy nie jest przynoszenie szczęścia. Pragnienie szczęścia jest uwarunkowanie biologicznie, dlatego pesymizmu nie można przewycięzać właśnie w celu osiągnięcia szczęścia. Zaspokojenie potrzeb życiowych automatycznie nie stanowi o przejściu w sferę transcendującą życie. Jak pisze Nogal: „zaspokojenie potrzeb cielesnych nie musi prowadzić do rozwoju pierwiastków duchowych, może natomiast owocować zaspokajaniem owych potrzeb na coraz wyższym poziomie, a uniknąć owej utylitarnej pułapki – polegającej na bezustannym zaspokajaniu coraz bardziej wyrafinowanych potrzeb i pragnień – można na drodze samoograniczenia i ascezy”³⁵.

Ostatni powód dotyczący roli ascezy w przewycięzaniu pesymizmu jest natury praktycznej. „Najpraktyczniej zacząć od wyrzeczenia, bo tak czy tak na nim skończyć wypadnie”³⁶. Czym jednak jest wyrzeczenie i czy jest czymś różnym od ascezy? Wymaga to odrębnej analizy.

³¹ *Ibidem*, s. 135.

³² *Idem*, Cierpienie i przyjemność, [w:] MHE 7, k. 1 v.

³³ *Idem*, *Kłopot z istnieniem...*, s. 236-237 (16 XI 1934 r.).

³⁴ *Ibidem*, s. 155 (bez daty, 1921 r.).

³⁵ A. Nogal-Ponikiewska, *Wątki antropologiczne...*, s. 274.

³⁶ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 137 (16 IX 1919 r.).

3.2. Definicja wyrzeczenia, etyki wyrzeczenia i ascezy

3.2.1. Pojęcie wyrzeczenia

„Wyrzeczenie, to, najlapidarniej rzecz ujmując, albo wyzbycie się rzeczy, na której nam zależy, albo wykorzenienie w sobie pewnych pożądań”³⁷. W takiej postaci definicja wyrzeczenia wskazuje dwie możliwe odmiany wyrzeczenia – zewnętrzne i wewnętrzne.

Wyrzeczenie zewnętrzne potocznie jest rozumiane w następujący sposób: „Wyrzec się, jest to wyzbyć się dobrowolnie jakiejś rzeczy, o ile ją posiadamy, albo, również dobrowolnie, przestać (ewentualnie: nie zaczynać) do niej dążyć, o ile jej nie posiadamy, ale mamy pewność albo szansę jej osiągnięcia”³⁸. Jest to definicja zbyt szeroka, gdyż można wyzbywać się rzeczy, które nie stanowią żadnej wartości dla wyzbywającego się. Osoba, która ma bilet na spektakl operowy, ale nie znosi opery, jeżeli dobrowolnie go odda, w istocie niczego się nie wyrzeka, jeżeli nie zacznie dążyć do oglądania spektaklu. Aby można było mówić o wyrzeczeniu, to rzecz, z której posiadania rezygnujemy, musi być pożądana³⁹, musi być czymś, na czym nam z a l e ż y. Dlatego właściwa definicja wyrzeczenia zewnętrznego brzmi: „»Wyrzec się jest to wyzbyć się dobrowolnie rzeczy przez nas pożądanej, o ile ją posiadamy, albo, również dobrowolnie, przestać (ewentualnie: nie zaczynać) do niej dążyć, o ile jej nie posiadamy, ale mamy pewność albo szansę jej osiągnięcia«. W skróceniu: »wyzbyć się dobrowolnie rzeczy pożądanej lub szans jej osiągnięcia«”⁴⁰.

Najprościej rzecz ujmując, ten kto realizuje wyrzeczenie wewnętrzne, wyzbywa się pożądania jakiejś rzeczy. Dokonywać wyrzeczenia wewnętrznego znaczy „posiadając jakąś rzecz, zniweczyć w sobie pragnienie zachowania jej nadal, albo, nie posiadając jej, ale mając szansę jej osiągnięcia, zniweczyć w sobie pragnienie jej osiągnięcia”⁴¹.

Wyrzeczenie zewnętrzne dotyczy posiadania pewnej rzeczy pożądanej lub dążenia do niej, a wyrzeczenie wewnętrzne dotyczy pożądania danej rzeczy. Wyrzeczenie wewnętrzne zmienia stan psychiczny podmiotu wyrzeczenia, a wyrzeczenie zewnętrzne zmienia stan rzeczy „na zewnątrz” osoby wyrzekającej się. Palacz, który wyzbywa się paczki papierosów, dokonuje wyrzeczenia zewnętrznego, a palacz, który wyrzeka się pragnienia palenia papierosów, spełnia wyrzeczenie wewnętrzne.

³⁷ Idem, *O ascetycznym podłożu...*, k. 6 r.

³⁸ Idem, *Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana?*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 5.

³⁹ Elzenberg rozumiał pożądanie w następujący sposób: „W kwestii: czy przyjemne jest to, co odpowiada dążeniu, czy na odwrót? Przeciwno tezie pierwszej był argument: wielokrotnie przyjemność sprawia także to, co nie było pożądane. Np. dać ciastko dziecku, które o nim wcale nie myślało. – Na to odpowiedź: d a ż n o ś ć nie jest p o ż a d a n i e m. Dana rzecz może być w danej chwili przedmiotem pożądania jako ostrego stanu chwilowego, a nie mniej odpowiadać stałej t e n d e n c j i psychiki czy organizmu. Pożądanie nie potrzebuje wtedy wynikać z wyobrażenia przyjemności; jest tylko ostrym stanem tendencji, spowodowanym np. długim jej niezaspokajaniem” – idem, *Ethica*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 212-213.

⁴⁰ Idem, *Etyka wyrzeczenia. Czym jest...*, s. 5.

⁴¹ *Ibidem*, s. 6.

W pismach Elzenberga znajduje się rozróżnienie między opanowaniem żądy a jej wykorzeniem. Opanowanie żądy, czyli jej zwyciężenie, złamanie, sprowadza się do tego, że nie robi się tego, do czego skłania nas żąda. Jest pod kontrolą podmiotu. Wykorzenie żądy z kolei polega na tym, że „przed wyrzeczeniem żąda się we mnie budziła, teraz się już nie budzi; stłumiłem ją, zniweczyłem jako zjawisko psychiczne”⁴². Zdaniem filozofa powyższe rozróżnienie jest istotne ze względu na podział między wyrzeczeniem wewnętrznym a zewnętrznym, ponieważ realizacja wyrzeczenia zewnętrznego wymaga opanowania żądy, ale nie jej wykorzenia. Można np. wyzbyć się pożądanых rzeczy bez zniweczenia w sobie ich pożądania.

Różne racje wyrzeczeń często dotyczą różnych odmian wyrzeczenia: na przykład racja, według której „pożądanie jest złe”, odnosi się do wyrzeczenia wewnętrznego. Niekiedy za nakazem wyrzeczenia stoi racja szczególna. „W jednym bardzo ważnym przypadku operuje się pojęciem wyrzeczenia w ogóle, obejmującego wyrzeczenie zewnętrzne i wewnętrzne jako swoje gatunki”⁴³. Ów szczególny przypadek dotyczy racji głoszącej, że wyrzeczenie jest dobre samo w sobie, czyli ma wartość ostateczną.

Tym samym mamy tu odmianę etyki, która nie jest etyką wyrzeczenia zewnętrznego albo wewnętrznego, ani obydwu równolegle na podstawie racji odmiennych, ale etyką wyrzeczenia w ogóle, bez rozróżnienia. Owo pojęcie wyrzeczenia w ogóle, obejmujące jako swe gatunki zarówno „wyzbycie się rzeczy pożądanej”, jak i „zniweczenie pożądania”, da się zdefiniować jak następuje:

„Zachowanie się wobec rzeczy dotychczasowej pożądanej inne niż to, które by nastąpiło, gdyby o nim rozstrzygało nasze dotychczasowe pożądanie”⁴⁴ – czyli w skróceniu: „oparcie się swemu pożądaniu”, „przewyciężenie pożądania”⁴⁵.

Wyrzeczenie w ogóle można skrótowo określić jako „oparcie się swemu pożądaniu”, lub jako „przewyciężenie pożądania”. Przewyciężenie pożądania stanowi gatunek samoprzewyciężenia w ogóle.

Obok bowiem przewyciężenia pożądania (które można by nazwać samoprzewyciężeniem negatywnym), samoprzewyciężenie obejmuje jeszcze formę pozytywną, mianowicie przewyciężenie braku pożądania, czyli zachowanie jakby się pożądało, chociaż się nie pożąda; innymi słowy, przymuszanie się do działania. Wspólna definicja obu form samoprzewyciężenia mówiłaby ogólnie o zachowaniu się innym niż to, które by wynikało z naszego „stosunku pożądaniowego” (to znaczy pożądania lub jego braku) do danej rzeczy⁴⁶.

⁴² Idem, *Etyka wyrzeczenia*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, 175.

⁴³ Idem, *Etyka wyrzeczenia. Czym jest...*, s. 7.

⁴⁴ W tym miejscu Elzenberg umieścił przypis o następującej treści: „Do wyrzeczenia wewnętrznego stosuje się ta definicja dzięki założeniu dodatkowemu, że pożądanie w chwili obecnej ma za swój naturalny dalszy ciąg (*nisi quid obstat*) pożądanie w chwili następnej” – *ibidem*, s. 20, przyp. 10.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 20.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 21.

Z powyższego cytatu wynika, że pojęcie samoprzewyciężenia jest pojęciem nadrzędnym względem pojęcia wyrzeczenia. Każde wyrzeczenie jest samoprzewyciężeniem, ale nie każde samoprzewyciężenie jest wyrzeczeniem, ponieważ oprócz samoprzewyciężenia negatywnego (tj. przewyciężania się o d czegoś = wyrzeczenia w ogóle) jest jeszcze samoprzewyciężenie pozytywne (czyli przewyciężenie się d o czegoś).

3.2.2. Pojęcie etyki wyrzeczenia

3.2.2.1. Formalne pojęcie etyki wyrzeczenia

Filozof pisał: „Etyką wyrzeczenia w znaczeniu historycznym nazywam etykę zawierającą nakaz: »człowiek powinien się wyrzekać«, w znaczeniu zaś systematycznym – sam ten nakaz wraz z całokształtem opartych na nim imperatywów (tzn. nakazów i zakazów) pochodnych”⁴⁷. Do etyki wyrzeczenia należy zarówno etyka, w której nakaz wyrzeczenia ma charakter samodzielny, jak i etyka, w której nakaz wyrzeczenia jest uwarunkowany innym nakazem. Elzenbergowskie ujęcie etyki wyrzeczenia jest szerokie. Arystoteles i Epiktet wspólnie twierdzili, że pewnych rzeczy należy się wyrzekać, jednakże nazwa „etyka wyrzeczenia” jest bardziej adekwatna do określenia etyki Rzymianina niż Greka. Wyrzekać się można przedmiotów o różnej wartości i nie wydaje się, aby wszystkie etyki w równym stopniu zasługiwały na nazwę „etyki wyrzeczenia”, niezależnie od tego, co byłoby przedmiotem wyrzeczenia. Dlatego „etyką wyrzeczenia możemy nazywać tylko taki system, którego realizacja nadaje życiu pewien swoisty charakter; to zaś jest niemożliwe, jeżeli nakaz wyrzeczenia stosuje się do samych tylko rzeczy błahych, a nawet do rzeczy o pewnej względnej doniosłości, ale bardzo nielicznych”⁴⁸. Stąd etyką wyrzeczenia może być tylko etyka, która nakazuje wyrzeczenie się przedmiotów doniosłych lub w której nakaz wyrzeczenia ma charakter dość powszechny. Aby daną koncepcję etyczną można było zasadnie nazwać etyką wyrzeczenia, owa etyka nie musi zawierać nakazu wyrzeczenia powszechnego (tzn. nie musi głosić, że „należy wyrzekać się wszystkiego”). Granica między etyką wyrzeczenia a innymi etykami jest płynna, co, jak pisał Elzenberg, odpowiada powszechnemu ujęciu.

Każdy nakaz wyrzeczenia jest uzasadniany przez to, że wyrzeczenie posiada pewną wartość. Etyka wyrzeczenia nie musi „opierać się na aksjologii wyrzeczenia, to znaczy na twierdzeniu: »wyrzeczenie jest wartością ostateczną« (a tym bardziej: »jedyną ostateczną«)”⁴⁹. Jeżeli wyrzeczenie ma wartość ostateczną, to nakaz wyrzeczenia ma charakter samodzielny i nie opiera się na innych nakazach. W wielu systemach wyrzeczenie jest wartościowe pochodnie, a nakaz wyrzeczenia opiera się na innym nakazie.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 4.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

3.2.2.2. Merytoryczne pojęcie etyki wyrzeczenia

Istnieją dwa merytoryczne pojęcia etyki wyrzeczenia, ponieważ istnieją dwie odmiany wyrzeczenia. Każda etyka, która zamiast ogólnego nakazu wyrzeczenia zawiera nakaz „człowiek powinien wyzbywać się rzeczy, których pożąda”, jest etyką wyrzeczenia zewnętrznego, a odnośny nakaz jest imperatywem wyrzeczenia zewnętrznego. Elzenberg dodawał pewne zastrzeżenie do pojęcia etyki wyrzeczenia zewnętrznego.

Przypuśćmy, że jakaś etyka zawiera nakaz: „człowiek powinien się wyzbyć wszystkich A” (nie pytając o to, czy te A są pożądane, czy nie) – i że okazuje się skądinąd, że owe A są pożądane: wtedy dla wszystkich, którzy owych A pożąдают, etyka ta staje się etyką wyrzeczenia, chociaż nakazu wyrzeczenia *explicite* nie zawiera. I „etyką wyrzeczenia” bez zastrzeżeń będziemy mieli prawo ją nazwać, o ile nakazuje wyzbycie się rzeczy, których ogół albo znaczna większość ludzi faktycznie pożąda⁵⁰.

W takim razie etyka wyrzeczenia zewnętrznego to etyka, która nakazuje wyzbycie się (lub zaprzestanie dążenia do) pewnego przedmiotu, o ile przedmiot wyrzeczenia posiada względną doniosłość oraz jest pożądany przez ogół ludzi lub przez znaczną większość. Z kolei każda etyka, która głosi, że „człowiek powinien niweczyć swe pożądanía”, jest etyką wyrzeczenia wewnętrznego, a odnośny nakaz jest imperatywem wyrzeczenia wewnętrznego⁵¹.

Merytoryczne pojęcie etyki wyrzeczenia jest zależne od tego, co jest faktycznie pożądane przez ogół lub większość ludzi. Dlatego między tym, co jest etyką wyrzeczenia, a tym, co nią nie jest, nie ma ostrej granicy. Niemniej „wypadki skrajne są wyraźne i niewątpliwe. Etyka zakazująca zajmować się dociekaniem rozumowymi w zakresie metafizyki (systemy takie istniały) nie jest etyką wyrzeczenia, bo godzi w pożądanía osobników bardzo nielicznych; ale będzie nią oczywiście etyka nakazująca wyzbycie się bogactw albo bezwzględną wstrzemięźliwość płciową”⁵².

3.2.3. Pojęcie ascezy

Pierwotnie, w 1919 r., Elzenberg określał ascezę jako „praktykowanie poszczególnych wyrzeczeń”⁵³. W latach późniejszych filozof nie utożsamiał ascezy i wyrzeczenia. W recenzji (z 1929 r.) *Nauki Epikura* Krokiewicza, Elzenberg określił greckiego hedonistę wrogiem wszelkiej ascezy⁵⁴. W 1927 r. natomiast podkreślał wyrzeczeniowy charakter epikureizmu:

⁵⁰ *Ibidem*, s. 7.

⁵¹ *Ibidem*, s. 6.

⁵² *Ibidem*, s. 7.

⁵³ *Idem*, *Etyka wyrzeczenia...*, s. 158.

⁵⁴ *Idem*, *Adam Krokiewicz, Nauka Epikura...*, s. 246.

nieporozumieniem jest owo dość rozpowszechnione mniemanie, jakoby zachodziła jakaś niezgodność między etyką wyrzeczenia a eudajmonizmem lub choćby hedonizmem. [...] Wyrzeczenie, w zasadzie, może być wprost uważane za źródło szczęścia lub rozkoszy; faktycznie zaś często bywa uważane za ich pośredni warunek, w szczególności za nieodzowny czynnik korzystnego bilansu hedonicznego, jak np. w epikureizmie, a tym bardziej w utylitaryzmie nowoczesnym⁵⁵.

Epikureizm jest etyką wyrzeczenia, ale autor *Kłopotu z istnieniem* odmawiał jej ascetycznego charakteru. Z kolei w rękopisach datowanych na 1937 r. czytamy, że ascezę *sensu stricto* definiuje się przez pojęcie samoprzewyciężenia, a nie przez pojęcie wyrzeczenia. „Każde wyrzeczenie wymaga samoprzewyciężenia, ale nie każde samoprzewyciężenie jest wyrzeczeniem; można przewyciężać się, zwalczając w sobie skłonności nie będące bynajmniej pożądaniami i niczego się nie wyzbywając jak kiedy np. ktoś [...] przewycięża wrodzoną skłonność do gniewu”⁵⁶. Agresja nie jest tym samym co pożądanie, a w świetle pism Elzenberga skłonność do agresji ma charakter ogólnoludzki, więc przewyciężanie w sobie agresji jest ascezą, ale nie wyrzeczeniem.

Nawet jeśli poszczególny czyn ma charakter ascetyczny, to fakt, że ktoś w pojedynczej sytuacji przewyciężył coś w sobie, jeszcze nie oznacza, że ten ktoś jest ascetą. Asceza nie jest jednostkowym działaniem, lecz pewnym sposobem działania, praktyką. Asceza jest to „systematyczna, celowa praktyka samoprzewyciężenia”⁵⁷. Jest to ogólna definicja ascezy, stosująca się do jej różnych postaci.

Autor *Kłopotu z istnieniem* sformułował pewien zarzut. Można sądzić, że dla adekwatnego nazwania systematycznej i celowej praktyki samoprzewyciężania „termin »asceza« jest zbyt ostry i że wystarcza skromniejszy termin »dyscyplina moralna«”⁵⁸. Elzenberg odsunął zarzut, twierdząc, że każda asceza jest dyscypliną moralną, ale nie każda dyscyplina moralna jest ascezą. Asceza odgrywa istotną rolę w ukompetentnianiu sądów aksjologicznych i w osiąganiu bezinteresownej postawy podczas wydawania ocen. Dlatego „byłoby niedocenianiem wysiłku ku »bezstronności«, gdybyśmy go chcieli uważać [...] za zwykłą tylko dyscyplinę”⁵⁹. Elzenberg twierdził, że „zwykła” dyscyplina moralna⁶⁰ staje się ascezą wtedy, gdy zostają spełnione trzy dodatkowe warunki:

- a) „zwalczanie w sobie skłonności ogólnoludzkich (»ludzkiej natury«), – a nie indywidualnych odchyleń”;
- b) „wyższy stopień trudności i wysiłku, – i ambicji (zamierzonych zmian w sobie)”;

⁵⁵ Idem, *Etyka wyrzeczenia. Czym jest...*, s. 9-10.

⁵⁶ Idem, *O ascetycznym podłożu...*, k. 6 r.

⁵⁷ Ibidem, k. 1 r.

⁵⁸ Ibidem, k. 6 v.

⁵⁹ Ibidem, k. 8 r.

⁶⁰ Jako że każda asceza jest dyscypliną moralną, ale nie *vice versa*, przyjmuje się w niniejszej pracy zasadę, że przez wyraz „dyscyplina moralna” (bez dodatkowych określeń) należy rozumieć zwykłą dyscyplinę moralną, czyli taką dyscyplinę moralną, która ascezą nie jest (o ile kontekst nie stanowi inaczej).

- c) „motywy nie z chęci dociągnięcia się i dostosowania do otoczenia społecznego i jego wymagań [...]; tylko bardziej indywidualne, ponadspołeczne, »idealne«”⁶¹.

Sfera biologiczna w człowieku dysponuje większą siłą, stąd asceza jest w istocie *przezwyćzaniem* biocentrycznych skłonności. Kierowanie się interesem, przyjemnością itp. stanowi skłonność powszechną wśród ludzi, dlatego asceza polega na zwalczaniu skłonności ogólnoludzkich, nie indywidualnych. Ascezą jest *przezwyćzanie w sobie* natury ogólnoludzkiej.

Pierwszy dodatkowy warunek definicyjny ma fundamentalne znaczenie dla określenia, czym jest asceza, ponieważ pozwala odróżnić ascezę od wyrzeczenia oraz samoprzezwyciężenia w ogóle. Nie można utożsamić ascezy z samoprzezwyciężeniem jako takim. Samoprzezwyciężenie występuje w dwóch odmianach: jako samoprzezwyciężenie pozytywne i jako samoprzezwyciężenie negatywne. Na mocy pierwszego warunku definicyjnego asceza jest *z walczaniem* skłonności ogólnoludzkich, zatem jest ona bardziej *przezwyćzaniem* siebie o *d* czegoś niż *przezwyćzaniem* siebie *d* o czegoś. W takim razie asceza w ogólności ma w większym stopniu charakter negatywny niż pozytywny, co bynajmniej nie oznacza, że w ogóle jest pozytywnych rysów pozbawiona – przykładowo, możliwe jest *przezwyćzanie* żądz przez *przymuszanie* się *d* o zachowania spokoju w obecności pożądanego przedmiotu. W ascezie są obecne zarówno momenty pozytywne, jak i negatywne, lecz przeważają te drugie. Można zatem określić samoprzezwyciężenie „*d*o” mianem ascezy, o ile podczas samoprzezwyciężania „*d*o” lub poprzez nie dokonuje się *przezwyćzanie* natury ludzkiej, a więc samoprzezwyciężenie „*od*”.

Nie każde wyrzeczenie jest ascezą. W *Etyce wyrzeczenia* z 1919 r. oraz w *Etyce wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana?* z 1925 r. Elzenberg zakładał, że wyrzeczenie może być praktykowane w imię realizacji wartości w znaczeniu utylitarnym. Można wyrzekać się jednej żądz w imię drugiej żądz i nadal będzie to wyrzeczenie. „(Jest wyrzeczenie, ponieważ ulega jakaś żądza, a to jest kryterium.) Tu bowiem przeważa po prostu silniejsza żądza”⁶². W świetle późniejszych rękopisów z 1937 r. zatytułowanych *O ascetycznym podłożu kultury*⁶³, wyrzeczenia o charakterze utylitarnym nie mogą stano-

⁶¹ Ibidem, k. 1 r. – 2 r. Zbliżoną definicję ascezy sformułował Schrade: „dobrowolne i metodyczne ograniczanie własnych pragnień życiowych; wstrzemięźliwy, surowy tryb życia zmierzający do doskonalenia władz duchowych człowieka, a przede wszystkim zmiany kierunku woli od wartości użytkowych ku wartościom transcendentnym” – U. Schrade, *Etyka. Główne systemy. Podręcznik dla uczniów szkół średnich*, Warszawa 1992, s. 62. Roz. A. P.

⁶² H. Elzenberg, *Etyka wyrzeczenia...*, s. 164.

⁶³ 10 III 1937 r. w Wilnie Elzenberg wygłosił referat pt. *O ascetycznym podłożu wszelkiej kultury*. Odczyt był omawiany w prasie wileńskiej: Zob. M. Tr., *Środa literacka. Kulturalne podłoże ascetyzmu*, „Dziennik Wileński” R. XXI, nr 70, 12 marca 1937 r., s. 2; J. Maśliński, *Piękno kultury*, „Kurjer Wileński wraz z Kurjerem Wileńsko-Nowogródzkim” R. XIV, nr 70 (4032), 12 III 1937, s. 2; S. S. O., *Środy w Związku Literatów. 10 marca 1937*, „Sprawy Otwarte. Dwutygodnik kulturalno-społeczny (Wilno)” I, nr 2, 16-31 III 1937, s. 5.

wić ascezy, ewentualnie mogą być „zwykłą” dyscypliną moralną. Przesłankę dla takiego ujęcia zakresu pojęć wyrzeczenia i ascezy stanowi pierwszy dodatkowy warunek definicyjny ascezy. Ażeby coś było ascezą, musi być przewyciężaniem skłonności natury ogólnoludzkiej. Człowiek z natury jest pożądlivy, dlatego jakiegokolwiek wyrzeczenie dyktowane pożądaniem nie jest przewyciężeniem skłonności właściwych naturze ludzkiej, *ergo* nie jest ascezą. Nie każda asceza jest wyrzeczeniem, choć zazwyczaj nim jest. Każde wyrzeczenie, w którym zwalczane są ogólnoludzkie skłonności, o ile nie są przewyciężane w imię innych skłonności ogólnoludzkich, jest ascezą. Niemniej nie każda przewyciężana ogólnoludzka skłonność jest pożądaniem, a wyrzeczenie dotyczy wyłącznie pożądania, dlatego nie każde przewyciężenie ogólnoludzkiej skłonności (np. agresji) stanowi ascezę.

Jeżeli idzie o drugi warunek definicyjny ascezy, problematyczne jest określenie granicy między „wyższym” a „niższym” stopniem ambicji i trudności. „Samoprzewyciężanie musi napotykać trudności. Ze względu na niejasność określenia kryterium trudności przyjmujemy tu trudności przeciętnego człowieka za miarodajne”⁶⁴. Jak się zdaje, Elzenberg sformułował drugi warunek w duchu obiektywistycznym i należy zinterpretować go w kontekście pozostałych warunków. Asceza dotyczy wartości perfekcyjnych, te zaś są wysokie same przez się, stąd zamierzone przez ascezę zmiany w samym sobie posiadają wysoki *per se* stopień ambicji. Ponadto asceza dotyczy rzeczy o wysokim stopniu trudności dlatego, że asceza przewycięża przede wszystkim ludzką interesowność, a interesowność jest wrodzona i uwarunkowana biologicznie. Instynkty i potrzeby biologiczne pierwotnie determinują postępowanie ludzkie. To, co biologiczne, stanowi fundament istnienia człowieka. Przewyciężanie tego, na czym opiera się całokształt funkcjonowania człowieka (jego istnienie oraz siły, którymi dysponuje), samo przez się stanowi rzecz o wysokim stopniu trudności. Ponadto człowiek jest istotą społeczną, życie jednostki w znacznej mierze jest określane przez to, co zbiorowe. A ponieważ społeczeństwa na ogół są zepsute, amoralne i egoistyczne, interesowność staje się motywem dominującym w codziennym postępowaniu człowieka. Biologicznie uwarunkowana interesowność jest społecznie utrwalana. Zarówno to, co w człowieku wrodzone, jak i to, co w człowieku nabyte, jest silnie naznaczone interesownością. Stąd przewyciężanie interesowności samo w sobie cechuje się wysokim stopniem trudności i wysiłku.

Na podstawie trzeciego warunku można wywnioskować, że motywy ascezy muszą być indywidualne. Wynika to z czterech przesłanek. Pierwsza i główna przesłanka jest taka, że na sąd wartościujący jednostki wpływa „w znacznej mierze grupa społeczna. Wywiera nacisk, by sądzić zgodnie z jej »błędem«. Dla uczciwego osądzenia jednostka musi się wyłamać z solidarności grupowej”⁶⁵. Według drugiej przesłanki asceza jest *s a m o* przewyciężeniem i w tym sensie dobro, które człowiek osiąga dzięki ascezie,

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ M. Tr., *Środa literacka...*, s. 2.

jest przede wszystkim „jego” dobrem. Samoprzewycięzanie wyraźnie wiąże się z perfekcjonizmem podmiotowym, ponieważ asceza ma doskonalić człowieka oraz otwierać go na sferę wartości perfekcyjnych. Trzecia przesłanka dotyczy tego, że można uprawiać dyscyplinę moralną w celach konformistycznych (np. żeby zdobyć uznanie przez daną zbiorowość lub zyskać w niej wpływy). Takie działanie byłoby wyraźnie interesowne, czyli nie mogłoby stanowić motywu ascezy. Po czwarte, motywy ascetyczne mają charakter indywidualny, ponieważ przez ascezę rozwija się duch. Rozwój ducha jest równoczesny z kształtowaniem się własnej indywidualności albo, jak pisał Elzenberg, „rafinowania wewnętrznego”. Słowa Schelera zdają się dobrze wyrażać stanowisko autora *Prób kontaktu*: „człowiek, im bardziej staje się członkiem masy, tym bardziej staje się zwierzęcy, a staje się »człowiekiem« tym bardziej, im bardziej indywidualizuje się (*sich individuiert*) duchowo”⁶⁶. Związek ascezy z indywidualizacją polega na stawianiu się kimś bardziej określonym (in-dywiduallnym), na intensyfikacji poczucia tożsamości i wyężaniu sił w sobie.

W rękopisie *O ascetycznym podłożu wszelkiej kultury* znajduje się następujące określenie ascezy: „samoprzewycięzanie (systematyczna celowa praktyka (– z celem samowychowawczym lub samokształtującym)?)”⁶⁷. Czy posiadanie celów autopedagogicznych należy potraktować jako dodatkowy, czwarty warunek definicyjny ascezy? Elzenberg opatrzył wątek samokształtowania znakiem zapytania, dlatego należy zawiesić ostateczne rozstrzygnięcie tej kwestii. Można jednak postawić hipotezę, że na gruncie filozofii autora *Prób kontaktu* należy traktować cele samowychowawcze jako kolejny warunek definicyjny pojęcia ascezy. Powyższa hipoteza opiera się na drugim i trzecim warunku definicyjnym ascezy. Autopedagogiczność ascezy jest zakładana przez trzeci warunek definicyjny ascezy. Mowa w nim, że asceza ma motywy indywidualne i nie służy konformistycznemu dostosowaniu się do grup ludzkich. Oznacza to samokształtowanie, a nie bycie kształtowanym przez zbiorowość. Co do drugiego warunku definicyjnego, Elzenberg wiązał trud dążenia do bezstronności z ascezą, a nie ze „zwykłą” dyscypliną moralną, ponieważ asceza, przez ograniczanie czynników właściwych sferze biologicznej i perspektywie podmiotowej, umożliwia bezstronne stwierdzanie wartości. Ograniczanie własnej interesowności wymaga pracy nad sobą, a więc pewnej postaci autopedagogiki. Ponadto w drugim warunku definicyjnym ascezy mowa o z a m i e r z o n y c h zmianach w sobie, co sugeruje w mniejszym lub większym stopniu przemyślaną i zaplanowaną praktykę, mającą na celu ukształtowanie siebie w taki a taki sposób. To pozwala mówić o autopedagogicznym charakterze ascezy.

⁶⁶ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 64.

⁶⁷ H. Elzenberg, *O ascetycznym podłożu...*, k. 11 r.

3.3. Historyczne inspiracje Elzenbergowskiej etyki ascetycznej

3.3.1. Stoicyzm

Zrozumienie Elzenbergowskiej koncepcji ascezy i etyki perfekcjonistycznej wymaga wskazania źródeł inspiracji historycznych. Z rozmaitych etyk wyrzeczenia najbliższa autorowi *Prób kontaktu* była etyka stoicka, o której napisał, że „jest chyba niezaprzeczenie jednym z wielkich, szczytowych objawów duchowego życia ludzkości; o niej to tak nie podejrzany o moralizm czy naiwność myśliciel jak Hipolit Taine powiedział, że jest etyką absolutną”⁶⁸. Potocznie stoicyzmem nazywa się „mężne znoszenie bólu, cierpienie moralnych i wszystkich ciosów, które człowiekowi los może zadać”⁶⁹. Elzenberg zaznaczał, że choć potoczne rozumienie stoicyzmu jest z grubsza trafne, jednak nie jest pełne. Specyficznym rysem hartu stoickiego jest to, „że podstawę ma myślową, przekonaniową, że rodzi się na tle pewnych przeświadczeń o naturze świata i ludzkiej”⁷⁰. Stoicyzm inspirował polskiego myśliciela nie tylko jako etyka wyrzeczenia, ale również jako filozofia wolności. Wolność jest w tym kontekście rozumiana głównie jako niezależność (autarkia).

Z pism Elzenberga wynika, że najbardziej interesowała go tzw. Stoa młodsza. Szczególne zainteresowanie myśliciela właśnie tym etapem rozwoju stoicyzmu wydaje się nieprzypadkowe. Leon Joachimowicz pisał, że młodsza Stoa

[...] częściowo powróciła do surowej ortodoksji i dogmatyzmu pierwszego okresu, częściowo zaś hołdowała eklektyzmowi, silnie uwydatniała aspekt religijny i moralny, zajmując się przede wszystkim popularyzacją nauk moralnych. Stoicy tego okresu odchodzili od pierwotnego materializmu stoickiego, przyjmując dualizm materii i ducha, a zasięg filozofii ograniczali prawie wyłącznie do zagadnień moralnych⁷¹.

Powyższa charakterystyka zawiera wątki korespondujące z pewnymi elementami myśli Elzenberga. Rygoryzm trzeciego etapu myśli stoickiej odpowiada perfekcjonizmowi autora *Kłopotu z istnieniem*. Stoickie uwydatnianie wątków moralno-religijnych jest obecne również u Elzenberga. Z kolei dualistyczne wątki w rozważaniach metafizyczno-antropologicznych pojawiają się zarówno w stoicyzmie z okresu cesarstwa rzymskiego, jak i u polskiego aksjologa.

⁶⁸ Idem, Marek Aureliusz. *Z historii i psychologii etyki*, [w:] idem, *Z historii filozofii...*, s. 97.

⁶⁹ Idem, *Stoicyzm historyczny i „stoicyzm” w rozumieniu potocznym*, [w:] idem, *Z historii filozofii...*, s. 254.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 255.

⁷¹ L. Joachimowicz, *Seneka*, Warszawa 2004, s. 7.

Spośród trzech najbardziej wpływowych przedstawicieli młodszej Stoi – Seneki Młodszego, Epikteta i Marka Aureliusza – Elzenberg względnie najmniej inspirował się autorem *Listów moralnych do Lucyliusza*. Wychowawca Nerona jest przedstawiany w pismach polskiego filozofa głównie jako głosiciel etyki wyrzeczenia czysto wewnętrznego⁷². Jednostronność takiego wyrzeczenia wywołuje nacisk na natężanie woli wobec żądz, w konsekwencji czego może pojawić się zjawisko „t e a t r a l i z a c j i własnej postawy jako tego czegoś nieugiętego”⁷³. Zdaniem Elzenberga właśnie taka była postawa Seneki. Niemniej wpływ Seneki na Elzenberga był znaczny. Autor *Kłopotu z istnieniem* często powoływał się na sformułowany przez Rzymianina imperatyw doskonalenia się (*ut exeam melior*)⁷⁴. Ponadto w „tekście żemłosławskim” Elzenberg charakteryzował pojęcie wartości perfekcyjnej przy pomocy odniesienia do pojęcia *dignitas* z pism Seneki.

Epiktet miał dużo większy wpływ na stoickie wątki w ascetyzmie autora *Kłopotu z istnieniem* niż Seneka. Elzenberg pisał, że pierwsze wątki ascetyczne w jego filozofii były przejęte „od Epikteta i stoicyzmu”⁷⁵. W tym sformułowaniu widać wyróżnioną pozycję myśliciela z Hierapolis na tle innych stoików. Należy zaznaczyć, że to właśnie myśl Epikteta pozwoliła młodemu Elzenbergowi skonfrontować się z lękiem przed śmiercią. W *Personaliami stoickich i „ascetyczno-moralizatorskich”* znajdujemy zwierzenia filozofa dotyczące beznadziejnego pragnienia nieśmiertelności i wywoływanych przez nie cierpień. „Na to przyszedł Epiktet i powiedział: »możesz nie pragnąć«”⁷⁶. W pismach autora *Prób kontaktu*, filozof-wyzwoleniec jest przedstawiany w kontekście filozofii wolności uzasadnienia nakazu wyrzeczenia przesłanką o nieosiągalności przedmiotów żądy⁷⁷. Epiktet stanowił, według polskiego filozofa, wzór, który wzywał do tego, by „przez wytężenie sił, by o zło z zewnątrz nie dbać i z siebie samego wykrzesać wszystko co człowiekowi niezbędne”⁷⁸. Elzenberg nie był bezkrytyczny wobec myśliciela z Hierapolis. Autor *Wartości i człowieka* był daleki od niechęci starożytnego filozofa do sztuki. Elzenberg określał Epikteta jako „czystego wyrzeczeniowca”, a czyste wyrzeczenie znacząco ogranicza życie uczuciowe, z którego wyrasta sztuka. Stoicka ataraksja i sztuka są zasadniczo zgodne, ponieważ „sztuka jest właśnie sposobem rozwinięcia władz życiowych bez pragnień i bez cierpienia”⁷⁹. Asceza nie tylko nie musi stępiać wrażliwości estetycznej, lecz nawet może

⁷² Zob. H. Elzenberg, *Etyka wyrzeczenia. Czym jest...*, s. 8.

⁷³ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 209 (6 XII 1931 r.). Zob. także: *ibidem*, s. 325 (9 II 1944 r.). Zob. też J. Kurek, *Paideia rzymska. Model formowania człowieka w myśli Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza*, Warszawa 2016, s. 8, przyp. 3 – poruszono w nim kwestię ortopraksji Seneki.

⁷⁴ Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 269 (31 XII 1938 r.) oraz idem, *Ideał zbawienia na gruncie etyki czystej*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 50.

⁷⁵ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 150 (17 IV 1923 r.).

⁷⁶ Idem, *Personaliami stoickimi...*, s. 116.

⁷⁷ Idem, *Etyka wyrzeczenia. Czym jest...*, s. 18-19.

⁷⁸ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 83-84 (11 XI 1913 r.).

⁷⁹ *Ibidem*, s. 20 (6 XII 1907 r.).

ją podnieść na wyższy poziom. Niemniej „pewne przeciwieństwo jednak istnieje: nie między ascezą a c z u c i e m piękna, ale między ascezą a siłą twórczą”⁸⁰. Skrajny postulat wyrzeczenia Epikteta pozbawia ludzi pierwiastka artystycznego, który, wedle Elzenberga, jest bardzo cenny.

Wśród stoików największy wpływ na ascetyzm filozofii autora *Prób kontaktu* miał Marek Aureliusz. Osobiste uznanie polskiego filozofa dla cesarza-stoika przeplata się z krytyką własnej rozprawy habilitacyjnej: „Marka Aureliusza, niestety, zepsułem sobie chyba na całe życie przez napisanie o nim, w okropnych warunkach wiadomych, wiadomej szaro-beznadziejnej książeczki”⁸¹. Elzenberg określał etykę Marka Aureliusza jako etykę ascetyczną i heroiczną. Bohaterskie rysy moralne cesarza-stoika są wyrażane przez „jego kult dobra dla dobra, wiara w autarkię wartości z jej pogardą rozkoszy i bólu, obojętnością na wynik i obojętnością na trwanie; cała ta, jednym słowem, wielka egzaltacja etyczna, znajdująca swe najwyższe napięcie w [...] odtrąceniu wszelkiej nagrody”⁸². Tłem heroizmu Marka Aureliusza jest brak poczucia indywidualności (wedle Elzenberga, gdy cesarz-stoik pisał o „swojej” naturze, miał na myśli naturę, która czyni go członkiem rodzaju ludzkiego, a nie tym oto człowiekiem), melancholijność, beznamiętność i swoista nieczułość na radości życiowe. Heroizmowi towarzyszyło pełne zobojętnienia wyrzeczenie się tego, co ogół ludzi uważa za ze wszech miar pożądane – jak władza, zaszczyty i rozkosze podniebienia. Dla Marka Aureliusza wszystko to jest małe i niegodne starań. Zdaniem Elzenberga etyka cesarza-stoika wyrasta z jego pesymizmu, melancholijnego usposobienia i wrażliwości na ból. Argumenty formułowane w *Rozmyślaniach* nie służą temu, aby „[e]liminować zło życia, jak w etyce optymizmu [...]”; nie starają się też wymóc zgody na życie, lecz tylko poddanie się losom, co najwyżej męstwo w znoszeniu; cierpieniu nie odbiera się charakteru wartości ujemnej, lecz się je chce opanować, być silniejszym, a nie słabszym od niego”⁸³.

Elzenberg wysoko cenił etykę stoicką, ale nie był wobec niej bezkrytyczny. Główne obiekcje były kierowane wobec poglądu stoików (szczególnie podkreślanego przez Epikteta), na którego gruncie „głosi się [...] pochwałę rzeczy uzależnionych od podmiotu, a deprecjonuje te, które są niezależne”⁸⁴. Jest to niezgodne z przedmiotowym i bezwzględnym charakterem wartości perfekcyjnych. Elzenberg odrzucał również eudajmonizm Stoi.

⁸⁰ Idem, *Personalia stoickie...*, s. 130.

⁸¹ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 325 (9 II 1944 r.).

⁸² Idem, *Marek Aureliusz...*, s. 202.

⁸³ *Ibidem*, s. 154.

⁸⁴ L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999, s. 179.

3.3.2. Buddyzm

Drugim najważniejszym źródłem inspiracji ascetyzmu Elzenberga był buddyzm. „Jedynym konkurentem dla Buddy byłby wśród stoików Marek Aureliusz”⁸⁵. Przy omawianiu buddyzmu autor *Kłopotu z istnieniem* często poruszał soteryczne wątki ascetyzmu buddyjskiego, ponieważ buddyzm stanowił, wedle Elzenberga, religię *par excellence*⁸⁶. Polski filozof wskazywał na pierwotny i surowy nurt hinajański jako na przykład religii czystej⁸⁷. Elzenberg korzystał z praktyk buddyjskich, o czym świadczą medytacje w *Kłopotcie z istnieniem* z pierwszej połowy stycznia 1931 r. oraz zapiska datowana w okresie zmagania się z poważnymi problemami zdrowotnymi: „Klinika. »Kto wszystkie więzy zerwał, kto się nie lęka, kto z wszelkich pęt się wyzwolił i oto cały jest wolny...; W kim żadne nie powstają pragnienia ani na ten tutaj świat skierowane ani na inny, kto pragnień wyzbył się i cały jest wolny...« (*Dhammapada*)”⁸⁸. Filozof wyraził istotę buddyzmu za pomocą gry słów: „*Erlösung als Auflösung*”, czyli „zbawienie jako rozpułnienie się”⁸⁹. Wedle Elzenberga formuła z *Personaliów stoickich* – „nie być, żeby nie cierpieć” – lepiej charakteryzuje buddyzm niż stoicyzm. Owo „nie być” oznacza przede wszystkim stan wykorzenienia pragnień i żądz. „To dają religie indyjskie: czy atman czy nirwana, zawsze nie-życie”⁹⁰. W tym kontekście „nie-bycie” ma również konotację mistyczną. „To, co zostaje ujęte w intuicji mistycznej, [...] nie musi mieć charakteru ontologicznego, związku z bytem”⁹¹.

Zgodnie z etymologią słowa „nirwana” (*nirvāna* – „zgaśnięcie”) ten, kto osiągnął wyzwolenie, nie staje się niczym: „zapalenie się lub gaśnięcie płomienia oznaczało dla starożytnych Indów nie jego powstawanie i zanikanie, lecz to, że istniejący płomień staje się dzięki temu raz widoczny, to znów niewidoczny [...]. Ogień nie przestaje istnieć, lecz staje się tylko nieuchwytny”⁹². Owej nieuchwytności nie można klarownie wyrazić w kategoriach ontologicznych. Stąd ani nie można powiedzieć o wyzwolonym, że istnieje, ani że nie istnieje, ani że zarazem istnieje, jak i nie istnieje, ani nie można powiedzieć, że wyzwolony ani istnieje, ani nie istnieje. Według Elzenberga, mistyka buddyjska potwierdza, że „[t]o, co pojęciowo jest czysto negatywne, może uczuciowo być maksymalnie pozytywne”⁹³.

⁸⁵ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 325 (9 II 1944 r.).

⁸⁶ Zob. porównanie buddyzmu i chrystianizmu – *ibidem*, s. 372-373 (5 V 1952 r.). Według Elzenberga, religia jako taka ma charakter mistyczny, a „Budda wyciąga z mistyki jej konsekwencje ostateczne” – *ibidem*, s. 396 (18 VIII 1953 r.).

⁸⁷ *Ibidem*, s. 457 (25 VIII 1960 r.).

⁸⁸ *Ibidem*, s. 401-402 (27 IX 1953 r.).

⁸⁹ *Ibidem*, s. 301 (11 VII 1942 r.). Tłumaczenie za: *ibidem*, s. 478.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 391 (2 VI 1953 r.).

⁹¹ *Ibidem*, s. 396 (18 VIII 1953 r.).

⁹² E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, przeł. L. Żylicz, t. 1: *Filozofia Wed i eposu. Budda i Dżina. Sankhja i klasyczny system jogi*, Warszawa 1990, s. 232.

⁹³ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 396 (18 VIII 1953 r.).

Filozof zestawiał buddyzm ze stoicyzmem. Pod koniec II wojny światowej – czyli w czasie zwrotu ku mistyce – polski myśliciel stwierdził, że buddyzm stał mu się bliższy niż stoicyzm. Na przewartościowanie obu stanowisk między innymi miał wpływ:

miększy nastrój buddyzmu i coś, co bym nazwał różnicą t o n u. U stoików jest natarczywość, szorstkość i rozkaz, potrząsanie człowiekiem. Wyśrubowanie wymagań w stoicyzmie nuży i rani; w buddyzmie jest więcej sympatii, ciepła, pobłażania, dobroci. Nic kurczowego [...]. Słowa Buddy padają z wysoka; są zawsze absolutnie spokojne; nie ma w nich niecierpliwości i nie ma gniewu. [...]

Dalej: to buddyjskie totalne odwrócenie się od świata, ten radykalizm. Stoik pozostaje w świecie, podkreśla swą współprzynależność wszechludzką; adept hinajański odchodzi, staje się członkiem gminy poza obrębem brnącej po swych trzęsawiskach ludzkości, odrywa się od dziejów (tych „wielkich”); nic z obywatela, nic z *polis*. I nirwana: [...] to jest jednak więcej niż ataraksja: to bardziej ch ł o n i e.

[...] Co od strony s u b i e k t y w n e j mnie skłania – na ten temat mógłbym dodać niejedno. Niesłychane, w latach ostatnich, wzmożenie pesymizmu w stosunku do człowieka, do jego dziejów i możliwości na przyszłość; marzenie o włączeniu się w jakąś „małą” zbiorowość czysto duchową, przy dochodzącej do paroksyzmu niechęci do tej „wielkiej”, „powszechnej”; [...] może jednak i ta potrzeba mistrza, który by mnie przerastał b e z w s p ó l n e j m i a r y (ze stoikami, mimo wszystko, j e s t w s p ó l n a m i a r a); no i [...] pewne, w zakresie kształtowania życia i postaw własnych, zniechęcenie do filozofii od jej strony rozumiejącej. W stoicyzmie jest tego dużo: logiki, dowodzenia, argumentacji. W *Pitakach* z logiką jest czasem kruchy; na ogół jednak wielkich prób wcale się w tym kierunku nie czyni: nie argumentuje się, lecz o d s ł a n i a⁹⁴.

Zbliżenie Elzenberga do buddyzmu „świadczy o zaostreniu nakazu wyrzeczenia”⁹⁵, ale polski filozof zwracał uwagę na pewne mankamenty tej religii. Jego zdaniem buddyzm ma zbyt negatywny charakter. „Czego brak w buddyzmie zupełnie: stwierdzenia jakiegokolwiek wartości. Przynajmniej w świecie i poza nami [...]. Buddyzm d e p r e c j o n u j e świat, a mnie bez wartości właśnie w ś w i e c i e trudno się obejść”⁹⁶. W buddyzmie odrzuca się „jaźń i substancję, jakiś substancjalizm jaźni”⁹⁷, co jest niezgodne z filozofią Elzenberga z dwóch powodów. Duchowość polega na wzbogacaniu psychiki elementami wartościowymi, a negacja substancjalności podmiotu psychicznego oznacza negację realności ducha. Ponadto z negacji substancjalizmu jaźni wynika negacja wysokiej pozycji sztuki w hierarchii wartości, ponieważ poprzez dzieła sztuki manifestuje się osobowość artysty. Zarzut an(ty)estetyzmu, który Elzenberg wysunął wobec Epikteta, *a fortiori* odnosi się do buddyzmu.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 324-326 (9 II 1944 r.).

⁹⁵ A. Nogał-Ponikiewska, Wątki antropologiczne..., s. 248-249.

⁹⁶ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 345 (9 II 1944 r.).

⁹⁷ *Ibidem*, s. 188 (1 II 1931 r.).

3.3.3. Hinduizm

Stoicyzm i buddyzm stanowią główne historyczne źródła inspiracji Elzenbergowskiej refleksji o ascezie. Jednakże w poszukiwaniach antenatów ascetyzmu autora *Wartości i człowieka* często pomija się trzy inne źródła: hinduizm, gandyzm i chrześcijaństwo.

Elzenberg wcześniej miał styczność z myślą indyjską, a charakterystyczna dla *Bhagawadgity* nauka o nieoczekiwaniu nagród za czyn przypominała mu koncepcje Seneki i Marka Aureliusza⁹⁸. W kontekście rekonstrukcji hinduistycznych wątków w ascetyce toruńskiego myśliciela, w niniejszej rozprawie używa się nieostrego pojęcia hinduizmu, z uwagi na „daleko posuniętą niejednorodność wierzeń i różnicowanie kultu”⁹⁹.

Wspólne rozmaitym religiom hinduistycznym jest przekonanie, że należy dążyć do wyzwolenia oraz że można je osiągnąć dzięki wyrzeczeniom i samodyscyplinującym ćwiczeniom. W hinduizmie tendencje ascetyczne często przeplatają się z mistycznymi¹⁰⁰. Hinduistyczne i buddyjskie wątki w ascetyzmie Elzenberga niekiedy są bardzo podobne, dlatego żeby uniknąć powtórzeń, poruszane będą wątki związane ze świętymi księgami hinduizmu (*Wedy*) oraz ze współczesnymi myślicielami i twórcami hinduistycznymi.

Etyka hinduistyczna w znacznej mierze jest etyką samoprzezwyciężania. Z dużą aprobatą Elzenberg przytoczył słowa XIX-wiecznego mistrza duchowego Wiwekanandy: „Człowiek jest człowiekiem tylko o tyle, o ile walczy, by się wznieść ponad naturę”¹⁰¹. Cytat dobitnie wyraża Elzenbergowską koncepcję człowieczeństwa oraz powołanie człowieka.

W hinduistycznej etyce ważną rolę odgrywa pewna łagodność względem niedoskonałości natury ludzkiej. Komentując przedśmiertne wyznania Wiwekanandy, który przyznawał się do strachu, ambicji i łaknienia władzy, Elzenberg napisał: „Tak mówi o sobie wielki święty. Nie powinniśmy więc zbyt się wstydić, jeżeli i nas te wszystkie nawet nie »złe«, tylko po prostu »nadto ludzkie« rzeczy do ostatniej chwili nurtują”¹⁰². Hinduistyczny ascetyzm był atrakcyjny dla Elzenberga także dlatego, że na przykładzie *Bhagawadgity* udowadniał, że pierwiastki wyrzeczeniowe i artystyczne nie muszą się wykluczać¹⁰³.

Ascetyzm hinduistyczny jest spleciony z mistycyzmem. Jednym z podstawowych elementów ascetyki hinduistycznej jest medytacja, wobec czego Elzenberg stwierdził: „Pod tym względem jestem zasadniczo Hindusem”¹⁰⁴. Medytacja jest silnie związana

⁹⁸ Z. Chojnacka, *Elzenbergowski konspekt „Bhagawadgity”*, „Studia Filozoficzne”, nr 12 (253), 1986, s. 122.

⁹⁹ M. Szymański, *Hinduizm*, [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4: *Go-Iq*, Lublin 2003, s. 462.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 284 (20 XII 1941 r.).

¹⁰² *Ibidem*, s. 395 (16 VIII 1953 r.).

¹⁰³ Idem, *Personalalia stoickie...*, s. 130.

¹⁰⁴ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 436 (7 IV 1957 r.).

z samoprzezwyciężaniem. Elzenberg charakteryzuje modlitwę jako akt pokory, który manifestuje moralną nicość (*resp.* małość) modlącego się. Modlitwa jest oddaniem się w czyjąś łaskę. Podczas „medytacji p a n u j ę nad tematem: ogarniam go myślą, przenikam. A sobą k i e r u j ę, siebie n a s t a w i a m: w tym ogarnianiu, w tym przenikaniu, kierowaniu i nastawianiu c z u j ę s w ą m o c, większą lub mniejszą”¹⁰⁵.

Ze wszystkich źródeł proveniencji hinduistycznej, Elzenberg najbardziej inspirował się *Bhagawadgitą*. Jako główne myśli poematu filozof wskazywał: „należy działać, ale nie przywiązując się do nagrody ani do wyniku. [...] celem życia jest zlanie z *brahmanem*. Drogą do tego najlepszą: ćwiczenia *jogi*”¹⁰⁶. Elzenberga interesowała głównie myśl o braku przywiązania się do nagrody, w której wyróżniał trzy istotne elementy: 1) należy działać, ponieważ czyny utrzymują świat, a każdy czyn jest ofiarą dla bóstwa; 2) należy nie przywiązywać się, ponieważ „jedynym dobrem istotnym jest zlanie z *brahmanem*, a to się uzyska przez zupełne odwrócenie myśli i żądy od rzeczy świata zjawisk, który jest areną czynu”¹⁰⁷; 3) należy wyrzec się nagród i wyników czynu oraz zachować wobec nich pewną obojętność¹⁰⁸, ponieważ bez wyrzeczenia skutków czynu będziemy podporządkowani żądom, co oddala nas od *brahmana*. Nakaz czynu jest nakazem pierwszym i podstawowym. „Ale potem przeważają znacznie o g r a n i c z e n i a tej zasady; na nie pada akcent”¹⁰⁹. Wszelki czyn ma charakter ofiary składanej Bogu, a najmiłsze Bogu jest wyrzeczenie się nagrody. Jeżeli nie wyrzekamy się korzyści, wybieramy rzeczy o małej lub żadnej wartości i przywiązujemy się do nich, co stanowi przeszkodę w zlaniu się z *brahmanem*.

Poza nakazem wyrzeczenia należy wskazać inny wątek *Bhagawadgity* szczególnie bliiski Elzenbergowi. Mianowicie wyróżnienie nakazu czynu i instruowanie Ardżuny przez Krysnię o obowiązku walki jest zbieżne z „wojowniczymi” rysami filozofii Elzenberga.

3.3.4. Gandhi

Wpływ gandyzmu na filozofię autora *Prób kontaktu* był znaczący. Często jednak pomija się ascetyczne wątki gandyzmu obecne w koncepcji *ahimsy*.

Zasada *ahimsy* jest obecna w dżinizmie, hinduizmie i buddyzmie. *Ahimsa* dosłownie znaczy „niewyrządzanie zła”¹¹⁰, co tłumaczy się także jako „niekrzywdzenie”, „bez-gwałt” i „niestosowanie przemocy”. Zasada *ahimsy* polega na w y z b y c i u si ę gwałtu,

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 437 (7 IV 1957 r.).

¹⁰⁶ *Idem*, *Uwagi do „Bhagawadgity”*, „Studia Filozoficzne”, nr 12 (253), 1986, s. 49.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Elzenberg pisał, że poemat nie uwydatnia różnicy między „nagrodą” a „wynikiem”. W każdym razie „obojętność na wynik” nie może znaczyć zupełnej indyferencji na skutki wywołane przez uczynki, gdyż „według nauk Krysny, Ardżuna nie powinien pożądać zwycięstwa i panowania, a jednocześnie nie przestawać o zwycięstwo i panowanie walczyć” – *idem*, *Etyka wyrzeczenia. Czym jest...*, s. 8.

¹⁰⁹ *Idem*, *Uwagi do „Bhagawadgity”*..., s. 54.

¹¹⁰ I. Lazari-Pawłowska, *Gandhi*, Warszawa 1967, s. 224.

niezadawaniu gwałtu istotom żywym, otaczaniu ich opieką i niesieniu ulgi w cierpieniu. „Potocznie rozumie się owo niewyrządzanie zła jako niezabijanie i niezadawanie obrażeń cielesnych”¹¹¹. *Ahimsa* w stopniu wyższym i pełniejszym ponadto obejmuje także niezadawanie gwałtu moralnego, czyli upokarzania, poniżania, szantażu lub stosowania podstępów.

Ascetyzm jest istotnym rysem *ahimsy*, ponieważ *ahimsa* dotyczy wyzbycia się stosowania gwałtu. Nie można wyzbyć się gwałtu bez systematycznego przezwyciężania w sobie ogólnoludzkich skłonności i bez regularnych ćwiczeń. Pożądliwość i skłonność do stosowania gwałtu stanowią część natury ludzkiej, a wyzbycie się ich przez *ahimsę* rozwija duchowe pierwiastki tkwiące w człowieku. Gandyjska asceza obejmuje również wstrzemięźliwość płciową, która, według Elzenberga, jest cnotą. Kolejny ważny wątek ascetyczny w myśli Gandhiego stanowi przekonanie o skuteczności cierpienia jako dobrowolnej ofiary ponoszonej w imię wyższych celów:

tylko wobec zwierzęcia współczucie jest alfą i omegą etyki: wobec człowieka jest tylko naturalnym i dość łatwym początkiem. Toteż zna się tu i pielęgnuje dobra, które warto kupić cierpieniem – co więcej; które można kupić tylko o cierpieniem. I wziąć na siebie cierpienie, by owe dobra osiągnąć, to tutaj część nie tylko własnej godności: mój bliźni ma święte prawo, bym i jego wezwał do współcierpienia, jeśli tego cel sensowny wymaga¹¹².

Powyższa wypowiedź nabiera głębszego znaczenia, jeżeli zostanie odczytana przez pryzmat Elzenbergowskiej antropologii i etyki. Tylko dla istoty czysto biologicznej cierpienie może być złem najwyższym – ale nie dla istoty duchowej, która może w imię wyższych wartości dobrowolnie poddać się cierpieniu, dokonać ofiary.

Według Gandhiego najgorszą rzeczą w gwałcie nie jest powodowanie cierpienia, lecz to, że „jest formą zdradzania prawdy, sprzeniewierzenia się prawdzie”¹¹³. Mowa tu o *satyagraha*, co zwykle przekłada się jako „siła prawdy”, „wierność prawdzie”, „upieranie się przy prawdzie”¹¹⁴. „Prawda” znaczy tu prawdę „w rzeczach moralnych, w szczególności o prawdziwość sądów wydanych w przedmiocie tego co słuszne; w dalszej zaś konsekwencji o to, do czego się przez te sądy dociera: o słuszność samą”¹¹⁵.

Elzenberg zaznaczał, że w gandyzmie nie asceza i nie *ahimsa* pełnią fundamentalną funkcję, lecz właśnie *satyagraha*. Nie można wszakże oddzielić *satyagrahy* od ascezy. Człowiek targany żądzami nie może być wierny prawdzie moralnej. „Poznaje się słuszność wysiłkiem myśli, popartym odpowiednią ascezą”¹¹⁶. Asceza zaprawia w znoszeniu trudu i wysiłku, co pozwalało ruchowi gandyjskiemu stosować obywatelskie

¹¹¹ *Ibidem*, s. 60.

¹¹² H. Elzenberg, *Ahimsa i pacyfizm...*, s. 75.

¹¹³ Idem, *Gandhi w perspektywie dziejowej*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 84.

¹¹⁴ I. Lazari-Pawłowska, *Gandhi...*, s. 70.

¹¹⁵ H. Elzenberg, *Ahimsa i pacyfizm...*, s. 75.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 76.

nieposłuszeństwo przez długi czas. Wierność prawdzie wymaga również zachowania czystości środków stosowanych do osiągnięcia celu, co oznacza, że osoba praktykująca *satyagrahę* musi w y r z e c się gwałtu i podstęp. Realizacja *satyagrahy* daje czystość moralną, a asceza jest jedną z metod służących zdobyciu i zachowaniu czystości moralnej.

Gandyzm, według Elzenberga, „to jeden z największych od zarania dziejów ruchów etycznych, jednym z najbardziej zdecydowanych znanych nam wysiłków zbiorowych p o d c i ą g n i ę c i a l u d z k i e j n a t u r y p o n a d s z c z e b e l d o t y c h c z a s o w y”¹¹⁷. Ten wysiłek nie był możliwy bez systematycznego samoprzezwyciężania. Postać Gandhiego i jego ascetyczna etyka są ważne szczególnie dlatego, że Gandhi jest, wedle Elzenberga, „mistrzem”. Gandhi nie tylko pokazywał, w jaki sposób można, przynajmniej częściowo, przezwyciężyć naturę ludzką, ale również przezwyciężał ją w sobie samym oraz pociągał za sobą masy, przedstawiając im samoprzezwyciężenie jako ideał (zob. § 4.3.9).

3.3.5. Chrześcijaństwo

W literaturze przedmiotu rzadko wspomina się o chrześcijańskich wątkach w ascetyzmie Elzenberga. To wydaje się niesłuszne, choćby z tego względu, że autor *Kłopotu z istnieniem* uważał pierwotne chrześcijaństwo przed Konstantynem Wielkim¹¹⁸ oraz XIII-wieczny franciszkanizm¹¹⁹ za jedno z najbardziej wartościowych ruchów dziejowych. Chrystus był, według Elzenberga, „mistrzem świętości”¹²⁰. Polski filozof twierdził, że jego filozofia posiada elementy analogiczne do chrześcijańskich cnót teologicznych:

Chrześcijańskie cnoty wiary, nadziei i miłości stanowią streszczenie bardzo głębokiego stosunku „potwierdzającego” do świata, którego to stosunku świat od człowieka, jako jego cnoty, wymaga. Mnie to dawniej oburzało: niewiara (pozytywnie: rzetelność poznawcza) była podwaliną wszystkiego; nadzieję potępiłem świadomie (na jej miejsce miała przyjść rezygnacja), a ponad miłość wyniosłem ideał ataraksji stoickiej. Dzisiaj jednak głęboko odczuwam to, co słuszne w tamtym systemie. Można powiedzieć, że wierze odpowiada u mnie ostatnio poczucie wartości; nadziei – dążenie do jej urzeczywistnień; a miłością byłaby miłość rzeczy wartościowych już dokonanych¹²¹.

¹¹⁷ Idem, *Gandhi w perspektywie...*, s. 80. Roz. A. P. Warto zaznaczyć, że jednym z powodów uznania wyjątkowości postaci Gandhiego był zasięg jego działalności: „ten absolutysta moralny, t e n a s c e t a, ten mistyk całe swe życie zajmował się czym? polityką!” – *ibidem*, s. 85. Roz. A. P.

¹¹⁸ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 235 (grudzień 1935 r.).

¹¹⁹ Idem, *Gandhi w perspektywie...*, s. 78.

¹²⁰ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 160 (17 IV 1923 r.).

¹²¹ *Ibidem*, s. 84-85 (11 XI 1913 r.).

Interesujące są również pewne podobieństwa, które polski myśliciel uchwycił między treścią *Bhagawad-Gity* a pismami św. Pawła¹²².

Niepodobna przeoczyć istotnych rozbieżności między koncepcją Elzenberga a myślą chrześcijańską. Chrześcijaństwo nie jest, według autora *Prób kontaktu*, religią *par excellence*. Elzenberg zdecydowanie sprzeciwiał się utożsamieniu Nieokreślonego z teistycznym Bogiem¹²³. Przede wszystkim jednak polski filozof nie aprobował uświęcania doczesności przez chrześcijaństwo.

Chryścianizm, ten zorganizowany, masowy, ten, który był i jest siłą społeczną, to po prostu organizacja Wielkiego Odczepnego dla Absolutu. Mija się ze swym powołaniem religia, która aż tak zasadniczo uświęca ziemskość, która pozwala, na wojnie, zanosić modły o zwycięstwo jednej ze stron walczących jednakowo obojętnych na słuszość¹²⁴.

Dotyczy to w szczególności katolicyzmu, który Elzenberg określał jako „uroczysty »strop uświęcenia«, nieco zbyt równomiernie nad wolnością i despotyzmem, nad ascezą i zmysłami, nad krzywdzonym i tym, który krzywdzi, nad wyrzeczeniem i wszelką arcyłudzką, arcyziemską świetnością, cielesnością, panowaniem i mocą. Religia godna tej nazwy niesie światu więcej m i e c z a, więcej zaprzeczeń”¹²⁵.

Chrześcijaństwo wpłynęło na Elzenbergowską koncepcję ascezy. Przede wszystkim – ascetyzm chrześcijański, wedle autora *Kłopotu z istnieniem*, posiada pozytywny charakter (zwłaszcza w zestawieniu z buddyzmem). „W ujęciu chrześcijańskim zasada »umrzeć dla siebie« ma swoje naturalne uzupełnienie we wskazaniu: »kochaj coś poza sobą«”¹²⁶. Chrześcijańskie ujęcie wyrzeczenia i miłości pozwala człowiekowi na lepsze poznanie wartości zrealizowanych poza podmiotem, a w konsekwencji silniej przeciwstawia się autocentryzmowi. Buddyjska koncepcja ascezy była dla Elzenberga atrakcyjna przez swój radykalizm, lecz chrześcijańska koncepcja czyni obraz świata bardziej przyjaznym, gdyż chrześcijaństwo głosi rzeczywistą obecność wartości w świecie. Jest to doniosłe ze względu na refleksje toruńskiego aksjologa nad sensownością życia, która może pochodzić z istnienia w świecie posiadającym wartość lub z istnienia w świecie, który zawiera jakąś wartość.

Asceza, według Elzenberga, jest samoprzezwyciężeniem, a samoprzezwyciężenie – w kontekście przezwyciężania pesymizmu – filozof wiązał z aspiracjami do fundamentalnej metamorfozy wewnętrznej. Autor *Kłopotu z istnieniem* charakteryzował radykalną przemianę wewnętrzną jako *n a w r ó c e n i e*, nigdy zaś jako *o s w i e c e n i e* (które stanowi motyw buddyjsko-hinduistyczny). Filozof porównywał przemianę etyczną przez odwrócenie kierunku woli do nawrócenia Szawła w drodze do Damaszku (por. Dz 9,1-19).

¹²² Zob. *ibidem*, s. 140-141 (15 XI 1919 r.).

¹²³ Zob. *ibidem*, s. 287 (23 XII 1941 r.).

¹²⁴ *Ibidem*, s. 353 (7 X 1946 r.).

¹²⁵ *Ibidem*, s. 385 (27 I 1953 r.).

¹²⁶ *Ibidem*, s. 272 (14 III 1939 r.).

Ascetyzm chrześcijański silnie wpłynął na filozofię Elzenberga poprzez specyficzne pojęcie świata. „Świat” (niekiedy określany jako „ten świat” – zob. J 8,23; J 12,31; 1 Kor 3,19; Ef 2, 2) stanowi charakterystyczny motyw chrześcijańskiego ascetyzmu. Chrześcijanin wezwany jest do wyrzeczenia się tego świata, bowiem „przyjaźń ze światem jest nieprzyjaźnią z Bogiem” (Jk 4,4)¹²⁷. Analogiczny motyw wyrzeczenia się świata znajdujemy u Elzenberga. „Moje »świat pozostawić zbrodniarzom« znalazło paralełę niespodziewaną. Luter – jak się dziś dowiaduję – pozostawiał świat »książętom i diabłu«”¹²⁸. W *Kłopotcie z istnieniem* Elzenberg dwukrotnie pisał, że świat „w złem leży”¹²⁹ (por. 1 J 5,19: „Wiemy, że jesteśmy z Boga, cały zaś świat leży w mocy Złego”). Z kolei aforyzm „Świat nienawidzi i zawsze będzie nienawidził za wyrzeczenie [...]”¹³⁰ jest zbieżny z wersetami: „Jeżeli was świat nienawidzi, wiedźcie, że Mnie pierwszej znienawidził. [...] ponieważ nie jesteście ze świata, bo Ja was wybrałem sobie ze świata, dlatego was świat nienawidzi” (J 15,18-19).

Pojęcie świata w kontekście chrześcijańskiego ascetyzmu znaczy nie ogół tego, co istnieje, lecz ogół sił przeciwstawiających się zbawieniu bądź o g ó ł l u d z i niechętnych Bogu i Jego woli. Jest to zgodne z myślą Elzenberga, który przeciwstawiał ducha i „świat” oraz który, określając „świat” jako zły, w istocie miał na myśli „świat społeczny”. Toruński filozof był soterykiem, a w jego koncepcji życie zbiorowe stoi w ostrej opozycji do ideału zbawienia. Ludzie „ze świata” i sam świat społeczny są siłami niechętnymi zbawieniu. „Żadna zbiorowość jako zbiorowość nie czuje potrzeby zbawienia: jest bowiem zawsze nieskończenie z siebie zadowolona”¹³¹. Co charakterystyczne, Elzenberg i *Pismo Święte* opisują wartości „tego świata” w sposób właściwy wartościom w znaczeniu utylitar-nym. Autor *Prób kontaktu* twierdził, że ludzie z natury kierują się głównie zaspokajaniem potrzeb i żądź oraz doznawaniem przyjemności. Z kolei w *Biblii* czytamy: „Gdybyście byli ze świata, świat by was kochał j a k o s w o j ą w ł a s n o ś ć”¹³² (J 15,18) oraz: „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia, nie pochodzi od Ojca, lecz od świata. Świat zaś przemija, a z nim jego pożądliwość [...]” (1 J 2,16-17). A *propos* motywu ciała, należy zwrócić uwagę, że według chrześcijaństwa ż y c i e w c i e l e nie jest złem, złem jest ż y ć w e d ł u g c i a ł a „Duch daje życie; ciało na nic się nie zda” (J 6,63). Analogicznie Elzenberg twierdził, że nie życie jest złe, lecz życie zdominowane przez skłonności biocentryczne, eliminujące sferę duchową.

Na koniec należy zwrócić uwagę na wątek bardzo istotny i wyraźnie pozytywny. Typowo chrześcijański wątek obecny w Elzenbergowskiej koncepcji ascezy stanowi przekonanie o tym, że asceza uczłowiecza człowieka. Jest to wątek zgoła nieobecny

¹²⁷ Wszystkie cytaty z *Pisma Świętego* podano w przekładzie według: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przeł. W. Borowski CRL [et al.], Poznań 2003.

¹²⁸ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 375 (18 VIII 1952 r.).

¹²⁹ Zob. *ibidem*, s. 304 (10 VIII 1942 r.) oraz *ibidem*, s. 370 (16 XI 1951 r.).

¹³⁰ *Ibidem*, s. 446 (29 VII 1960 r.).

¹³¹ *Ibidem*, s. 404 (8 III 1954 r.).

¹³² Roz. A. P.

w buddyzmie i religiach hinduistycznych, które stawiały za cel wyzwolenie z kręgu wcieleń, utożsamienie się z *brahmanem* lub rozpłynięcie w nirwanie. W religii chrześcijańskiej „obumarcie” dla świata jest warunkiem rozwoju życia religijnego („Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity” – J 12,24), lecz asceza chrześcijańska nie ma charakteru odczłowieczającego. Jakkolwiek ascetyczna koncepcja Elzenberga częściej odwoływała się do stoicyzmu, buddyzmu i hinduizmu, to fundamentalny element jego koncepcji, który stanowi powiązanie praktyki ascetycznej z procesem nabywania człowieczeństwa, ma charakter chrześcijański.

Wedle chrześcijaństwa asceza sprawia, że stajemy się prawdziwymi ludźmi. Praktyka ascezy wykorzenia wiele wad człowieka, które prowadzą do tego, że człowiek nie jest tym, czym jest w swej naturze. Asceza zbliża chrześcijan do Boga, który stał się człowiekiem. Najwyższy ideał praktyki ascetycznej dla chrześcijanina stanowi działalność Jezusa Chrystusa. Szczególny wymiar chrześcijańskiego ujęcia ascezy, który jest zgodny z Elzenbergowskim ujęciem dychotomii sfery duchowej i biologicznej, dotyczy kwestii, że praktyka ascezy musi działać dla dobra całego człowieka oraz musi uwzględniać to, że istota ludzka posiada wymiar cielesny i duchowy. „W aplikacji do praktyki postów można więc powiedzieć, że »odczłowieczenie postów« będzie mieć wtedy miejsce, gdy nastąpi ich zawężenie wyłącznie do sfery fizycznej lub wyłącznie sfery duchowej. Natomiast ich »uczłowieczenie« będzie oznaczać uwzględnienie obu płaszczyzn: duchowej i fizycznej”¹³³. Szczególny przejaw troski o człowieczeństwo człowieka oraz uczłowieczający charakter ascezy stanowiły spory prowadzone przez Kościół z herezjami dualistycznymi, które bezwzględnie potępiały ciało oraz pogardały tym, co cielesne. Takie stanowisko na gruncie chrześcijaństwa nie jest uprawnione, ponieważ wszystko (w tym rzeczy cielesne) pochodzi od Boga, czyli jest dobre. „Wolność od negacji dobra materii i ciała jest cechą doktryny chrześcijańskiej nie tylko w zastosowaniu do materii i ciała przed grzechem, lecz także po grzechu. Grzech bowiem nie zniweczył natury bytów, a tylko ją skaził. [...] Chrześcijaństwo ubolewa nad tym, co świat i człowiek stracił przez grzech, ale nigdy nie gardzi tym, co światu i człowiekowi zostało”¹³⁴.

¹³³ F. Drączkowski, *Rewaloryzacja idei postów w nauczaniu Ojców Kościoła*, [w:] W. Słomka (red.), *Asceza – odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, Lublin 1985, s. 135.

¹³⁴ W. Słomka, *Chrześcijański sens ascezy*, [w:] idem (red.), *Asceza – odczłowieczenie czy uczłowieczenie...*, s. 165.

Rekonstrukcja struktury ascezy według Elzenberga oraz antropologicznych warunków możliwości ascezy

4.1. Część ogólna analityki struktury ascezy¹

4.1.1. Uwagi metodyczne

Dalszy krok w rekonstrukcji antropologii filozoficznej autora *Kłopotu z istnieniem* stanowi opis i analiza ogólnej struktury ascezy, tj. „wewnętrznego” układu zależności między konceptualnie odróżnialnymi „elementami” i „momentami” ascezy jako takiej. Analiza ogólnej struktury ascezy służy odtworzeniu Elzenbergowskiego obrazu natury ludzkiej i sposobu ujęcia przez niego ascezy oraz wskazaniu przyjmowanych przez filozofa antropologicznych warunków możliwości ascezy (tzn. przedstawieniu specyficznych cech istoty ludzkiej, które czynią ascezę możliwą).

Rekonstrukcja Elzenbergowskiego modelu ascezy nastąpi w dwóch krokach. Pierwszy krok polega na fenomenologicznym opisie ogólnej struktury ascezy jako takiej, natomiast drugi krok dotyczy analizy sposobu, w jaki autor *Kłopotu z istnieniem* ujął ową strukturę i jej poszczególne elementy. Ponieważ niniejsza rozprawa stanowi studium Elzenbergowskiej antropologii filozoficznej, pierwszy krok rekonstrukcji struktury ascezy jest podporządkowany drugiemu, gdyż tworzy ogólny schemat, na którego tle zostanie przedstawione swoiste ujęcie ascezy przez toruńskiego filozofa.

Metoda fenomenologiczna zastosowana w kroku pierwszym ma charakter opisowy i analityczny. Deskryptywność tej metody polega na przedstawianiu i opisie poszczególnych elementów ascezy. Z kolei jej analityczny charakter polega na wyodrębnianiu kolejnych „części” ogólnej struktury ascezy przy stosowaniu fenomenologicznej metody uzmienniania. W dużym skrócie, metoda uzmienniania polega

[...] na obraniu jakiegoś momentu w uposażeniu przedmiotu i sprawdzeniu, czy zachowuje on swoją niezmienną przy swobodnym uzmiennianiu innego momentu. [...] Możliwe jest uzmiennianie

¹ Za uwagi dotyczące tej części pracy serdecznie dziękuję Doktorowi Marcinowi Stabrowskiemu z Instytutu Kulturoznawstwa UW.

[...] w połączeniu z „obserwacją” czy zmiana wyróżnionej jakości rodzajowej, nie pociąga za sobą zmiany, czy nawet rozpadnięcia się samego przedmiotu, do którego jakość przynależy².

Metoda uzmienniania jest stosowana także podczas rekonstrukcji antropologicznych warunków możliwości ascezy. Podstawę metodyczną (uzupełnioną przez metodę uzmienniania) stanowi metoda fenomenologiczna przedstawiona przez Bocheńskiego we *Współczesnych metodach myślenia*³, ponieważ wydaje się, że ujęcie metody fenomenologicznej autora *Stu zabobonów* ma charakter elementarny. Przez to pozwala uniknąć wielu kontrowersji związanych z zaawansowanymi zagadnieniami metody fenomenologicznej, takimi jak status metody transcendentalnej i badań nad konstytucją przedmiotów w kontekście metafizycznego sporu idealizmu z realizmem⁴. Fenomenologiczny namysł nad ascezą ma charakter zarysowy, ponieważ szerszy opis fenomenu ascezy odwoływałby od realizacji zadań rekonstrukcyjnych postawionych w niniejszej pracy. Podczas użycia metody fenomenologicznej położono nacisk na wyodrębnianie poszczególnych elementów ogólnej struktury ascezy, co pozwoliłoby stematyzować główne wątki w Elzenbergowskiej refleksji nad ascezą. Wyróżnione elementy ascezy mają charakter bardzo ogólny, ale jest to zgodne z celami niniejszej pracy, albowiem aby odpowiedzieć na pytanie, c z y m jest asceza w ujęciu autora *Kłopotu z istnieniem*, należy skonstruować pewne ramy dla stawiania pytań e s e n c j a l n y c h.

Wybór metody fenomenologicznej został uznany za właściwy do odtworzenia Elzenbergowskiej koncepcji ascezy z trzech powodów. Po pierwsze, wydaje się, że asceza posiada pewne konstytutywne elementy, bez których przestaje być tym, czym jest. Rozważenie Elzenbergowskiej koncepcji na tle ogólnej struktury ascezy pozwoli na wnikliwsze ujęcie ascetycznych elementów w filozofii autora *Wartości i człowieka* oraz na uchwycenie swistego charakteru j e g o koncepcji ascezy. Ponadto opisanie i zanalizowanie w punkcie wyjścia ogólnej struktury ascezy ułatwi zsyntetyzowanie Elzenbergowskiej koncepcji ascezy, która jest rozproszona w licznych tekstach. Po drugie, metoda fenomenologiczna wydaje się odpowiednia ze względu na intuicjonizm autora *Prób kontaktu*, połączony z antynaturalizmem oraz naciskiem na kwalitatywne aspekty rzeczywistości i „opalizowanie” pojęć. Ponadto Elzenberg niekiedy wprost odwoływał się do fenomenologii⁵. Po trzecie: zastosowanie fenomenologii do rozważenia Elzenbergowskiej koncepcji ascezy jest szczególnie stosowne z tego powodu, że sama metoda fenomenologiczna posiada pewne ascetyczne rysy. Według Andrzeja Półtawskiego metodyczne redukcje były przez Husserla

² L. Sosnowski, *Ideacja – uzmiennianie*, [w:] A. J. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Kraków 2001, s. 97.

³ Zob. J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Komorów 2009, s. 26-40.

⁴ Zob. J. Hartman, *Spór o istnienie świata*, [w:] A. J. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych...*, s. 252.

⁵ Zob. H. Elzenberg, *Zapiski filozoficzne*, [w:] J. Gowin, H. Woźniakowski (red.), *Henryk Elzenberg i mistyka*, Kraków 1990, s. 63, *Znak-Idee* 3.

traktowane „jako swoista asceza filozoficzna, wyrzeczenie się zwodniczych pokus pochodzących od mętnego splotu ziemskich interesów, prowadzi do czegoś w rodzaju wyższej obiektywności, wejścia w duchowy świat konstytucji”⁶.

Drugi krok przyjętej metodyki polega na zastosowaniu metody analityczno-rekonstrukcyjnej. Treści wyodrębnione za pomocą narzędzi fenomenologicznych w kroku pierwszym posłużą do zebrania rozmaitych rozważań Elzenberga o ascezie, pozwalając tym samym na rekonstrukcję poszczególnych, stematyzowanych elementów jego koncepcji ascezy. Wyróżnione za pomocą metody fenomenologicznej elementy struktury ascezy będą potraktowane jako punkty odniesienia pozwalające zebrać, zestawzić, stematyzować i zsyntetyzować poszczególne wątki refleksji Elzenberga nad ascezą. Metoda fenomenologiczna użyta w kroku pierwszym ma na celu dostarczenie ogólnego schematu ascezy, na podstawie którego w drugim kroku zostaną zrekonstruowane wyodrębnione elementy Elzenbergowskiego ujęcia ascezy. Przykładowo, jeżeli w toku analizy fenomenologicznej ustali się, że każda asceza z istoty posiada swój przedmiot, posłuży to do syntetycznej rekonstrukcji rozważań Elzenberga nad kwestią, co stanowi przedmiot ascezy. Kolejny przykład: jeśli konstytutywnym elementem ascezy jest to, że asceza opiera się na jakiś racjach, dalszy krok badań będzie polegać na zebraniu i odtworzeniu refleksji toruńskiego myśliciela nad tym, jakie są możliwe racje ascezy.

Należy zaznaczyć, że z faktu, iż Elzenberg nie poświęcał tyle samo uwagi poszczególnym wyodrębnionym elementom struktury ascezy i problemom filozoficznym z nimi związanymi, nie wynika, że toruński filozof czemuś uchybił lub że powinien był się nimi zajmować. Okoliczność, że Elzenbergowska koncepcja ascezy w większym lub mniejszym stopniu rozwijała takie lub inne wątki, stanowi właśnie o swoistości jego koncepcji oraz w y r a ż a oryginalny charakter jego ujęcia ascezy.

4.1.2. Ogólna struktura ascezy – opis fenomenologiczny

W ramach struktury ascezy należy wyróżnić dwanaście istotowych elementów: aktowy charakter, ciągłość, podmiot, przedmiot, cel, adresata, beneficjenta, preferencyjny charakter, formę, motyw, rację i wartość.

Podstawowym rysem ascezy jako takiej jest jej aktowa natura. Asceza jest czymś aktowym, asceza jest spełniana w aktach, dokonywana w nich, ziszczana, realizowana. Asceza ma charakter „aktowy” w tym sensie, że jest dokonywana (*resp.* spełniana) w podmiocie i przez podmiot. Z aktów o charakterze ascetycznym może rozwinąć się np. ascetyczny tryb życia, etos ascetyczny lub postawa ascetyczna. Ascetyczny tryb życia, etos lub postawa do swego zaistnienia wymagają uprzedniego spełniania aktów swoiście ascetycznych.

⁶ M. Maciejczak, A. Półtawski, *Husserl a Ingarden. Z Andrzejem Półtawskim rozmawia Marek Maciejczak*, [w:] D. Leszczyński, P. Żuchowski (red.), *Metafizyka, fenomenologia, realizm*, Wrocław 2012, s. 229.

Aktowy aspekt ascezy należy podkreślić dlatego, że fenomen ascezy jest w szczególności sposób związany z wysiłkiem. „Wysiłek” w pierwszej kolejności znaczy tu natężenie władz podmiotu ascezy, skupianie sił, wyťažanie ich w samym spełnianiu aktu ascetycznego, niezależnie od urzeczywistnienia celów, które podmiot ascezy stawiał. Immanentny spełnianiu aktów ascezy wysiłek nie jest tożsamy z odczuwaniem trudu. Podmiot ascezy może odczuwać trud i męczyć się, ale nie musi, ponieważ osobom zaprawionym w ascezie wyrzekanie się czegoś może przychodzić względnie łatwo i bez odczuwanej przykrości. Związek aktowości ascezy i wysiłku wskazuje, że akt ascezy ma charakter *par excellence* wolitywny. Tylko istota posiadająca wolę może być ascetą.

Asceza ma aktowy charakter, ale nie dokonuje się przez pojedynczy akt. Asceza – w odróżnieniu od zdrady i heroizmu – z istoty swej zakłada pewną względną ciągłość i stałość spełnianych aktów o charakterze ascetycznym. Heroizm ma to do siebie, że jeżeli ktoś ani razu nie narażał swojego życia na ekstremalne niebezpieczeństwo, lecz w ostatniej i dramatycznej chwili życia dobrowolnie poświęcił siebie, aby ocalić setki niewinnych ludzi, to tego kogoś w o l n o określić bohaterem, a w każdym razie pytanie o bohaterskość danej osoby już w punkcie wyjścia jest zasadne i sensowne. Podobnie, jeżeli ktoś całe życie wiernie służył ojczyźnie, ale w jednym, krytycznym momencie dopuścił się zdrady i udzielił wrogowi informacji o skrywających się ludziach, tego można (wstępnie) określić jako zdrajcę⁷. W przypadku ascezy jest inaczej. Ktoś, kto raz spełnił akt ascezy, nie jest jeszcze ascetą, a w każdym razie, określenie danej osoby mianem ascety z uwagi na spełnienie przez nią tylko j e d n e g o aktu ascezy wydaje się dalece mniej trafne niż w przypadku kogoś, kto raz dokonał czegoś niewątpliwie heroicznego lub czegoś bezsprzecznie zdradzieckiego. To znaczy, że asceza nie jest konstytuowana przez jeden spełniony akt ascetyczny, lecz przez spełnianie kolejnych aktów ascetycznych⁸. Asceza *sensu stricto* nie jest czynem, lecz praktyką. Ascetą nie jest ten, kto d o k o n a ł jednego aktu ascetycznego, lecz ten, kto takich aktów d o k o n u j e, *resp.* kto ich dokonywał przez pewien okres. Etymologia wyrazu „asceza” (gr. *askezeis*, tj. „ćwiczenie, trening”) unaocznia rozważany aspekt: asceza z istoty wymaga pewnej ciągłości spełnianych aktów, regularności, powtarzalności, cykliczności, wielokrotności, stałości, kontynuowalności, ustawiczności. Ascezy nie stanowi pojedynczy akt ascezy, lecz pewien ciąg aktów ascetycznych, które nie muszą następować bezpośrednio po sobie i które w ogólny sposób zabarwiają życie tego, kto owe akty spełnia. „Asceza nadaje życiu człowieka pewien s t y l, który ujawnia stałe dążenie do wybranego celu”⁹. Asceza nie jest zbiorem zatowiszowanych aktów, lecz ich ciągiem, które nadają specyficzny charakter zachowaniu podmiotu. Poruszany element struktury ascezy proponuje się nazwać „c i ą g ł o ś c i ą a s c e z y”, *resp.* względną ciągłością spełniania aktów ascezy.

⁷ Pomijając kwestię możliwości naprawienia wyrządzonego zła, odkupienia winy, zmazania grzechu *etc.*

⁸ Rzecz jasna granica między byciem ascetą a niebyciem ascetą jest nieostra.

⁹ M. Filipiak, *Problem ascezy w Starym Testamencie*, [w:] W. Słomka (red.), *Asceza – odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, Lublin 1985, s. 94.

Jeżeli asceza ma aktowy charakter, musi istnieć źródło, nośnik i „spełniacz” aktów ascetycznych. Każda asceza jest czymś i jest dokonywana przez kogoś. Każda asceza z istoty posiada swój podmiot, przy czym podmiot jest tu rozumiany jako „wszelkie »ja« bez względu na jakiegokolwiek inne dalsze określenia, jakie mu towarzyszą. »Ja« wymaga bowiem zawsze dalszych określeń, zawsze ujmuje się jako »ja« określone poprzez akty, które spełnia, czyli takie, które czegoś chce, coś widzi, coś opisuje, coś sądzi, coś ocenia itd.”¹⁰. Podmiot ascezy jest osobą, jakkolwiek można spekulować, czy wszystkie osoby są zdolne do ascezy (np. Bóg).

Kolejną cechą ascezy stanowi jej intencjonalny charakter. Asceza jest immanentnie ukierunkowana na jakiś przedmiot: we wszelkiej ascezie coś jest przewyższane, od czegoś się odsuwamy, coś porzucamy, od czegoś się wyzwalamy, coś jest odrzucane, z czegoś się rezygnuje, czegoś się wyrzekamy. Podmiot ascezy zawsze chce albo coś odsunąć od siebie, albo chce odsunąć siebie od czegoś, albo chce obu tych rzeczy jednocześnie¹¹. Pojęcie przedmiotu można rozumieć szeroko, jako „wszelkie *obiectum*, wszelkie »to oto«, wszelkie »coś«”¹², czyli jako wszystko, o czym można cokolwiek orzec lub pomyśleć. Rozważania nad przedmiotem ascezy łatwo mogą prowadzić do nieporozumień, ponieważ pojęcie przedmiotu ma zakres uniwersalny, a podmiot spełniający akty ascetyczne intencjonalnie odnosi się do wielu różnych przedmiotów w różnym sensie. Przykładowo pustelnik, który umartwia ciało celem oczyszczenia duszy, odnosi się zarówno do ciała, jak i do duszy. Celem uniknięcia nieporozumień, nazwa „przedmiot ascezy” będzie stosowana do tych i tylko do tych przedmiotów, które w ascezie są przewyższane, odrzucane, przekraczane, dezaprobowane, wyrzekane, negowane, wykorzeniane, „stawiane niżej”, potępiane, przewyższane, porzucane, degradowane lub ofiarowane.

Należy zdecydowanie odróżnić przedmiot ascezy od celu ascezy, ponieważ asceza nie posiada tylko jednej intencji, nastawionej na zniwelowanie pewnego przedmiotu, usunięcie go, wykorzenienie itd. W akcie ascezy, oprócz tego, co od siebie odsuwamy lub tego, od czego się odsuwamy, intencja kieruje się również na coś innego, co chcemy przyjąć, osiągnąć lub coś, do czego chcemy się zbliżyć i jesteśmy przez to pociągani, „wzywani”. Owo coś, co jest przez akt ascezy aprobowane, wybierane, miłowane, zdobywane, zatrzymywane, osiągane, afirmowane, „stawiane wyżej”, co jest upragnione, stanowi cel ascezy. Celem ascezy jest to, co stanowi przedmiot dążenia podmiotu ascetycznego, jest tym, co do siebie zbliżamy lub tym, do czego chcemy się zbliżyć. Cel ascezy jest koniecznym elementem struktury ascezy, ponieważ każda asceza suponuje określone dobro lub dobra, które chce się zrealizować, osiągnąć lub zachować.

¹⁰ M. Magdziak, M. Stabrowski, *Przedmioty, preferencje, wartości*, [w:] R. Tańczuk, D. Wojska (red.), *Aksjotyczne przestrzenie kultury*, Wrocław 2005, s. 147-148.

¹¹ Chcenie, aby coś zostało od nas odsunięte oraz chcenie, abyśmy zostali odsunięci od czegoś, nie mają charakteru ascetycznego, ponieważ w żaden sposób nie stanowią o wysiłku woli.

¹² *Ibidem*, s. 147.

Oprócz celu w znaczeniu „tego, co jest przedmiotem dążenia; dobra które chce się osiągnąć”, można w strukturze ascezy odnaleźć jeszcze jeden element o wyraźnie teleologicznym i dodatnio aksjologicznym charakterze: to, dla czego lub dla kogo się dąży do danego przedmiotu¹³. Nie idzie o pewne dobro, którego się pragnie, lecz o kogoś lub o coś, dla kogo lub dla czego pragniemy owego dobra. Każdy, kto chce pewnego dobra, chce go dla kogoś. Ten ktoś (lub coś), dla kogo lub w czym imieniu podmiot chce przez ascezę zrealizować jakieś dobro, jest *adresatem ascezy*. Adresat ascezy to osoba lub rzecz, do której podmiot ascezy, gdy spełnia akt ascetyczny, odnosi się z intencją przysporzenia temu komuś lub czemuś dobra (w taki lub inny sposób).

Należy odróżnić adresata ascezy od beneficjenta ascezy. Nie można realizować ascezy bez intencjonalnego odnoszenia się do kogoś lub czegoś, dla kogo lub dla czego chcemy zrealizować pewne dobro. Ale jeden i ten sam akt ascetyczny może zrealizować dobro na wiele sposobów, także w sposób niezależny od podmiotu ascezy i jego intencji. Ten sam stan rzeczy zrealizowany przez podmiot ascezy może stanowić dobro dla różnych osób w odmiennym znaczeniu i z odmiennych powodów. Ten, kto (*resp.* to, co) rzeczywiście osiąga pewne dobro dzięki ascezie, niezależnie od tego, czy był adresatem ascezy czy nie, jest *beneficjentem ascezy*. Adresaci i beneficjenci ascezy bywają tożsami, ale nie muszą. Ktoś lub coś może osiągnąć pewne dobro lub zachować je nawet wtedy, gdy jego osiągnięcie lub zachowanie nie było intendowane przez podmiot praktykujący ascezę. Osoba X może przewycięzać w sobie skłonności wywołane przez pociąg do hazardu, ponieważ zdała sobie sprawę z tego, że hazard wyniszcza ją duchowo. X jest adresatem ascezy oraz jednocześnie jej beneficjentem. Ale X nie musi być wyłącznym beneficjentem ascezy, ponieważ porzucenie pociągu do hazardu przez X może przysporzyć określonego dobra np. rodzinie X. Można również wyobrazić sobie sytuację, w której pewien mężczyzna wyrzeka się szkodliwego nawyku tyłko ze względu na swoją małżonkę i miłość do niej. Małżonka jest tu adresatką ascezy, ale pewną korzyść odnosi sam mężczyzna – porzucił bowiem nawyk szkodliwy dla niego, choć zgodnie z założeniem nie porzucił nawyku ze względu na siebie. (Względ na żonę stanowił motywację dostateczną.) Używając słowa „beneficjent”, należy zwrócić uwagę na dwie kwestie. *Primo*, nie tylko osoby mogą być beneficjentami ascezy. Praktyki ascetyczne mogą przynosić pewne dobro środowisku lub państwu. *Secundo*: nazwa „beneficjent” ze względu na konotacje prawnicze może sugerować, że dobro wyświadczone beneficjentowi przez akt ascezy ma charakter pewnego „interesu”, materialnego „zysku”, „korzyści”. Asceza może przynosić zyski materialne¹⁴, ale nie musi.

¹³ Możliwe jest, aby asceza miała intencję odebrania komuś pewnego dobra, pomniejszenia go, a nawet zaskłodzenia komuś (np. udaremniając czyjś plan). Niemniej nie stanowi to konstytutywnego elementu ascezy.

¹⁴ Zdaje się to wynikać z klasycznej rozprawy Maxa Webera: M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin 1994.

Wskazawszy aktowość ascezy, jej podmiot, względną ciągłość, przedmiot, cel, adresata i beneficjenta, można wskazać naturę aktu wiążącego wymienione elementy ze sobą oraz całościowy charakter relacji, w których występują wymienione elementy struktury. Charakter owych relacji wyraża pojęcie *preferowania*. Gdy mowa o „preferencyjności”, nie chodzi ani o przekonanie, że jedna rzecz jest wyższa lub ważniejsza od drugiej, ani o przekonanie, że jedna rzecz powinna być przedkładana nad drugą, lecz o *przekładanie jednej rzeczy nad drugą*¹⁵. Przedstawianie sobie i uprzytomnianie różnicy wysokości wartości dwóch przedmiotów lub więcej nie stanowi ascezy, ponieważ akt ascetyczny ma charakter emocjonalno-wolitywny. Spełnianie aktu ascetycznego stanowi nie proste „wejście w posiadanie” czegoś i „ustanie posiadania” czegoś innego, lecz zdobywanie czegoś (*resp.* utrzymanie posiadania czegoś) przez przewyżczanie czegoś innego. Preferencyjny charakter ascezy sprawia, że asceza w swej istocie jest *przez zwyciężanie*. W ascezie coś jest afirmowane zawsze względem czegoś innego, w opozycji do tego czegoś, a niekiedy jego „kosztem”. Preferencyjny charakter aktu ascezy nie polega na samym podjęciu decyzji realizacji jednej rzeczy przy zadecydowaniu w tym samym czasie o odrzuceniu drugiej rzeczy, niezwiązanej z pierwszą. Cel ascezy i przedmiot ascezy są z konieczności powiązane, ponieważ nic nie może „być wyższe” ani „być wyżej” bez jakiegoś układu odniesienia, na gruncie którego coś stoi relatywnie „niżej”. Afirmacja celu ascezy dokonuje się zawsze „kosztem” deprecjacji lub odrzucenia przedmiotu ascezy. Preferencyjny charakter ascezy polega na tym, że „stawianie wyżej” celu ascezy oraz „stawianie niżej” przedmiotu ascezy nie stanowi dwóch niezależnych od siebie ruchów, są dwoma istotowo powiązanymi i jednocześnie dokonującymi się ruchami, bądź dwoma aspektami jednego ruchu. Zamiar spełnienia aktu ascetycznego intencjonuje jakiś stan rzeczy zgodny z preferencją podmiotu. Preferencyjność ascezy posiada zabarwienie specyficznie „osobiste”. Spełniając akt ascetyczny, nie tylko uznaje się – skądinąd – wyższość jednej rzeczy nad drugą, lecz np. zaczyna się dążyć do rzeczy bardziej wartościowej, wygasza się „w sercu swoim” pragnienie rzeczy gorszej, podejmuje się wysiłek wytrwania w jakiejś postawie, stawia się opór własnemu dążeniu do rzeczy mniej wartościowej, ogranicza się możliwość zaspokojenia niższej skłonności itp. To znaczy, że to podmiot ascezy przewyżcza coś w sobie, że to on rezygnuje z dobra niższego na rzecz wyższego, odcina się od czegoś mu bliskiego, wykorzenia coś w sobie, zmusza siebie do czegoś. Jeżeli asceza jest przewyżczaniem, to jest (przynajmniej po części) *samoprzewyżczaniem*.

W ascezie odrzucenie czegoś nie dokonuje się jedynie „przy okazji” dążenia do czegoś (ani na odwrót). Stawianie czegoś niżej oraz stawianie czegoś innego wyżej są w ascezie dwoma niezbywalnymi i wzajemnie powiązanymi momentami każdego pojedynczego

¹⁵ Wyraz „przedkładać (coś) nad (coś innego)” jest względnie stosowniejszy do opisu ascezy niż „preferować”, ale wyrażenie „preferencyjny charakter ascezy” brzmi zgrabniej niż „przedkładaniowy charakter ascezy” lub „polegający na przedkładaniu czegoś nad coś”.

aktu lub procesu o charakterze ascetycznym. Współwystępowanie afirmacji i negacji stanowi na gruncie ascezy związek konieczny: żeby akt był ascetyczny, przedmiot ascezy musi być odrzucony ze względu na cel ascezy, lub dążenie do celu ascezy pociąga za sobą odrzucenie przedmiotu ascezy (osobno należałoby rozważyć kwestię, czy w konkretnym akcie ascezy u danej osoby pierwotna jest afirmacja czy negacja). Wspomniana konieczność może być rozumiana dwojako: jako konieczność bezwzględna lub względna. W przypadku konieczności bezwzględnej, z afirmacji jakiegoś *X* wynika samo przez się odrzucenie innego przedmiotu *Y*, który z istoty jest sprzeczny z *X* lub stanowi przeciwieństwo *X* (resp. odrzucenie *Y* z istoty oznacza afirmację *X*). Konieczność względna ma charakter warunkowy: afirmacja *X* sama przez się nie stanowi odrzucenia pewnego *Y*, jakkolwiek pierwsze pociąga za sobą drugie z uwagi na określone warunki i okoliczności (resp. odrzucenie *Y* pociąga za sobą afirmację *X*)¹⁶. Odmienne ukierunkowanie sfery emocjonalno-wolitywnej podmiotu ascezy względem celu ascezy oraz przedmiotu ascezy, wraz ze wskazanym rysem konieczności i jednoczesności sprawiają, że akt ascetyczny z natury ma charakter antagonistyczny. Jest to nie tyle antagonizm między rzeczą bezwzględnie dobrą a rzeczą bezwzględnie złą, co między rzeczami o nierównej wartości. Nie każda asceza polega na wyrzekaniu się rzeczy, która w oczach podmiotu jest obiektywnie zła, w imię czegoś, co jawi mu się jako samo w sobie słuszne (niezależnie od tego, czy podmiot właściwie wartościuje obie rzeczy i nie popełnia pewnych błędów w ocenie). Nierzadko ascetyczna praktyka polega właśnie na tym, że podmiot wyrzeka się czegoś, co uważa za dobre, lecz to, dla czego się wyrzeka, jest lepsze. Asceza zawsze polega na przedkładaniu pewnego dobra nad określone zło lub na przedkładaniu dobra o wyższej wartości nad dobro o niższej wartości. Pozostaje otwartą kwestią, czy przedkładanie czegoś złego nad coś jeszcze gorszego stanowi akt o charakterze ascetycznym. *Prima facie* wydaje się, że tak nie jest, ponieważ podmiot odnosi się do celu ascezy jako do czegoś „lepszego” niż przedmiot ascezy, a nie jako do czegoś „mniej złego”. Każde wyrzeczenie jest wyrzekaniem się pewnych dóbr. Oznacza to, że aby przedmiot ascezy był przedmiotem ascezy, musi stanowić dla podmiotu ascezy dobro w jakimś sensie, być dobrem akcydentalnym, przez poboczną właściwość, być dobrem względnym lub być dobrem subiektywnie, w „czyichś oczach”¹⁷.

¹⁶ *Exemplum*: załóżmy, że Piotr i Paweł podejmują pewne ascetyczne akty. Piotr uważa, że abstynencja jest cnotą i należy wyrzekać się picia alkoholu dla autotelicznej wartości abstynencji. Paweł natomiast wyrzeka się alkoholu ze względu na swą miłość do żony, której bardzo przeszkadza nadużywanie alkoholu przez męża. W przypadku Piotra mamy do czynienia z koniecznością bezwzględną, ponieważ bycie abstynentem oraz dobrowolne picie alkoholu wzajemnie się wyklucza. W przypadku Pawła natomiast mamy do czynienia z koniecznością warunkową, ponieważ wyrzeczenie się alkoholu samo przez się nie stanowi o miłości do żony (choćby dlatego, że również kawalerowie mogą wyrzekać się alkoholu), lecz na gruncie sytuacji, w której znajduje się Paweł i motywów, które nim kierują, wybór jednej rzeczy pociąga za sobą odrzucenie drugiej.

¹⁷ Przykładowo, według chrześcijaństwa lenistwo jest jednym z grzechów głównych, czyli jest czymś obiektywnie złym. Nie zmienia to okoliczności, że jedną z rzeczy skłaniających do lenistwa i stanowiących

To, w jaki sposób dokonuje się ascetyczne przewyciężenie, wyznacza kolejny konstytutywny element struktury ascezy – *f o r m ę*. Forma ascezy określa w najogólniejszy sposób, jaką postać ma asceza, określa jej „j a k”. Formę ascezy wyznacza przede wszystkim okoliczność, czy w danej ascezie bardziej wyróżniony moment stanowi stawianie czegoś wyżej, czy stawianie czegoś niżej. Innymi słowy, pytanie o podstawowe i główne rysy danej ascezy jest pytaniem o to, czy całościowy charakter ascezy jest wyznaczony (w większym stopniu) przez cel ascezy, czy przez przedmiot ascezy. W pierwszej kolejności formę ascezy wyraża okoliczność, czy w preferencji akcentowano raczej odrzucenie czegoś, czy dążenie do czegoś. W drugiej kolejności, formę ascezy wyznacza „obszar”, w którym podmiot realizuje ascezę i gdzie głównie dokonują się zmiany urzeczywistniane przez ascezę. Ów obszar stanowi spektrum, w którym istnieje mnóstwo mieszanych postaci ascezy usytuowanych między dwoma skrajnościami: ascezą czysto wewnętrzną, dokonującą się w samym podmiocie oraz ascezą skrajnie zewnętrzną, która niemal w zupełności dokonuje zmian poza podmiotem. Między wskazanymi skrajnościami zachodzi pewna asymetria, ponieważ możliwa jest asceza, która dokonuje się wyłącznie w życiu wewnętrznym podmiotu. Asceza czysto zewnętrzna natomiast wydaje się niemożliwa, ponieważ każda asceza ma źródło w podmiocie, stąd samo spełnienie aktu ascetycznego oznacza realizację czegoś we wnętrzu podmiotu. Nawet jeśli czymś zamiarem jest wyzbycie się samego posiadania rzeczy, a nie wykorzenienie namiętnego przywiązania do niej, to ten ktoś musi opanować w sobie, przynajmniej przez pewien moment, swoją namiętność, aby wyzbyć się posiadania tej rzeczy. Nie zmienia to okoliczności, że możliwe są sytuacje, w których asceza realizowana jest zasadniczo poza podmiotem ascezy, np. w przypadku osoby, która nie przestaje pragnąć dóbr tego świata, ale wyzbywa się wszystkiego, co posiada.

Każdemu aktowi ascezy towarzyszą pobudki i bodźce, które s k ł a n i a j ą podmiot do zachowania się w określony sposób lub które s p r a w i a j ą, że podmiot zachował się właśnie tak, a nie inaczej. Dlatego należy wyróżnić kolejny element ogólnej struktury ascezy – jej *m o t y w*: może być przeżywany przez podmiot ascezy mniej lub bardziej świadomie oraz określa on powody ascetycznego zachowania i pozwala je zrozumieć.

Należy odróżnić motyw ascezy od *r a c j i a s c e z y*, która stanowi odrębny element strukturalny. Są cztery przesłanki za odróżnianiem motywów ascezy od racji ascezy. Po pierwsze, motywy są czymś psychicznym i można je przeżywać, natomiast racji nie przeżywa się, nawet jeśli bywają dane w niektórych przeżyciach poznawczych. Motyw inspiruje określone zachowanie, natomiast racja jest czymś, do czego zachowanie może się odwołać, powołać na nie. Po drugie, motyw i racja dotyczą odrębnych kwestii. Odwołujemy się do motywów ascezy, gdy chcemy wyjaśnić ascetyczne zachowanie się lub zrozumieć powody, dla których ascezy dokonano. Z kolei poznanie racji ascezy pozwala

pewną przeszkodę w przewyciężaniu tej skłonności, jest przyjemność (a więc jakieś dobro), jaką sprawia oddawanie się nicnierobieniu. Przykrość w przewyciężaniu lenistwa może towarzyszyć podmiotowi ascezy nawet przy świadomości zasadniczej grzeszności lenistwa.

zrozumieć uzasadnienie ascezy, tj. uzasadnienie aksjologiczne, które jest (mniej lub bardziej świadomie) presuponowane przy spełnianiu ascetycznych aktów na mocy samego preferencyjnego charakteru ascezy oraz które jest wyrażalne w sądzie o wartości. Po trzecie, poszczególne zachowania ascetyczne mogą mieć takie same motywy, lecz odwoływać się do różnych racji. Załóżmy, że Adam i Alojzy posiadają wspólne motywy ascezy, ponieważ obaj są do niej skłaniani przez reguły życia zakonnego. Przy takim założeniu możliwe jest, że racje ascezy Adama i Alojzego będą się różnić. Przykładowo asceza Adama może odwoływać się do sądu, że asceza jest dobra *per se* i warto uprawiać ascezę dla niej samej, natomiast racją ascezy Alojzego jest to, że asceza jest dobra, ponieważ wykorzenia przywiązanie do „rzeczy tego świata”, a przywiązanie do nich jest złe. Po czwarte, przy tej samej racji ascezy może zachodzić różnica motywów. Załóżmy, że rację ascezy zarówno u Piotra, jak i Pawła wyraża sąd, że asceza jest dobra sama przez się. Przy założeniu tożsamości racji ascezy możliwe jest, że motywy Piotra i Pawła będą się różnić. Na przykład ascezę Piotra może motywować jej wewnętrzne moralne piękno, ascezę Pawła może motywować natomiast poczucie obowiązku.

Ostatni element ogólnej struktury ascezy stanowi wartość¹⁸. Jeśli prymarną cechą ascezy jest aktowość, podmiotem ascezy jest osoba, a realizacja ascezy ma określone intencje i skutki, to spełnienie aktu ascezy może stanowić realizację pewnych wartości, a w szczególności wartości stanów rzeczy zrealizowanych przez ascezę oraz wartości, które przysługują podmiotowi jako sprawcy danego aktu. Poprzez ascezę podmiot może stać się sprawcą dodatnio i/lub ujemnie wartościowych stanów rzeczy, oraz może stać się nosicielem wartości (*resp.* przeciwwartości).

4.2. Część szczegółowa analityki struktury ascezy

4.2.1. Uwagi wstępne

Celem najbliższych dwunastu paragrafów jest rekonstrukcja Elzenbergowskiego pojęcia ascezy, w świetle wyodrębnionych elementów struktury ascezy. Stanowią one analizę Elzenbergowskiego modelu ascezy, a nie analizę struktury ascezy jako takiej. Autor *Prób kontaktu* definiował ascezę jako przewycięzanie skłonności ogólnoludzkich, z czego wynika, że przewycięzanie jednej żądz w imię drugiej nie może stanowić ascezy, ponieważ kierowanie się żądzami jest skłonnością ogólnoludzką. Czy wyrzeczenie się jednej żądz dla drugiej jest ascezą, czy nie jest, czy asceza stanowi przewycięzanie natury ludzkiej, oraz czy istnieje natura ludzka zakładana przez Elzenbergowską definicję ascezy – to niektóre

¹⁸ „Wartość” w kontekście „wartości ascezy” jest rozumiana w sposób ogólny, aby nie wprowadzać w opisie fenomenologicznym przedsądu polegającego na zakładaniu słuszności Elzenbergowskiej aksjologii.

kwestie, które w niniejszej rozprawie zostawia się otwarte. Być może dalsze dociekania fenomenologiczne nad ascezą pozwoliłyby rozstrzygnąć pewne zagadnienia, niemniej poruszanie owych kwestii odwołałoby od zamierzonego odtworzenia antropologii filozoficznej Elzenberga. Należy podkreślić, że celem najbliższych rozważań nie jest osądzenie zgodności lub braku zgodności Elzenbergowskiego ujęcia ascezy z przedstawionym opisem fenomenologicznym, ponieważ ów opis stanowi punkt wyjścia, który służy rekonstrukcji koncepcji Elzenberga oraz określeniu specyfiki jego ujęcia ascezy.

4.2.2. Aktowy charakter ascezy

Autor *Prób kontaktu* nie stematyzował kwestii aktowości ascezy *qua* aktowości. Niemniej zebrane uwagi pozwalają na częściową rekonstrukcję Elzenbergowskiego ujęcia aktowego charakteru ascezy.

Polski filozof odnosił się do aktowego aspektu ascezy przede wszystkim przez podkreślanie jej praktycznego charakteru. Elzenberg definiował ascezę jako „s y s t e m a t y c z n ą, celową p r a k t y k ę samoprzewycięzania”¹⁹. Praktyczny charakter ascezy wskazuje, że d o k o n a n i e (jednego) aktu ascetycznego nie stanowi o ascezie, lecz ciągle i systematycznie i c h d o k o n y w a n i e.

Na aktowość ascezy u Elzenberga dodatkowo wskazywało charakteryzowanie pojęcia ascezy przez pojęcie s a m o p r z e z w y c i ę ż a n i a. Podmiot w ujęciu autora *Kłopotu z istnieniem* ma charakter dynamiczny. Podmiot m a określone przeżycia, spełnia poszczególne akty oraz r o z w i j a się we własnych przeżyciach. Kierunki owego rozwoju mogą być różnie oceniane. Dynamizm ascetycznego samoprzewyciężenia wyraża się nie w samym byciu spełnianym przez podmiot i dokonywaniu z m i a n w p o d m i o c i e, lecz przede wszystkim w dokonywanej przez ascezę p r z e m i a n i e s a m e g o p o d m i o t u. Najważniejszy aspekt aktowości ascezy w filozofii Elzenberga ma charakter transformacyjny, gdyż dotyczy zmieniania siebie samego przez podmiot ascezy.

Na aktowy charakter ascezy wskazują w pismach autora *Wartości i człowieka* jeszcze dwa inne wątki. Pierwszy z nich to charakteryzowanie przez Elzenberga pojęcia ascezy za pomocą wyrazów takich, jak „nawrócenie”, „wykorzenienie”, „zerwanie”, „oderwanie”, „przemiana”, „przecięcie”, „porzucenie”, które uwypuklają aspekt dokonania czegoś (łac. *perfectio*). Drugi wątek dotyczy podkreślania przez Elzenberga duchowego wymiaru ascezy, tzn. podkreślania, że asceza spełnia się w aktach podmiotu duchowego i że życie sensowne, które wymaga pewnej ascetycznej postawy, to zespół słusznych a k t ó w.

¹⁹ Roz. A. P.

4.2.3. Ciągłość ascezy

Względna ciągłość następowania po sobie aktów ascetycznych wyraża *genus proximum* Elzenbergowskiej definicji ascezy: (systematyczna i celowa) p r a k t y k a. Nie poszczególne samoprzewyciężenie czyni ascetą, lecz praktyka samoprzewyciężania.

W filozofii autora *Kłopotu z istnieniem* praktyczny wymiar ascezy jest uwypuklony przez sam fakt wpisania refleksji nad ascezą w kontekst etyczny. Należy podkreślić, że etyczny charakter ma refleksja nad powinnością z a c h o w a n i a się tak a nie inaczej (i powiązaniem z tym uzasadnieniem), a nie wyłącznie powinnością działania²⁰. Oznacza to, że praktyczny charakter ascezy jest szerszy, niż gdyby był zawężony do samego tylko działania, ponieważ ascetyczny charakter mają według Elzenberga nie tylko uczynki, lecz także zachowania (w tym reakcje emocjonalne) – celowe podłożenie komuś nogi jest moralnie naganne, ale moralnie niewłaściwa jest również spontaniczna radość z czyjegoś nieszczęścia. Usytuowanie refleksji nad ascezą w kontekście etycznym podkreśla jej praktyczny wymiar i to znacząco, ponieważ asceza stanowi główny element t y c z n y w przewyciężaniu pesymizmu.

Elzenberg podkreślał ciągłość ascezy przez zwracanie uwagi, że sam akt wyzbycia się pożądanej rzeczy lub zniweczenia pożądania często nie wystarcza. Wyrzeczeń należy dokonać, ale należy w nich wytrwać, podtrzymywać je, ćwiczyć się w nich. Względnie ciągły charakter ascezy w ujęciu Elzenberga wyraża także okoliczność, że filozof traktował ascezę jako coś, co nadaje życiu określony s t y l. Zgodnie z arystokratyzmem autora *Wartości i człowieka*, można ów styl scharakteryzować jako wytworny i elitarny, bowiem do ascezy są zdolni nieliczni. Jest to również styl piękny. Filozof zamieścił w *Personalności stoickich...* uwagę, iż „jeśli wyrzeczenie pociągało mnie samo w sobie, to wyrażnie swym pięknem”²¹. Elzenberg nie porzucił przekonania o autonomicznej wartości ascezy, gdyż jej wartość nie sprowadza się wyłącznie do roli środka. Z uwagi na obiektywną tożsamość piękna i dobra, nie bez racji można określić ascetyczne przewyciężanie pesymizmu mianem „sztuki życia”.

4.2.4. Podmiot ascezy

Podmiotem ascezy jest człowiek i tylko człowiek. Za każdym razem, gdy toruński filozof rozważał kwestie dotyczące ascezy, człowiek był w nich ujmowany jako istota zdolna do przewyciężania siebie samego. Tylko człowiek posiada ducha, czyli pierwiastek umożliwiający przewyciężanie biocentrycznych skłonności własnej natury. Autor *Prób kontaktu* określał (za Nietzschem) człowieka jako coś, „co musi być przewyciężone”²². Człowiek m o ż e uprawiać ascezę oraz p o w i n i e n to robić.

²⁰ Zob. H. Elzenberg, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 95.

²¹ Idem, *Personalności stoickie i „ascetyczno-moralizatorskie”*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 123.

²² Zob. idem, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 415 (19 I 1955), s. 427 (6 VIII 1955 r.), *Pisma* t. 2.

Wedle Elzenberga asceza jest nie tyle przewyciężaniem, co s a m o przewyciężaniem. Wynikają stąd trzy rzeczy. Po pierwsze, Elzenbergowska koncepcja ascezy podkreśla z w r o t n o ś ć praktyki ascetycznej: „ja” jednocześnie jest tym, co przewycięża oraz tym, co przewyciężane. Po drugie, asceza w filozofii autora *Wartości i człowieka* posiada silne konotacje etyczne, ponieważ asceza jest rozumiana przez pryzmat perfekcjonizmu podmiotowego i pracy nad sobą. Po trzecie, definiowanie ascezy przez pojęcie s a m o -przewyciężania podkreśla indywidualistyczny charakter koncepcji Elzenberga. Właściwym podmiotem ascezy jest człowiek ujmowany jako jednostka. Wynika to bezpośrednio z trzeciego warunku definicyjnego ascezy, wedle którego asceza posiada motywy bardziej poza- i ponadspołeczne niż zwykła dyscyplina moralna. Ascetyzm ma poniekąd elitarny charakter. „Masy nigdy nie będą zainteresowane ascezą, wymaga ona bowiem wysiłku samoograniczenia i wyrzeczenia pragnień oraz potrzeb. Większość, wedle Elzenberga, nie jest do niego zdolna, ulega biologii”²³. To oznacza, że samodoskonalenie się przez ascezę może prowadzić do osamotnienia. „Nie można się doskonalić, w jakimś tam stopniu nie odrywając się. I nie można osiągnąć szczybla choć trochę wyższego, by nas za to nie odrzuciło więcej ludzi niż nas przygarnie”²⁴. Podkreślając indywidualistyczny, elitarystyczny i samotniczy charakter ascezy²⁵, Elzenberg zarazem twierdził, że asceza niekiedy może być masowo praktykowana, czego dowodzi ruch gandyjski. Pisał również, że aby poszczególny człowiek mógł praktykować ascezę, „musi ona być praktykowana w jego środowisku: asceza w izolacji duchowej jest niemożliwa”²⁶.

Podmiot ascezy jest n i e j e d n o l i t y, niemonolityczny. Bez owej niejednorodności asceza nie byłaby możliwa, ponieważ uprawiając ją, człowiek występuje p r z e c i w s o b i e: jest jednocześnie tym, kto przewycięża, oraz tym, kto jest przewyciężany. Przewyciężając coś w sobie, człowiek *eo ipso* przewycięża siebie samego, ponieważ to, co przewyciężane (np. namiętność, instynkt), stanowi pewną „część” jego samego. Podmiot nie stanowi ontycznej jedni, w której nie można wskazać żadnego wewnętrznego zróżnicowania. Ponadto poszczególne „części” podmiotu zajmują różne miejsca w hierarchii wartości: jedno stanowi *pars maior mei*, inne zaś *pars minor mei*. Realizując ascetyczne samoprzewyciężenie, człowiek podporządkowuje niższą część siebie samego czemuś wyższemu.

Wedle Elzenberga ascetyczne przewyciężenie to przede wszystkim przewyciężanie „ja”. Owo „ja”, które ma być przewyciężone, ma źródła biologiczne. Wskazuje

²³ A. Nogał-Ponikiewska, Wątki antropologiczne w filozofii Henryka Elzenberga. Rekonstrukcja i historyczno-filozoficzna analiza porównawcza, niepublikowana praca doktorska, Warszawa, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 1998, s. 85.

²⁴ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 241 (5 IV 1936 r.).

²⁵ „Człowiek, który chce wydawać sądy o wartości musi zatem wykonać pewien wysiłek, stoczyć jakąś walkę z przeciętnością, z tym, co jest normalne dla wszystkich ludzi, a więc ze swoim interesem, pragnieniami, pożądaniami i t. d.” – S. S. O., *Środy w Związku Literatów. 10 marca 1937*, „Sprawy Otwarte. Dwutygodnik kulturalno-społeczny (Wilno)” R. I, nr 2, 16-31 III 1937, s. 5.

²⁶ H. Elzenberg, O ascetycznym podłożu wszelkiej kultury, [w:] MHE 61, k. 14 r.

na to fragment konspektu wykładu poświęconego starogreckiej dyscyplinie etycznej. Według Greków dyscyplina etyczna ma być lekarstwem przede wszystkim na „brak panowania nad sobą. »Nad sobą«, t.zn. nad siłami natury w sobie”²⁷. Poznanie „ja” odbywa się *ex post*, poprzez poznawanie jego „wytworów” czy też „emanacji” (jak myśli, pragnienia i uczynki). Z tego powodu autor *Prób kontaktu* charakteryzował „ja” jako źródło potencji podmiotu, co znaczy, że „ja” ma charakter dynamiczny. „Ja” nie jest wolą, jest czymś pierwotniejszym od woli. „Ja” jest *k i e r u n k i e m w o l i*, ponieważ stanowi o podstawowych skłonnościach i inklinacjach woli oraz o pierwotnych impulsach, które skłaniają raczej do takich a nie innych opcji. Zmiana kierunku woli ma charakter etyczny²⁸. Ze względu na to, że „ja” ma pierwotny i dynamiczny charakter, doskonalenie „ja” poprzez przewycięzanie polega na ukierunkowaniu owego „ja” tak, jak powinno być ukierunkowane, odwróceniu „ja” od pierwotnego zainteresowania wartościami w znaczeniu utylitarnym, na wartość perfekcyjną.

U ludzi, którym leży na sercu doskonalenie samych siebie, to co mają oznaczać słowa „ja sam” może być rozumiane na dwa różne sposoby. Czasem chodzi – i mnie osobiście w dużej chyb mierze chodziło – o własną treść psychiczną dla kogo innego niedostępną, o własne, *primo*, myśli, *secundo*, *c z y s t e* stany uczuciowe (bezdążeniowe). Ideał w pewnym stopniu estetyczny, chce się być *c z y s t y m*. Otóż doskonałość w *t y m* sensie nie zdaje się być warunkiem właściwego postępowania, bo to przecież nie stany uczuciowe i nie myśli są tym korzeniem, z którego wyrastają postęпки. Natomiast tak nasze czyny, jak nasze myśli i stany uczuciowe wyrastają z korzenia wspólnego, jakim są pożądania, pragnienia, dążenia, impulsy. Tu dopiero jest właściwe centrum, tu jest ten prawdziwy „ja”, i tego »siebie« muszę doskonalić, jeśli chcę, by czy to moje czyny były coś warte, czy to by moje myśli i stany uczuciowe zachowały swą czystość. Przy tym rozumieniu „siebie samego” staje się prawdą, że warunkiem właściwego postępowania jest doskonalenie siebie samego; troska o własną wartość moralną, jako o coś pierwszego, podstawowego, nabiera uzasadnienia. Tylko zawsze musi być jakieś *ale*. Przy tym rozumieniu termin *doskonalić* jakby mniej się nadawał. Ten *j a*, o którym teraz mowa, to nie coś aktualnego i gotowego, coś, co by można cyzelować, rzeźbić, kształtować. Jest to coś, co w ogóle *d a n e* mi nie jest, nazwa na wspólny punkt wyjścia moich impulsów i dążeń. Mówiąc upraszczająco: *k i e r u n e k w o l i*. Otóż kierunku woli nie można „doskonalić” w tym sensie, że się w nim pielęgnuje takie czy inne właściwości; można go tylko *z m i e n i ć* albo *z g o ł a o d w r ó c i ć*. W praktyce będzie to oznaczało *w d r a z a n i e* się do właściwych impulsów czy pożądań [...]”²⁹.

W pismach Elzenberga często pojawia się motyw przemiany przez ascezę. Jeżeli doskonalenie „ja” polega na zmianie kierunku woli, a przesłanką pesymizmu antropologicznego jest zakorzeniona w naturze ludzkiej skłonność do kierowania się niemal wyłącznie wartościami w znaczeniu utylitarnym, to przewycięzanie pesymizmu

²⁷ Idem, Zagadnienie osobistej dyscypliny etycznej, [w:] MHE 132, k. 2 r. Roz. A. P.

²⁸ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 182 (16 XII 1930 r.).

²⁹ *Ibidem*, s. 271-272 (1 I 1939 r.).

polegałoby na otwarciu się „ja” na sferę wartości perfekcyjnych oraz na wdrażaniu siebie do tego, aby pierwotne impulsy „ja” kierowały się właśnie ku owej sferze. Zmiana kierunku woli oznacza zmianę „ja”. „Co robić, by ta oto obmierzła myśl nigdy już nie przeszła przez moją głowę? – Tylko jedno: stać się innym człowiekiem”³⁰. Refleksje Elzenberga dotyczące zmiany kierunku woli mają częstokroć charakter soteryczny: „»Nawrócić« się, ale nie w myśli, tylko w woli: znaleźć swój piorun, swoją drogę do Damaszku, nowe wcielenie”³¹.

Tym, co w procesie ascezy jest doskonałone i przewyciężane, jest kierunek woli, który stanowi „ja” człowieka. Wola z kolei jest tym, za sprawą czego przyrodzony kierunek woli może być odwrócony, jest tym, poprzez co człowiek wdraża się do właściwych impulsów. Wola odgrywa doniosłą rolę w przewyciężaniu pesymizmu antropologicznego. Jej udział w przewyciężaniu pesymizmu polega między innymi na: uznaniu siebie za sprawcę konkretnego zła, unikaniu pokusy zrzucania winy za wyrządzone zło na naturę ludzką bądź siły działające poza człowiekiem, przyjęciu moralnej odpowiedzialności za to zło, niezalamywaniu się pod ciężarem winy, postanowieniu poprawy, podjęciu wysiłku zmiany na lepsze oraz wytrwaniu w postanowieniu zmiany siebie samego³².

W ascezie człowiek przewycięża swoje żądze, biocentryczne impulsy, złe nawyki i instynkty. Szczególną uwagę należy poświęcić instynktom. Znaczna część pierwotnych impulsów wypływających z kierunku woli opiera się na instynktach lub same są instynktami. Z rozmaitych tekstów Elzenberga wynika, że filozof używał wyrazu „instynkt” w dwojakim znaczeniu. Według pierwszego z nich, instynkt jest to wrodzona i wspólna dla całego gatunku skłonność do określonego i celowego reagowania na pewne typowe sytuacje, które są istotne dla przetrwania gatunku. Drugie znaczenie jest szersze i według niego instynkt jest to dyspozycja psychiczna. Jak się zdaje, idzie o dyspozycję o charakterze popędowym, odruchowym. W tym znaczeniu żądza palenia papierosów u palacza może być „instynktowa”. Instynkt *sensu stricto* ma charakter biologiczny, a instynkt *sensu largo* – niekoniecznie³³. Autor *Kłopotu z istnieniem* twierdził, że instynkty biologiczne odgrywają rolę trudną do przecenienia, ale życie zdominowane przez instynkty ma wartość ujemną, ponieważ ma ograniczony wymiar duchowy i sprowadza życie człowieka do poziomu zwierzęcego. Kierowanie się głównie instynktami narusza kompetentność sądów o wartości. Ograniczając swoją działalność do zaspokajania instynktów, człowiek kaleczy swoje człowieczeństwo i możliwość jego rozwoju. Przez ustawiczne uleganie instynktom, duch traci autonomię.

³⁰ *Ibidem*, s. 228 (30 VIII 1935 r.).

³¹ *Ibidem*, s. 183 (16 XII 1930 r.).

³² Zob. i dem, *O właściwym stosunku podmiotu do nieuchronnego zła w sobie*, [w:] i dem, *Pisma etyczne...*, s. 199–203. Zob. także: i dem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 212 (22 I 1932 r.), 219–221 (1 II 1934 r.).

³³ *Exemplum*: „Patriotyzm to instynkt, bez teoretycznego uzasadnienia. Nacjonalizmem nazywamy na ogół patriotyzm podbudowany teoretycznie” – *ibidem*, s. 42 (17 III 1910 r.).

Bohaterstwem jest przewyższanie instynktu samozachowawczego, a cnota wstrzeми́zliwości płciowej polega na przewyższaniu instynktu płciowego. Bohaterstwo jest szczególnie doniosłe: „ponieważ najsilniejszy jest instynkt samozachowawczy, więc i wysiłkiem największym jest pokonanie instynktu samozachowawczego, – i tośmy zwykli nazywać »bohaterstwem« w węższym znaczeniu”³⁴. Bohaterstwem w znaczeniu szerszym jest pokonanie jakiegokolwiek instynktu. Ich przewyższanie stanowi warunek obcowania z wartościami i świadomego ich realizowania.

Elzenbergowska charakterystyka podmiotu ascezy opiera się na dualizmie antropologicznym. Człowiek jako taki jest zdolny do ascetycznego przewyższania samego siebie, ponieważ nie jest ani istotą czysto przyrodniczą, ani czysto duchową, lecz stanowi *compositum* pierwiastka przyrodniczego i duchowego, których dążności wchodzą ze sobą w konflikt. Asceza służy przemaganiu biocentrycznych impulsów i rozwijaniu sfery duchowej, a zdolność do niej stanowi konstytutywną własność istoty ludzkiej.

Z Elzenbergowskiej koncepcji podmiotu ascezy wynika, że poprzez ascezę dokonuje się uczłowieczanie człowieka. Jeżeli specyficzną cechą człowieka jako takiego stanowi pierwiastek duchowy, a asceza rozwija duchową stronę istoty ludzkiej, oznacza to, że asceza sprawia, że istota ludzka rozwija cechy tylko dla niej charakterystyczne. Człowiek praktykujący ascezę wykształca więcej cech s p e c y f i c z n i e ludzkich niż człowiek jej niepraktykujący. To oznacza, że poprzez ascezę istota ludzka jest człowiekiem „w stopniu wyższym”, „bardziej”, „pełniej”. Asceza sprawia, że człowiek realizuje cechy specyficzne dla człowieka, co oznacza, że dzięki niej urzeczywistnia się proces, który można nazwać „uczłowieczaniem człowieka”.

4.2.5. Przedmiot ascezy

Na gruncie filozofii autora *Prób kontaktu* „osobisty” charakter przedmiotu ascezy jest konstytuowany głównie przez jego związek z pożądaniem. Asceza jest przewyższaniem skłonności ogólnoludzkich, a na podstawie pism filozofa należy stwierdzić, że najsilniejsze skłonności natury ludzkiej są związane z żądzą.

Pożądanie ma poniekąd charakter „osobisty”, ponieważ jest pragnieniem względnie silnym i znacznie angażuje pożądającego do zdobycia lub zachowania przedmiotu pożądania, przez żądzę człowiek staje się p r z y w i ą z a n y do tego, czego pożąda. Elzenberg pisał: „Wyrzeczeniem jest tylko wyzbycie się rzeczy, na której nam »zależy«, to znaczy, którą pragniemy posiąść, o ile jej jeszcze nie mamy, zatrzymać, o ileśmy ją już posiadli. Biorąc, zwyczajem wielu moralistów, nieco szeroko termin »pożądanie« (nie tylko jako chęć posięścia, ale także jako chęć zatrzymania, tak zwane »p r z y w i ą z a n i e«) [...]”³⁵. Niekiedy

³⁴ *Ibidem*, s. 86 (28 XII 1913 r.).

³⁵ *Idem*, *Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana?*, [w:] *idem*, *Pisma etyczne...*, s. 5. Roz. A. P.

wyrzeczenie ma charakter „osobisty” i bardzo bezpośredni, kiedy człowiek wyrzeka się żądz, ponieważ stanowi ona „część” niego samego. „Osobisty” charakter żądz nabiera również specyficznego znaczenia w kontekście Elzenbergowskiej koncepcji autocentryzmu. Podmiot kierujący się żądzą ujmuje przedmiot swego pożądania w ramy perspektywy autocentrycznej. Oceny zdeterminowane przez żądzę mają charakter względny, ponieważ wartość wyrażona w takich ocenach jest wartością w znaczeniu utylitarnym, a podmiot żądz jest usytuowany centralnie w ramach perspektywy autocentrycznej.

Podmiot, którego wartościowanie i zachowanie są silnie zdeterminowane przez żądzę, traci duchową autonomię, co stanowi jedną z najważniejszych przesłanek Elzenbergowskiej krytyki jednostronnego kierowania się żądzą. Należy podkreślić, że w żądz jako takiej nie ma nic złego. Złe jest nie tyle posiadanie żądz, co stałe im uleganie. Aksjologicznie doniosła może być na przykład żądz wiedzy³⁶ lub żądz zbawienia. Ponadto żądz sama bywa dobra lub miewa dobre skutki, na ogół bardzo trudno ją zwalczać i jest to mało skuteczne, a nawet szkodliwe³⁷. Nie tyle żądz sama w sobie i uleganie jej są moralnie szpetne, co pewien sposób pożądania jest szpetny, uleganie n i e k t ó r y m żądzom, a niekiedy szpetna jest nie żądz sama w sobie, lecz jej ekspresja.

Rozpatrując ascezę jako s a m o przezwyciężenie, jako główny przedmiot ascezy, należy wskazać biocentrycznie ukształtowany kierunek woli oraz wypływające z niego instynkty i żądzę. To one są przede wszystkim przemagane przez podmiot ascezy. W drugim rzędzie przedmiotem ascezy jest to wszystko, co jest przedmiotem dążności biocentrycznych. W szczególności należy tu wymienić ogólnoludzką skłonność do agresji, która zdaje się występować w postaciach związanych z pożądaniem (np. jako pęd do doznawania dramatyczności walki, lub jako reakcja na przeszkodę w zaspokojeniu żądz), lub bardziej swoistych (skłonność do napadania wynikająca z nadmiaru sił życiowych, „wola ku mocy”).

W filozofii polskiego aksjologa występuje pojęcie, które denotuje ogół przedmiotów ascezy: świat. W etyce ascetycznej „chodzi o obojętność na cele nie tylko egoistyczne, ale wszelkie »ziemskie« w ogóle”³⁸. Cele „ziemskie” to cele „tego świata”, który jest godny wyrzeczenia. Człowiek powinien przemagać siebie do rzeczy, które nie są z „tego świata”, nie przynależą do „empirii”. Przezwyciężając rzeczy z „tego świata”, człowiek tworzy inny świat przeciw „temu światu” („Powołanie człowieka jest proste: budować świat przeciw światu”³⁹) lub zwraca się ku sferze metempirycznej, która stanowi przeciwieństwo świata. Pierwszy sposób jest realizowany przez kulturę, drugi przez religię. Jeśli asceza, według Elzenberga, jest przede wszystkim s a m o przezwyciężaniem, to celem ascezy *sensu strictissimo* jest „przezwyciężanie ś w i a t a w s o b i e s a m y m”, czyli przemaganie tych stron własnej natury, które przeciwstawiają się sferze duchowej.

³⁶ Idem, *Walka moralistów z żądzą*, [w:] MHE 36, k. 1 r.

³⁷ Ibidem, k. 4 v.

³⁸ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 181 (15 XII 1930 r.).

³⁹ Ibidem, s. 226 (22 XII 1934 r.).

4.2.6. Cel ascezy

Każda asceza zmierza do realizacji jakiegoś dobra. Wedle Elzenbergowskiej definicji asceza jest zwalczaniem skłonności ogólnoludzkich, te zaś mają charakter biocentryczny. W takim razie zasadniczym celem ascezy są przedmioty o wartości perfekcyjnej. Zbiór wszystkich rzeczy, które stanowią lub mogą stanowić cel ascezy, pokrywa się z opisaną w *Etyce wyrzeczenia* grupą dóbr „pozytywnych przedmiotowych”, do których należą: „wolność ojczyzny, dobro ludzkości (te są przedmiotowe tylko w stosunku do mnie), bohaterstwo, piękno, racjonalność, spełnienie jakiegokolwiek czynu, który jest dobry sam przez się”⁴⁰. Rzecz jasna, powyższe wyliczenie nie zamyka listy potencjalnych celów ascezy, których jest bardzo wiele, ale których wspólną cechą jest posiadanie wartości perfekcyjnej.

W *Etyce wyrzeczenia* Elzenberg wyróżnił jeszcze dwie grupy dóbr, dla których można się wyrzekać: pozytywne podmiotowe oraz negatywne podmiotowe. Dobra pozytywne podmiotowe mają charakter eudajmonistyczny i należy do nich między innymi szczęście, korzyść, władza, sława i przyjemność. Jeżeli te rzeczy są przedmiotem pożądania, nie mogą stanowić celu ascezy. Elzenberg podał jeden przykład dobra negatywnego podmiotowego: bezcierpienie⁴¹. To, czy bezcierpienie może być celem ascezy, zależy od kontekstu aksjologicznego. Jeżeli nacisk pada na podmiotowy aspekt bezcierpienia, tj. na to, żeby nie cierpieć i żeby nie odczuwać przykrości, to bezcierpienie jest dobrem w znaczeniu utylitarnym i dlatego nie może być celem ascezy. Jeżeli bezcierpienie jest ujmowane jako wartościowe autonomicznie (zgodnie z „tekstem żemłosławskim”, w którym jako przykład sądu wyrażającego powinność w znaczeniu deontologicznym podano: „Żadna istota czująca nie powinna cierpieć”⁴²), to bezcierpienie jest perfekcyjnie wartościowe lub ma wartość pochodną od wartości perfekcyjnej, zatem może stanowić cel ascezy.

Opis i analiza wszystkich potencjalnych celów ascezy odwoływałyby się od dalszej rekonstrukcji, niemniej warto wyróżnić jeden szczególnie istotny cel ascezy. Autor *Prób kontaktu* zwracał uwagę na autopedagogiczny charakter ascezy, co czyni samodoskonalenie jednym z najważniejszych celów ascezy. Doskonalenie siebie jest jednym z kluczowych celów ascezy, które to samodoskonalenie stanowi warunek realizacji wielu istotnych dóbr, w tym kultury. Człowiek, który osiągnął pewien stopień doskonałości lub dąży do niej, jest taki, jaki powinien być, a jednym z donioślejszych sposobów samodoskonalenia jest asceza. Samodoskonalność może być celem ascezy, tylko jeśli jest traktowana jako cel sam w sobie, nie można jej traktować instrumentalnie.

⁴⁰ Idem, *Etyka wyrzeczenia*, [w:] i d e m, *Pisma etyczne...*, s. 168. Należy zastrzec, że kategoria „dóbr pozytywnych przedmiotowych” z *Etyki wyrzeczenia* wydaje się zdezaktualizowana (lub co najmniej problematyczna) w świetle późniejszego tekstu *Wartość ujemna*, co nie zmienia faktu, że przedmioty wymienione w tej kategorii mogą stanowić cele ascezy w znaczeniu „ascezy” z późniejszych zapisów *O ascetycznym podłożu wszelkiej kultury*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Idem, *Pojęcie wartości i powinności. Tekst żemłosławski*, [w:] i d e m, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 155.

4.2.7. Adresat ascezy

Wyróżnionym adresatem ascezy w filozofii Elzenberga jest sama jednostka praktykująca ascezę. Elzenbergowskie ujęcie adresata ascezy jest wyznaczone głównie przez jego koncepcje perfekcjonizmu podmiotowego, sensu aksjologicznego oraz motywacji etycznej. Skoro wyróżnionym celem ascezy jest doskonałość własna podmiotu ascezy, to wyróżnionym adresatem ascezy musi być ten sam podmiot.

Z pism autora *Kłopotu z istnieniem* można wyprowadzić wniosek, że tym, w czym imieniu jest realizowana asceza, jest przede wszystkim sam podmiot ascezy. Podstawą pozwalającą na postawienie takiego wniosku jest analiza aksjologicznego pojęcia sensu. „W ostatecznej instancji to, czego chcemy, to oczywiście sens n a s z e g o i s t n i e n i a”⁴³. Skoro tak, to koniec końców podejmujemy określone działania – w tym ascetyczne – ze względu na pragnienie uczynienia w ł a s n e g o życia sensownym.

Okoliczność, że zdaniem Elzenberga głównym adresatem ascezy jest przede wszystkim podmiot ascezy, wynika również z jego perfekcjonizmu podmiotowego. Człowiek powinien realizować wartości w świecie, a przedmiotem, który powinien doskonalić, jest przede wszystkim on sam. Racje przemawiające raczej za doskonaleniem w pierwszej kolejności siebie samego niż za doskonaleniem rzeczy poza sobą, mają charakter praktyczny (zob. § 3.1.2.1). Kluczową praktykę doskonalenia na gruncie perfekcjonizmu podmiotowego stanowi właśnie asceza, dlatego zgodnie z koncepcją Elzenberga, asceza jest realizowana głównie z intencją doskonalenia siebie.

Rozważenie innych adresatów ascezy wymaga zrozumienia Elzenbergowskiej koncepcji motywacji etycznej i jej postaci. Szersze omówienie tego wątku znajduje się w § 4.2.11. Dla celów niniejszego paragrafu wystarczy stwierdzić, że zdaniem Elzenberga, głównym motywem aksjologicznym jest miłość i że nie można kochać „wartości w ogóle”, można kochać ten oto konkretny przedmiot wartościowy lub tę oto konkretną cechę wartościotwórczą, zrealizowaną w określonym przedmiocie. Stąd adresatem ascezy nie mogą być „wartości”, lecz te oto konkretne rzeczy, które chcemy uczynić lepszymi.

Oczywiście podmiot ascezy nie musi być (jedynym) adresatem ascezy, w szczególności dlatego, że w wielu przypadkach asceza jest dokonywana w sposób, który cechuje bezinteresowność posunięta do całkowitego „zapomnienia” o sobie (np. w buddyzmie). Elzenberg pisał, że asceza pozwala obcować ze światem wartości, ale nie można obcować z całym światem wartości naraz. Obcowanie ze światem wartości należy rozumieć jako obcowanie z przedmiotami będącymi częścią świata wartości, czyli z konkretnymi przedmiotami wartościowymi. W koncepcji Elzenberga asceza często jest podejmowana ze względu na dobro innych osób lub istot zdolnych do doznawania cierpienia (jest to wątek buddyjsko-chrześcijański w jego filozofii ascezy).

⁴³ Idem, *Aksjologiczne pojęcie sensu*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 185.

„Ludzkość” i „świat” nie są konkretami, aby mogły być typowymi adresatami ascezy. Ponadto, co było widać przy omówieniu Elzenbergowskiej krytyki altruizmu, można wątpić, czy można kochać ludzkość i czy ta miłość ma wartość. Nie oznacza to, że ludzkość i świat w ogóle nie mogą być adresatami ascezy, lecz jedynie to, że nie są typowymi adresatami. Filozofia Elzenberga nie stwierdza, że nie można dokonywać ascezy w imię ludzkości lub świata (wystarczy bowiem, że podmiot realizuje ascezę ze względu na nie), choć, zgodnie z Elzenbergowską koncepcją motywacji, takie przypadki są względnie rzadkie. Nie jest jasne, czy kultura jest typowym adresatem ascezy czy nie. Z jednej strony kultura nie jest bytem o charakterze konkrētu, więc nie może być przedmiotem miłości. Z drugiej strony rola ascezy w tworzeniu kultury (zwłaszcza moralności) jest arcydoniosła, a sam Elzenberg w notatce z 17 XI 1915 r. wprost pisał o „miłości kultury”. Zgodnie z zapisem „miłością kultury” tak naprawdę jest miłość skierowana do pewnej cechy człowieka, mianowicie do ludzkiej zdolności przełamania autocentryzmu. Jeżeli zwróci się uwagę na okoliczność, że ogólna zdolność do przewyższania natury ludzkiej jest wspólna wszystkim ludziom, okazuje się, że kultura może być adresatem ascezy, między innymi ze względu na ascetyczne pierwiastki kultury oraz ze względu na ludzką zdolność do praktykowania ascezy.

4.2.8. Beneficjent ascezy

Na podstawie aksjologii formalnej Elzenberga można wywnioskować, że każdy akt ascetyczny posiada z k o n i e c z n o ś c i trzech beneficjentów ascezy: sam podmiot ascezy, kulturę i świat, rozumiany jako ogół rzeczy istniejących. Jeżeli asceza realizuje pewne dobro, jej beneficjentem z a w s z e jest jednostka realizująca ascezę, kultura i świat.

Jeżeli asceza jako taka jest czymś wartościowym, to koniecznym beneficjentem ascetycznego samoprzewyższania jest zawsze podmiot (też) ascezy, ponieważ jest jej sprawcą. Inni ludzie są pośrednimi, ewentualnymi lub potencjalnymi beneficjentami ascezy. Ustawicznie przewyższając własną naturę, człowiek nabywa cech wartościotwórczych, które czynią go wartościowym, a istnienie danego człowieka staje się aksjologicznie sensowne. Podmiot praktykujący ascezę jest jej beneficjentem, ponieważ asceza rozwija ducha, a duch jest cenny *per se*. Główną „nagrodą” człowieka realizującego ascezę jest sensowność życia. Wedle Elzenberga nabywamy człowieczeństwo w takim stopniu, w jakim przekraczamy naturę, a natura jest przekraczana przez ascezę. Przemagając siebie w imię wyższych, duchowych celów, człowiek nabywa godności sługi tego, co duchowe.

Sartre zarzucił Camusowi jako grzech główny, o który też ledwie, nie bez oporu wewnętrznego, śmie go posądzać, że „kocha Boga bardziej niż ludzi”. Ale „kochać Boga bardziej niż ludzi” (przez czym Bóg oczywiście może być różny i wcale nie musi być „Bogiem” w sensie teizmu), to jest właśnie alfa i omega, fundament wszelkiego życia sensownego, wszelkiej godności. Słusznie – choć niestety kiepskim swym stylem – Hegel w *Filozofii dziejów*: „Z tego..., że człowieka stawia

się jako coś najwyższego, wynika, że nie ma szacunku dla siebie samego, bo dopiero wraz ze świadomością istoty wyższej osiąga człowiek stanowisko [*einen Standpunkt*], które mu zapewnia prawdziwy szacunek". („Istoty” jak „istoty”; ja bym powiedział „sfery”, ale reszta w porządku)⁴⁴.

Praktykując ascezę, jej podmiot może realizować wartości w znaczeniu utylitarnym, których realizacja leży w jego interesie. Dlatego podmiot ascezy nie musi być beneficjentem ascezy wyłącznie ze względu na wartości perfekcyjne. Niemniej realizacja wartości w znaczeniu utylitarnym nie może stanowić głównego zamiaru podmiotu ascezy, ponieważ gdyby tak było, asceza nie stanowiłaby przewyżczenia skłonności ogólnoludzkich, *ergo* nie byłaby ascezą. Nie ma ascezy, jeżeli jej podmiot zamierza *p r z e d e w s z y s t k i m* zrealizować pewną wartość w znaczeniu utylitarnym i być jej beneficjentem. Wynika stąd, że jeżeli podmiot ascezy jest beneficjentem ascezy, to wartość, której realizacja stanowi *j e g o* dobro, musi być wartością perfekcyjną lub pochodną od wartości perfekcyjnej. Beneficjenci ascezy nieitożsami z podmiotem ascezy mogą być beneficjentami ascezy, których dobro może mieć charakter związany z wartością perfekcyjną (np. ze względu na pedagogiczny charakter ascetyzmu), ale nie musi. Jeżeli perkusista wyrzeka się ćwiczeń gry na perkusji, to jego sąsiedzi, którzy pragną ciszy i spokoju, zyskują pewne dobro w znaczeniu utylitarnym – właśnie dzięki wyrzeczeniu perkusisty.

Można wskazać jeszcze dwóch innych beneficjentów, którzy są beneficjentami wszelkiej ascezy, o ile asceza realizuje pewną wartość: kulturę i świat. Nie są to jednak beneficjenci równie bezpośredni jak podmiot ascezy. Akty ascetyczne stanowią warunek powstania kultury oraz część kultury, dlatego asceza odpowiada za powstanie kultury oraz za jej rozwój. Jeżeli asceza rozwija ducha w człowieku, *t y m s a m y m* rozwija kulturę. Jeśli praktyka ascezy powiększa sumę wartości w świecie, a kulturę stanowią wartościowe wytwory ludzkie, w tym uczynki, to asceza sprzyja kulturze. Z uwagi na kulturalistyczny charakter filozofii Elzenberga, kultura jest szczególnie istotnym beneficjentem ascezy.

Drugim pośrednim i koniecznym beneficjentem wszelkiej ascezy jest świat rozumiany jako ogół tego, co jest. Jeżeli poprzez ascezę wzrasta wartość co najmniej jednego elementu świata (choćby podmiotu ascezy), *eo ipso* wzrasta ogólne *quantum* wartości w świecie. Poprzez ascezę świat nabiera wartości, czyli jest beneficjentem ascezy. Wartości obecne w świecie – w tym wartości związane z ascezą – czynią świat sensownym: „świat jako *m i e j s c e* wszystkich sensów, środowisko, w którym odbywa się »krążenie wartości«, *m a* sens; – zresztą świat może być rozpatrywany nie jako przedmiot izolowany, ale jako całość pozostająca w szeregu stosunków do swoich części»⁴⁵.

⁴⁴ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 425-426 (10 VI 1955 r.).

⁴⁵ Idem, *Aksjologiczne pojęcie sensu...*, s. 190.

4.2.9. Preferencyjny charakter ascezy

Elzenberg wyraźnie podkreślał preferencyjny charakter ascezy. Asceza jest przede wszystkim prze maganiem, zwalczaniem, dlatego jej negatywna treść najsilniej wyraża się w wyrzeczeniu: „nikt niczego się nie wyrzeka inaczej jak dla osiągnięcia większego dobra”⁴⁶. Należy podkreślić, że w ujęciu Elzenberga zarówno rzecz, której się wyrzekamy, jak i rzecz, w której imię się wyrzekamy, są pewnymi dobrami. Dlatego „powiedzenia: »dany czynnik jest dobry«, »dany czynnik jest zły«, należy zawsze rozumieć: »na tyle dobry albo na tyle zły, by przeważać ewentualną wartość innych czynników, przemawiającą w sensie przeciwnym«. Nie wystarcza więc np., że wyrzeczenie jest dobre; trzeba jeszcze, by było lepsze niż to, czego się przez nie wyzbywamy”⁴⁷.

Elzenbergowska koncepcja ascezy dopuszcza dwa możliwe warianty preferencji ascetycznej: a) wartość perfekcyjna jest preferowana nad wartością w znaczeniu utylitarnym; b) wartość perfekcyjna zrealizowana w większym stopniu jest preferowana nad inną wartością perfekcyjną zrealizowaną w niższym stopniu. Przy preferowaniu wartości w znaczeniu utylitarnym nad wartością perfekcyjną albo przy preferencji jednej wartości w znaczeniu utylitarnym nad drugą, nie można mówić o ascezie, gdyż nie zachodziłoby zwalczanie skłonności ogólnoludzkich.

Preferowanie wartości perfekcyjnych nad wartościami w znaczeniu utylitarnym jest paradygmatyczne dla Elzenbergowskiej koncepcji ascezy i antropologii filozoficznej, ponieważ wprost wyraża przewyższanie natury ludzkiej. Człowiek z natury dąży do wartości w znaczeniu utylitarnym, a przedkładanie wartości perfekcyjnej nad wartość w znaczeniu utylitarnym manifestuje przekroczenie ogólnoludzkich skłonności. Wszelki akt preferowania wartości perfekcyjnej nad wartością w znaczeniu utylitarnym jest w swej istocie ascetyczny, ponieważ stanowi przewyższanie tego, co biocentryczne i interesowne, przez to, co duchowe.

Preferowanie wartości perfekcyjnych, zrealizowanych w większym stopniu nad wartościami perfekcyjnymi zrealizowanymi w stopniu mniejszym, nie musi mieć charakteru ascetycznego. Nie każde preferowanie jednej wartości perfekcyjnej nad drugą jest związane z przewyższaniem w sobie natury ludzkiej. Niemniej preferowanie jednej wartości perfekcyjnej nad inną wartością perfekcyjną może w pewnych okolicznościach mieć charakter ascetyczny (w mniejszym lub większym stopniu). Załóżmy sytuację, w której są dwa różne przedmioty o wartości perfekcyjnej A i B, takie, że wartość A jest wyższa od wartości B. Załóżmy, że podmiot ascezy zdaje sobie sprawę, że A samo w sobie jest więcej warte niż B, lecz czuje szczególną skłonność do B, ponieważ skądinąd ma interes w realizacji B (lub egoistycznie pożąda B). Jeżeli mimo inklinacji podmiot będzie bezinteresownie dążył

⁴⁶ Idem, *Etyka wyrzeczenia...*, s. 162.

⁴⁷ Idem, *Etyka wyrzeczenia. Czym jest...*, s. 12.

do realizacji *A* zamiast *B*, zachowanie podmiotu będzie miało charakter ascetyczny, choć będzie to stanowić nie tyle bezpośrednie przewyciężanie w sobie natury ludzkiej wprost, co ćwiczenie się w samoprzewyciężaniu, doskonalenie sprawności samoprzewyciężania.

Elzenbergowskie pojęcie ascezy, zwłaszcza w ujęciu jej preferencyjnego charakteru, wyraża dualistyczny charakter istoty ludzkiej. Człowiek jest istotą posiadającą pewne przyrodzone impulsy, które mają silny wpływ na jej sposób życia. Zarazem człowiek jest istotą, która może iść wbrew przyrodzonym skłonnościom, choć wymaga to od niej przemagania siebie samego. Elzenbergowskie ujęcie preferencyjności ascezy wyraża aksjologiczną asymetrię między względnie słabszą sferą duchową a silniejszą odeń sferą biologiczną. To, co duchowe, jest więc więcej warte od tego, co biologiczne oraz powinno być preferowane nad tym, co biologiczne⁴⁸. Preferencyjny charakter ascezy pozwala zrozumieć istotę ludzką w kontekście pesymizmu antropologicznego.

4.2.10. Forma ascezy

Asceza może przybierać postać bardziej pozytywną, gdzie akcentowany jest raczej cel ascezy niż jej przedmiot. Niemniej każda asceza, zgodnie z definicją, stanowi przewyciężanie skłonności ogólnoludzkich, dlatego w ogólności dominują w niej rysy negatywne⁴⁹. Niezależnie od tego, czy konkretna praktyka jest raczej dążeniem do osiągnięcia jakiegoś dobra, czy raczej dążeniem do uniknięcia jakiegoś zła, o jej ascetyczności decyduje przede wszystkim okoliczność, że stanowi przewyciężenie natury ludzkiej. Stąd wyrzeczenie stanowi paradygmatyczną postać ascezy.

Elzenberg odróżniał dwa rodzaje wyrzeczeń. Wyrzeczenie wewnętrzne zmienia stan naszej psychiki, zaś wyrzeczenie zewnętrzne zmienia stan rzeczy w świecie „na zewnątrz” umysłu. Wyrzeczenie czysto wewnętrzne polega na samym wykorzenieniu pożądania wobec

⁴⁸ Wątek powinności chcenia dotyczy tzw. „aksjomatu Elzenberga”: „Najpierwszy bowiem, najnaturalniejszy i bezpośredni związek między wartością a chceniem jest takiego oto rodzaju. Jeśli – jak to od podanej tu koncepcji wartości jest nieodłączne – prawdą jest, że jakieś przedmioty »powinny być takie a takie«, to prawdą jest również (twierdzenie to ma dla aksjologii charakter aksjomatyczny i jest podstawą jej roli normatywnej), że istota zdolna to zdanie zrozumieć powinna – o ile jest obdarzona wolą – chcieć żeby one były takie a takie. Przedmiot wartościowy jest to więc nie tylko przedmiot »taki, jaki powinien być«, ale zawsze również przedmiot »taki, jaki istota rozumna i obdarzona wolą powinna chcieć, żeby był« – tylko że ta druga cecha, jako pochodna, przy definiowaniu wartości nie potrzebuje być podawana” – i d e m, *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*, [w:] i d e m, *Pisma estetyczne*, Lublin 1999, s. 19. Aksjomat Elzenberga był przedmiotem krytycznej analizy Wolniewicz (B. Wolniewicz, *Aksjomat Elzenberga*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” nr 4 (104), 2017, s. 277-288) oraz Bartłomieja Skowrona (referat pt. *Wola drugiego rzędu i osłabienie najpierwszego związku między wartością a chceniem* wygłoszony 16 IX 2017 r. w Karpaczu na konferencji pt. *Człowiek i wartość. W 130 rocznicę urodzin i 50 rocznicę śmierci Henryka Elzenberga*).

⁴⁹ Negatywnego charakteru ascezy jako takiej nie należy utożsamiać z aksjologiczną charakterystyką ascezy, ponieważ wartość realizowana przez ascezę może być pozytywna *par excellence*.

rzeczy, a wyrzeczenie czysto zewnętrzne – na samym zaprzestaniu dążenia do danej rzeczy, zaprzestaniu posiadania danej rzeczy lub na zniweczeniu realnych szans jej posiadania.

Polski filozof pisał, że każdy, kogo interesują względy czysto formalne, może mówić o dwóch różnych etykach wyrzeczenia (wewnętrznego i zewnętrznego). I rzeczywiście, można nakazać tylko wyrzeczenia jednego rodzaju, chociaż

[...] na ogół, kto nakazuje wyrzeczenie zewnętrzne, ten tym samym nakazuje pośrednio także wewnętrzne, i na odwrót. Powiadam „na ogół”, gdyż nie ma tu konieczności, nawet praktycznej. Każde z wyrzeczeń może, nie tylko teoretycznie, ale i w praktyce, zachodzić bez przymieszki drugiego. Mogę się dobrowolnie wyzbyć przedmiotu, którego nie przestaję pożądać; iść do klasztoru, nie przestając pragnąć uciech światowych, dać się zabić, pragnąc żyć jeszcze, nie zapalić papierosa, chociaż mam na niego ochotę; to będzie wyrzeczenie czysto zewnętrzne. I na odwrót: mogę przestać pożądać, nie przestając dążyć, przestać być przywiązanym, nie przestając posiadać. A więc: zobojętnieć na papierosy, a jednak w towarzystwie zapalić; na bogactwa, a jednak ich nie rozdać ubogim; na życie, a jednak na wojnie czy w pojedynku go bronić; – będzie to wyrzeczenie czysto wewnętrzne. Frapujące jego fragmenty dał Seneka w *De vita beata*. Stąd jest zupełną możliwością logiczną nakazać jedno wyrzeczenie, bez drugiego: co więcej, jedno może być nakazane, a drugie wprost zakazane – i wypadki takie zdarzają się faktycznie⁵⁰.

Oba rodzaje etyki wyrzeczenia *de facto* stanowią jedność z kilku powodów. Nakazywanie tylko jednego rodzaju wyrzeczenia jest w etyce względnie rzadkie, a racje za obydwojema rodzajami wyrzeczenia często są wspólne. Najważniejszy powód jest następujący: „bezpośredni nakaz jednego wyrzeczenia pociąga za sobą pośredni nakaz drugiego; to zaś dzieje się dlatego, że każde z wyrzeczeń, o ile występuje osobno, przedstawia pewne strony ujemne, dające się usunąć przez dokonanie wyrzeczenia drugiego”⁵¹.

Wyrzeczenie czysto zewnętrzne domaga się wyrzeczenia wewnętrznego, po pierwsze, dlatego że gdy człowiek przestaje posiadać pewną rzecz lub przestaje dążyć do niej, ale nie przestaje jej pożądać, to taka sytuacja może stanowić udrękę i źródło cierpień. Drugi powód jest taki: człowiekowi, który nadal pożąda rzeczy, której się wyzbył, grozi „popadnięcie w dawny stan rzeczy, ponieważ nie wykorzenione pożądanie może łatwo przejść w ponowne dążenie, co już, samo przez się, jest końcem wyrzeczenia zewnętrznego; ponadto zaś dążenie może być uwieńczone skutkiem, czyli doprowadzić do posiadania”⁵². Należy zwrócić uwagę, że wyzbycie się dążenia lub wyzbycie się posiadania pożądanej rzeczy w ogóle nie może być urzeczywistnione, jeżeli chociaż przez moment żądza wobec danej rzeczy nie została opanowana. To znaczy, że jakiegokolwiek wyrzeczenie zewnętrzne bez co najmniej chwilowego wyrzeczenia wewnętrznego jest niemożliwe, ale t r w a n i e w wyrzeczeniu czysto zewnętrznym p o chwilowym opanowaniu żądy jest możliwe.

⁵⁰ H. Elzenberg, *Etyka wyrzeczenia. Czym jest...*, s. 7-8.

⁵¹ *Ibidem*, s. 8.

⁵² *Ibidem*.

Wyrzeczenie czysto wewnętrzne domaga się wyrzeczenia zewnętrznego. Pierwszy powód jest taki, że człowiek może wyrzec się pożądania danej rzeczy, ale jeśli stale obcuje z tą rzeczą (przez rzeczywiste posiadanie jej lub przez obcowanie z nią w wyobraźni), to pożądanie może odrodzić się i zniweczyć wyrzeczenie wewnętrzne. Drugi powód dotyczy sytuacji, w której jest wyrzeczenie wewnętrzne bez zewnętrznego, i powstaje wątpliwość (zarówno dla wyrzekającego się, jak i dla osób postronnych), czy faktycznie doszło do wykorzenienia pożądania.

Kto więc dokonywa tylko wyrzeczenia wewnętrznego, a odnośnych przedmiotów się wyzbywa, naraża się na zarzut obłudy, i może się o nią sam podejrzewać. Wyrzeczenie tedy zewnętrzne ma służyć za potwierdzenie i dowód, że wyrzeczenie wewnętrzne zostało dokonane. Dowodem, ściśle rzecz biorąc, nie będzie ono nigdy, ponieważ, jakśmy stwierdzili, wyrzeczenie zewnętrzne może istnieć bez wewnętrznego. Ale ogół, który w swoim zarzucie obłudy wychodzi z mylnego w swej powszechności założenia, że „kto zatrzymuje, ten pożąda”, tutaj wychodzi z równie mylnego, że „kto pożąda, ten zatrzymuje”, a więc „kto nie zatrzymuje, ten nie pożąda” – i sami wyrzekający się ulegają z niezmierną siłą sugestii tych fałszywych założeń. Toteż racja ta, logicznie równa zeru, w praktyce odgrywa rolę olbrzymią. Ponadto można nadmienić, że wyrzeczenie zewnętrzne, nie stanowiąc dowodu wyrzeczenia wewnętrznego, stanowi jednak dla samego wyrzekającego się cenny eksperyment kontrolny: bo jeżeli pożądanie jest zniweczone naprawdę, to wyzbycie się rzeczy powinno być łatwe i bezbolesne; jeżeli nie, bolesne i trudne. I ta racja jest realna, nie oparta na żadnym złudzeniu⁵³.

Drugi powód jest doniosły, gdyż wiąże się z autopedagogiczną rolą ascezy.

Konkretny bowiem czyn zestawia konkretne wspomnienie i przykład, do którego wyobraźnia z łatwością i lubością wraca, tak, że mam na nim wzór i pocieszenie a całą przyszłość i wszystkie chwile zachwiania. Sam natomiast wewnętrzny akt opanowania żądy, jako coś nadzwyczaj nieuchwytnego, oparcia takiego nie daje, choćbyśmy dlań stworzyli wyraz lub symbol wewnętrzny w postaci zapiski, modlitwy, pielgrzymki, dobrego uczynku, *ex voto* itp.: to wszystko nie dorówna prostemu, męskiemu, choćby jednorazowemu czynowi⁵⁴.

Asceza ma charakter pedagogiczny przede wszystkim ze względu na pracę nad sobą i na kształtowanie samego siebie. Pedagogiczny wymiar ascezy w drugiej kolejności polega na wychowawczym wpływie na bliźnich. Konsekwentna asceza niekiedy stanowi wzór postępowania, a niekonsekwentna – może gorszyć, co jest ważne z uwagi na wspólnotowy i paideutyczny charakter kultury według Elzenberga.

⁵³ *Ibidem*, s. 9.

⁵⁴ *Idem*, *Etyka wyrzeczenia...*, s. 161-162.

4.2.11. Motyw ascezy

Elzenberg wyróżniał dwa pojęcia motywu: motyw jako to, co powoduje, że się czegoś pragnie oraz motyw jako to, co jest przyczyną, że jakiś czyn zostaje dokonany. Najsilniejszą pobudką skłaniającą człowieka do działania jest motywacja pozaaksjologiczna, a motywy aksjologiczne są odcień słabsze. Ponieważ asceza jako taka ma charakter perfekcjonistyczny, motywy skłaniające do ascezy są zasadniczo słabsze od motywów pozaaksjologicznych.

Właściwie nie wątpię, że w sprawach aksjologicznych mam słuszność, że słuszny jest ten perfekcjonizm, który – nie bez nawiązania do licznych rasowych myślicieli – wyznaję, i że te aksjologiczne terminy („dobro”, „piękno” itp.) rzeczywiście na coś wskazują i nie dadzą się wyrugować, jak by tego chcieli naturaliści (dziś, jak czytam, także i inni, od naturalizmu dalecy). Ale są chwile, kiedy mi się wydaje, że to właśnie ten perfekcjonizm skazuje człowieka na słabość: bo, ukazując cel, jednocześnie odbiera co silniejsze motywy dążenia (te hedonistyczne, utylitarne). No i to uwikłanie w sprzeczności między zbyt ambitnym programem a faktyczną realizacją, gdzieś aż do granic, gdzie się zaczyna obłuda – grzech, od którego „nierasowi” tak wspaniale są wolni⁵⁵.

Motywacja związana z wartością perfekcyjną to motywacja etyczna. Twierdzenie, że z motywem etycznym mamy do czynienia tylko wtedy, gdy realizujemy pewne działania w y ł ą c z n i e dlatego, że jest ono dobre lub nakazane przez obowiązek, jest problematyczne, ponieważ

[...] wtedy – w myśl psychologów – n i g d y by nie było motywacji etycznej. Przez „motywację etyczną” musimy więc rozumieć coś skromniejszego. Wystarczy chyba, że motywem było jakieś uczucie (dążenie) takie, iż ono – w swej swoistej odrębności – nie mogłoby w podmiocie powstać, gdyby podmiot nie znał i nie uznawał dobra czy obowiązku. [...] Motyw uczuciowy musiałby sam być przyczynowo związany – jako skutek – z owym знaniem i uznaniem⁵⁶.

Według Elzenberga każda motywacja posiada w mniejszym lub większym stopniu charakter pozaaksjologiczny (anaksjologiczny), przy czym istnieją przypadki motywacji całkowicie pozaaksjologicznej. Toruński filozof odróżnił dwa rodzaje motywacji związanej z wartością. Pierwszy z nich to: „Motywacja, która s a m a, w naturze swej, jest »etyczna« (czy aksjologiczna). Jej postacią idealną byłoby: postępuję tak a tak, b o to postępowanie realizuje wartość, a nie powodowany żadnym innym motywem”⁵⁷. Jest rzeczą wątpliwą, czy motywacja etyczna w czystej postaci rzeczywiście ma miejsce. Drugi rodzaj motywacji to: „Motywacja u b o c z n a (nieaksjologiczna) czynów realizujących wartości. A więc to coś, co sprawia, że jednak c h c e m y realizować wartość i staramy się

⁵⁵ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 261 (22 IX 1937 r.).

⁵⁶ Idem, *Motywacja etyczna (wartość w religii i kulturze)*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 363.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 367.

ją realizować; chociażby motywacja czysto aksjologiczna była nam niedostępna⁵⁸. Ten rodzaj motywacji etycznej jest realny, a jego występowanie nie stanowi kontrowersji. W niniejszej rozprawie termin „motywacja etyczna” oznacza motywację etyczną w drugim znaczeniu.

Fundamentem wszelkiej motywacji aksjologicznej jest aksjologiczna sensowność przedmiotów wartościowych. „Niezależnie od wszelkich innych motywów, czyn »zasługiwały« na podjęcie tylko w świecie sensownym, o ile sam [jest – dop. A. P.] sensowny”⁵⁹. Poczucie sensowności jest koniecznym czynnikiem motywacyjnym wszelkiego zachowania, ale samej sensowności nie można sprowadzić do funkcji motywowania. Przedmiot wartościowy może istnieć, nie motywując nikogo do działania, a istnienie danego przedmiotu byłoby sensowne także wtedy, gdyby na świecie nie było nikogo, kto mógłby być zmotywowany. „Sens jest cechą odrębną, swoistą, która nie polega na zdolności motywowania, ale stanowi p o d s t a w ę siły motywacyjnej, jej źródło”⁶⁰.

Głównym motywem aksjologicznym jest miłość⁶¹. „Kochać jaką istotę, jest to albo czcić jej doskonałość, albo pragnąć jej doskonałości”⁶². Należy zastrzec, że powyższe określenie miłości nie stanowi ogólnej definicji miłości, gdyż nie odpowiada Elzenbergowskiemu dociekaniom antropologicznym o „magnetyzm płciowy” między kobietą a mężczyzną. Dlatego należy zawęzić treść owej definicji wyłącznie do kontekstu aksjologicznego.

Miłością można darzyć tylko „wartość konkretną”, tzn. ten oto poszczególny przedmiot wartościowy (*resp.* przedmioty) lub tę oto określoną cechę wartościotwórczą. Nie można, ściśle rzecz ujmując, „kochać wartości”, gdzie „wartość” jest rozumiana w sposób ogólny i abstrakcyjny. „Samego p o j ę c i a wartości (czyli t r e ś c i tego pojęcia) się nie kontempluje. Kontemplując, doznajemy miłości: miłości tego, co kontemplujemy, tego oto przedmiotu, tej oto jego cechy. A równolegle z miłością rodzi się z kontemplacji świadomość: to jest piękne”⁶³. Wynika stąd, iż nie można kochać jakiegoś przedmiotu wartościowego jako dobrego. Zgodnie z tezą o subiektywnej różnicy między pięknem a dobrem, przedmiot wartościowy jest dany jako piękny, gdy go kontemplujemy lub kontemplacyjnie przeżywamy, a przedmiot wartościowy jest dany jako dobry, gdy jest dany jako przedmiot, który jest „taki, jaki istota rozumna i obdarzona wolą powinna chcieć, żeby był”⁶⁴. Jeśli przedmiot wartościowy jest ujmowany jako dobry, to jest ujmowany

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Idem*, *Aksjologiczne pojęcie sensu...*, s. 189.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 189-190.

⁶¹ Związki miłości z motywacją i estetyką były rozważane w: A. Płoszczyńiec, *Przeżycie wartości estetycznej według Henryka Elzenberga*, [w:] R. Konik (red.), *Estetyka. Między analizą a krytyką*, Wrocław 2016, s. 87-96.

⁶² H. Elzenberg, *Miłość*, [w:] *idem*, *Pisma etyczne...*, s. 288.

⁶³ *Idem*, *Motywacja etyczna...*, s. 368. Zob. także: *idem*, *Kłopot z istnieniem...*, s. 423 (5 VI 1955 r.): „»Cośmy pobrali w kontemplacji, to wydajemy w miłości« (Eckhart)”.

⁶⁴ *Idem*, *O różnicy...*, s. 19.

w jakiejś relacji praktycznej, jako cel dla woli „i ta relacja nie ma w sobie nic, co by mogło pobudzić miłość. Przeciwnie, ona dopiero może się zrodzić na tle miłości. Ujęcie wartości jako dobra musi następować p o ukochaniu wartości”⁶⁵.

Należy podkreślić, że poszczególne typy motywacji etycznych różnią się siłą. Niechęć wobec zła jest *ceteris paribus* silniejszym motywem niż miłość do dobra. Niechęć do popełnienia konkretnego uczynku jest motywem zupełnie wystarczającym, aby wstrzymać się od niego (co jest istotne z uwagi na negatywny charakter ascezy i wyrzeczenia). Ale miłość do dobra nie może stanowić wystarczającego motywu, aby urzeczywistnić jakiś konkretny czyn.

Miłość bowiem dobra jako takiego rodzi dążenie do wszystkich, jakże różnorodnych form dobra, i tym samym dostarcza impulsów do wszystkich dobrych czynów możliwych; [...] k t ó r ą jednak postać dobra i który, w danej sytuacji i czasie, konkretny czyn wybrać dla siebie, tego miłość dobra już nie mówi. Zachodzi więc potrzeba zarówno dodatkowej r a c j i, która by mi kazała wypowiedzieć się za jednym z możliwych i nasuwających mi się czynów, jak m o t y - w u, który by mi dostarczył impulsu do jego spełnienia; racji, która już nie na tym by polegała, że czyn po prostu jest „dobry”, i motywu, który od miłości dobra będzie się różnił⁶⁶.

Ta okoliczność zdaje się tłumaczyć, czemu asceza jako taka ma negatywny charakter, ponieważ ascetyczne wstrzymywanie się od pewnych czynów nie wymaga na ogół dodatkowych motywów, w odróżnieniu od dążeń bardziej pozytywnych (tj. dążenia d o jakiegoś dobra).

Elzenberg wskazywał również nagrodę jako na motyw realizowania wartości w kulturze oraz szczęście jako na motyw realizowania wartości w religii. Są one rozważane w podrozdziale 6.3.2. W tym miejscu należy zaznaczyć, że pierwszy motyw realizowania wartości jest bliższy ascezie z uwagi na kulturotwórczą funkcję ascezy, chociaż nie oznacza to, że asceza nie może być motywowana religijnie. Wydaje się to paradoksalne, ponieważ na gruncie ascetyzmu często postuluje się bezinteresowność i nierobienie czegoś „dla nagrody” (jak w *Bhagawadgicie*). Jest to jednak tylko paradoks, sprzeczność pozorna, a nie sprzeczność w sensie ścisłym. Wrażenie paradoksalności wynika stąd, że asceza motywowana g ł ó w n i e w sposób pozaakcyjologiczny przestaje być ascezą. Elzenbergowska definicja ascezy wyklucza możliwość, aby asceza nie kierowała się motywami etycznymi. Poszczególne praktyki ascetyczne mogą však różnić się stopniem czystości motywacji etycznej. Elzenberg twierdził, że sam fakt posiadania względnie skutecznej motywacji etycznej stanowi pewien stopień przewyższenia natury ludzkiej. Jeżeli człowiek potrafi uczynić coś przede wszystkim dlatego, że jest to dobre lub nakazane przez obowiązek (choćby nie był to jedyny motyw nim kierujący), to sam ten fakt świadczy o tym, że jego działania nie są zdominowane przez przyrodzony biocentryzm. O j u ż o s i ą g n i ę t y m

⁶⁵ Idem, *Motywacja etyczna...*, s. 368.

⁶⁶ Idem, *Brutus czyli przekleństwo cnoty*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 68.

szczeblu przewyciężenia natury ludzkiej świadczy stopień czystości motywów etycznych danego człowieka, stopień efektywności, który przysługuje motywom etycznym posiadanym przez danego człowieka, stopień łatwości kierowania się motywami etycznymi oraz częstotliwość, z jaką człowiek rzeczywiście kieruje się motywami etycznymi.

Zgodnie z koncepcją Elzenberga dążenie do rzeczy skądinąd pożądanej może mieć charakter ascetyczny. Człowiek jest istotą, która może kierować się ku temu, czego pożąda i zarazem nie dla tego, że pożąda. Dążenie do rzeczy skądinąd pożądanej może być działaniem ascetycznym, ale tylko pod warunkiem opanowania żądz i pod warunkiem, że motywacja aksjologiczna odgrywa główną rolę, czego manifestacją jest to, że człowiek kieruje się wolą, a nie żądzą. Przez ascetyczne ukształtowanie człowiek może robić to, co chce, a nie to, co mu się chce. Motywacja aksjologiczna nie stanowi pierwotnej pobudki działania, a jej rozwinięcie wymaga ćwiczeń, czyli *askezis*. Możliwości motywacyjne ascezy są wszak ograniczone. Elzenberg twierdził, że naturalny wewnętrzny motor walki stanowi namiętność. Osoby pozbawione namiętności, skrajnie refleksyjne, nieżywiłowe, są pozbawione owej siły motywacyjnej, co może przynieść ich działaniom klęskę, gdyż motywacja etyczna nie jest równie skuteczna co namiętność. Alegorię owej prawdy stanowią losy szekspirowskiego Brutusa. „Cnota nie spowodowała klęski Brutusa, ale, wezwana na pomoc, by zaradzić defektowi natury, nie zdołała tej klęski odwrócić”⁶⁷.

4.2.12. Racje ascezy

Elzenberg szczególną uwagę poświęcał kwestii aksjologicznego uzasadnienia ascezy. Najważniejsze rozważania na ten temat znajdują się w *Etyce wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana?* Praca ta jest poświęcona racjom wyrzeczenia, a nie racjom ascezy. Niemniej stanowi źródło rekonstrukcji Elzenbergowskiej refleksji nad racjami ascezy w ogóle, ponieważ asceza często przybiera postać wyrzeczenia. Zgodnie z pierwszym dodatkowym warunkiem definicyjnym ascezy, pomijane będą odmiany racji, które odwołują się do wartości w znaczeniu utylitarnym, ponieważ wyrzeczenie się, np. wszelkiej żądz dla przyjemności płynącej ze spokoju duszy, nie jest ascezą w myśl analizy przeprowadzonej w rękopisie *O ascetycznym podłożu wszelkiej kultury* z 1937 r.

Autor *Etyki wyrzeczenia. Czym jest...* pisał: „chodzi mi wyrażnie o racje logiczne, a nie o psychologiczne pobudki. Owe pobudki mogą, ale nie muszą, być w swej treści identyczne z racjami, to znaczy, że to, co w uzasadnieniu logicznym jest ocenione dodatnio albo ujemnie, może, ale nie musi, być tą samą rzeczą, którą poprzez akt wyrzeczenia faktycznie pragnę osiągnąć, albo której pragnę uniknąć”⁶⁸. Każdy sąd orzekający powinność czynu opiera się na sądzie o wartości. Jeśli wyrzeczenie powinno być zrealizowane,

⁶⁷ *Ibidem*, s. 67.

⁶⁸ *Idem, Etyka wyrzeczenia. Czym jest...*, s. 10.

to racją nakazu wyrzeczenia jest sąd wartościujący o treści: „wyrzeczenie jest dobre” = „wyrzeczenie jest dodatnio wartościowe”. Elzenberg zaznaczał, że „biorąc rzecz zupełnie ściśle, racją najbliższą nakazu wyrzeczenia może być zawsze tylko ten jeden sąd. Racji tych możemy jednak uzyskać kilka, jeżeli jako rację najbliższą potraktujemy rację tego właśnie sądu”⁶⁹.

Wyrzeczenie może być uzasadnione jako wartościowe pozytywnie lub negatywnie. „Mówię, że A jest dobre pozytywnie, jeżeli jest albo dodatnią wartością ostateczną, albo taką wartością pochodną, której racją jest dodatnia wartość ostateczna jakiegoś *nie-A*. – Dobro negatywne jest zawsze tylko wartością pochodną, mianowicie taką, która ma swoją rację w ujemnej wartości ostatecznej jakiejś innej rzeczy”⁷⁰. Należy zauważyć, że w *Etyce wyrzeczenia. Czym jest...* przyjmuje się pojęcie ujemnej wartości ostatecznej, natomiast w *Wartości ujemnej* datowanej na 1939 r. stwierdzono, że wartość ujemna jest wyłącznie pochodna. Jeżeli brać późniejsze ustalenia za obowiązujące dla danego myśliciela, należałoby odrzucić pojęcia dobra pozytywnego i negatywnego. Niemniej pojęcia dobra pozytywnego i negatywnego są użyteczne do rekonstrukcji Elzenbergowskiej koncepcji racji ascezy, ponieważ myśliciel pisał, że „przy wymienianiu racji możliwych, o wyliczenie wyczerpujące chodziło mi tylko w stosunku do racji najbliższych (*r a c z e j: p o t r a k t o w a n y c h* jako najbliższe), że natomiast nie miałem zamiaru uwzględniać wszystkich powikłań i rozgałęzień, do których dochodzimy, gdy, podawszy rację najbliższą, z kolei zapytamy o rację tej racji”⁷¹. Wydaje się, że nawet jeśli zgodnie z ustaleniami *Wartości ujemnej* wszelka wartość ujemna ma charakter pochodny, ponieważ o s t a t e c z n a racja jej wartości tkwi w jakiejś wartości dodatniej, nie stoi to w sprzeczności z możliwością t r a k t o w a n i a pewnych racji j a k o n a j b l i ż s z y c h, te zaś mogą być ujmowane za pomocą pojęć dobra pozytywnego i negatywnego. Dla przykładu, w myśl treści *Etyki wyrzeczenia. Czym jest...*, racją n a j b l i ż s z ą sądowi „pożądanie zaszczytów jest złe” może być sąd „dążenie do zaszczytów jest złe”, nawet jeśli, zgodnie z *Wartością ujemną*, wszelkie zło z konieczności posiada koniec końców charakter pochodny⁷².

Wyrzeczenie może być wartościowe pozytywnie: jako dodatnio i ostatecznie wartościowe lub dodatnio i pochodnie wartościowe. Oprócz tego wyrzeczenie „jest aktem mającym bardzo poważne skutki negatywne: usuwa ono pewne rzeczy z istnienia albo ich do istnienia nie dopuszcza”⁷³. W przypadku wyrzeczenia wewnętrznego zostaje usunięte pożądanie pewnej rzeczy lub rodzaju rzeczy, a w przypadku wyrzeczenia zewnętrznego – posiadanie pewnych rzeczy lub dążenie do określonych rzeczy. Biorąc pod uwagę okoliczność, że najbliższą racją ujemnej oceny pożądania pewnego przedmiotu, dążenia do niego

⁶⁹ *Ibidem*, s. 10-11.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 11, przyp. 5.

⁷¹ *Ibidem*, s. 10. Roz. A. P.

⁷² Zasadność odwoływania się do pojęć wartości pozytywnej i negatywnej w filozofii Elzenberga w ramach niniejszej rozprawy jest zawężona wyłącznie do tego paragrafu.

⁷³ *Ibidem*, s. 11.

lub posiadania go bywa ujemna wartość samego przedmiotu, należy dodać kolejną rację negatywną. W takim razie można przedstawić pięć rodzajów racji za wyrzeczeniem: cztery, w których rację stanowi sąd ujemny („przedmiot jest zły”, „posiadanie jest złe”, „dążenie jest złe”, „pożądanie jest złe”) oraz jedną, której rację stanowi sąd dodatnio wartościowy („wyrzeczenie jest dobre (pozytywnie)”⁷⁴). Sądy ujemne znajdują w porządku, który unaocznia, że każdy z nich może opierać się na co najmniej jednym sądzie poprzedzającym. Przykładowo pożądanie danego przedmiotu może być złe, ponieważ dążenie do niego jest złe albo że dążenie do czegoś jest złe, ponieważ posiadanie tego czegoś jest złe lub sama rzecz pożądana jest zła.

Ujemny charakter przedmiotu sprawia, że „nakazane jest wyrzeczenie zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne”⁷⁵. Jeśli przedmiot jest zły w ogóle, złe jest również posiadanie go, dążenie do niego oraz pożądanie go. Nakaz wyrzeczenia, opierający się na ujemnej wartości samego przedmiotu, często pojawia się w etykach, które głoszą marność rzeczy tego świata i w których nakaz wyrzeczenia jest powszechny. Jeśli „wszystkie rzeczy ziemskie są złe” bądź „wszystkie przedmioty są złe”, wynika stąd, że „wszystkich przedmiotów należy się wyrzekać”⁷⁶. Taki nakaz bywa faktycznie realizowany, lecz z niemałymi trudnościami, ponieważ jeśli wszystkie przedmioty są złe, to złe również jest życie, więc należy się wyrzec życia, co nadaje etyce zupełnego wyrzeczenia charakteru autodestrukcyjnego.

Jest możliwe, że przedmiot jest dobry lub obojętny, lecz jego posiadanie złe. Posiadanie rzeczy dobrych niekiedy bywa złe z uwagi na pewne okoliczności:

Przypuśćmy mianowicie, że przedmiot *A* jest mniej dobry niż przedmiot *B*, i że posiadanie *A* wyklucza posiadanie *B* i na odwrót. Przypuśćmy dalej, że między *A* i *B* „muszę wybierać”, to znaczy, że w pewnej określonej chwili mam możliwość wejścia w posiadanie albo *A*, albo *B*, ale nie obu jednocześnie. Wybieram *A*. Ponieważ równie dobrze mogłem wybrać *B*, przeto wchodząc w posiadanie *A*, „pozbawiam się” *B*, „tracę” *B*. Mój akt wyboru tedy wprowadził mnie co prawda w posiadanie pewnej wartości dodatniej *v*, ale pozbawiając mnie *B*, pozbawił mnie wartości większej (*v*+*n*), czyli że straciłem więcej, niż zyskałem, i akt wejścia w posiadanie przedmiotu *A* okazuje się czynem złym, nie jako taki, ale dzięki nieodłącznym od niego okolicznościom. Jeżeli teraz, posiadając już *A*, mam [w – dop. A. P.] każdej chwili możliwość wyboru (teraz już w formie zamiany) i z możliwości tej nie korzystam, trwając w posiadaniu rzeczy mniej dobrej, a w pozbawieniu lepszej, to to posiadanie trwające nadal jest rzeczą złą w tym samym stopniu co pierwsze wejście w posiadanie. W takim to sensie można powiedzieć, że posiadanie jest złe⁷⁷.

⁷⁴ Na jedenastej stronie *Pism etycznych* jest błąd. Są wymienione tylko trzy sądy ujemne stanowiące rację wyrzeczenia. Nie został wymieniony sąd „dążenie jest złe”, a na jego miejscu znajduje się sąd „pożądanie jest złe”. Por. idem, *Wartość i człowiek, Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 2005.

⁷⁵ Idem, *Etyka wyrzeczenia. Czym jest...*, s. 12.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 13.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 14.

Wyrzeczenie się posiadania jest zawsze wyrzeczeniem zewnętrznym. Wyzbywanie się posiadania jest względnie najpowszechniejszą postacią wyrzeczenia, ponieważ decyzje, w których należy wybierać między wykluczającymi się alternatywami, stanowią codzienność. Niemniej nakaz „człowiek powinien się wyrzekać posiadania” nie jest ściśle uniwersalny, gdyż posiadanie pewnego przedmiotu lub grupy przedmiotów jest złe tylko z uwagi na jakiś inny przedmiot lub grupę przedmiotów o większej wartości. Jeśli należy wyrzekać się posiadania czegoś, to przyjmuje się, że jest co najmniej jeden przedmiot, którego posiadanie jest tak wielkim dobrem, że uzasadnia wyzbycie się posiadania innych rzeczy.

Konieczność wyboru między wykluczającymi się alternatywami miewa inną postać.

Może bowiem zająć ten wypadek, że posiadanie mniej dobrego *A* nie wyklucza posiadania lepszego *B*, ale że wyklucza je dążenie do *A*. Niech np. mniej dobrym *A* będzie majątek, a lepszym *B* – twórczość poetycka. Kto posiada majątek, może doskonale tworzyć, ale kto go nie posiada i, dążąc do niego, poświęca swój czas i energię, nie może: posiadanie majątku nie wyklucza twórczości poetyckiej, a dążenie do niego ją wyklucza⁷⁸.

W pewnych religiach nie samo posiadanie dóbr ziemskich jest złe, lecz dążenie do nich, gdyż owo dążenie jest na tyle absorbujące, że wyklucza dążenie do dóbr boskich. Wszelki nakaz wyzbycia się dążenia jest zawsze nakazem wyrzeczenia zewnętrznego. Nakaz wyzbycia się dążenia w sposób szczególny manifestuje się w ruchach o charakterze kwietystycznym, które głoszą, że każde dążenie jest ujemnie wartościowe: „można [...] bez absurdu wypowiedzieć twierdzenie, że każdy czyn – a więc i każde »dążenie« – ma jakieś niezamierzone skutki, które są złe, i że zło nie zamierzone często – albo zawsze – przewyższa dobro zamierzone”⁷⁹.

Pożądanie czegoś może być złe nawet wtedy, gdy przedmiot pożądania, jego posiadanie lub dążenie do niego jest dobre. „Złą rzeczą [...] jest pragnienie sławy, – ale nie dlatego, że s ł a w y, tylko dlatego, że p r a g n i e n i e”⁸⁰. Wyzbycie się pożądania jest *ex definitione* wyrzeczeniem wewnętrznym. Elzenberg podkreślał, że nakazy wyrzeczenia się żądz są wysoce zróżnicowane. Niekiedy wyrzeczenie się pożądania jest nakazane na mocy konieczności wyboru jednego z dwojga. „Według pewnej klasycznej w estetyce teorii, estetyczne korzystanie z przedmiotu pięknego możliwe jest tylko, o ile stłumimy pożądanie tego przedmiotu. Kto więc estetyczne korzystanie z przedmiotu ceni wyżej niż przedmiot sam, musi zniweczyć pożądanie”⁸¹. Możliwy jest jednak bezwarunkowy nakaz wyrzeczenia wewnętrznego, który konstytuowałby swoistą „etykę bezpożądliwości”. Etyka tego typu niekiedy opiera się na twierdzeniu, że pożądanie „jest z natury swej

⁷⁸ *Ibidem*, s. 16.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Idem*, Do etyki, [w:] MHE 2, k. 12 r. Filozof zaznaczał, że nie chodzi o wolę sławy, lecz o żądanie sławy. *Ibidem*, k. 12 v.

⁸¹ *Idem*, Etyka wyrzeczenia. Czym jest..., s. 17.

niestałe i, ponosząc nas w coraz to innych kierunkach, wprowadza w nasze życie wielkie zło: niejednorodność”⁸². Charakterystyczne dla omawianej racji wyrzeczenia są doktryny głoszące, że pożądania należy się wyzbyć, bo pożądanie jest tożsame z cierpieniem lub że pożądanie jest źródłem cierpienia. Twierdzenie, że pożądanie stanowi źródło cierpienia, na ogół bywa uzasadniane tezą o nieosiągalności przedmiotów pożądania (na przykład przez Epikteta) albo tezą, iż przedmioty pożądania są osiągalne, ale są utracalne. Ich utracalność polega na tym, że można stracić je łatwo lub na tym, że ich utrata jest nieunikniona, gdyż któregoś dnia umrzemy. Powszechny nakaz wyzbycia się żądz niesie duże niebezpieczeństwo, „ponieważ wraz z pożadaniami usuwa się wtedy z życia wszystkie naturalne pobudki działania”⁸³. Okoliczność ta sprawia, że zazwyczaj nakazywane jest nie wyzbycie się wszelkiego pożądania, lecz tylko pożądania „nadmiernego”, „bezmyślnego” czy „nierozumnego”.

Elzenberg twierdził, że etyka wyrzeczenia może mieć charakter pozytywny. Zazwyczaj przypisuje się wyrzeczeniu wartość dodatnią, ponieważ wyrzeczenie usuwa pewne zło lub mu zapobiega. Niemniej wyrzeczenie może być dobre także wtedy, gdy przedmiot, którego się wyrzekamy, jego posiadanie, dążenie do niego i pożądanie go są dobre, ale pod warunkiem, że samo wyrzeczenie jest lepsze niż to, czego się wyrzekamy. „Powszechność nakazu jest tutaj możliwa, ponieważ wyrzeczenie może być wartością najwyższą, ale nie jest konieczna, ponieważ mogą istnieć wartości wyższe niż wyrzeczenie”⁸⁴. Wyrzeczenie może być pozytywnie wartościowe na dwa sposoby: albo wyrzeczenie ma wartość ostateczną, albo wyrzeczenie jest dobre z racji czegoś innego, co posiada dodatnią wartość ostateczną.

Elzenberg rozważał kwestię, na czym polega cecha sprawiająca, że wyrzeczenie jest dobre samo w sobie. Pisał, że aby ująć wyrzeczenie jako coś ostatecznie wartościowego, należy ująć je jako pewną postać samoprzewyciężenia w ogóle.

Otóż samoprzewyciężenie często bywa uważane za wartość, i to ostateczną. W szczególności, jako jeden z największych możliwych wysiłków, zalecane bywa na gruncie etyki wysiłku, etyki, w pewnym szerokim znaczeniu, bohaterskiej; jest dobrem, jako jedna z najoczywistszych, najwyraźniejszych form postępowania bohaterskiego. Jeżeli się je uzna w dodatku za wartość ostateczną najwyższą, będzie to jedna więcej możliwa racja za wyrzeczeniem powszechnym, jedyna, jakąśmy spotkali, pozbawiona charakteru albo przynajmniej zabarwienia pesymistycznego. I może dlatego właśnie jest tą, która, szczerze na jaw wydobyta, najsilniej przemawia do widzów postronnych i największą stosunkowo do praktyków wyrzeczenia budzi sympatię⁸⁵.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 20.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 21.

Wyrzeczenie może mieć wartość pozytywną z racji dodatnio wartościowych skutków. Nie idzie tu o sytuacje polegające na konieczności wyboru. „Tu [...] takiego przymusu nie ma; nie ma żadnego A, którego posiadanie wykluczałoby posiadanie B i byłoby przeto »złe« [...] natomiast pomiędzy rzeczy mniej dobrych niż B trzeba się, dla osiągnięcia B, wyrzec którejkolwiek, nie żeby ona właśnie była przeszkodą, ale że środkiem do osiągnięcia B jest sam akt wyrzeczenia jako taki”⁸⁶. Do powyższego sposobu rozumowania za wyrzeczeniem odwołują się głównie stanowiska, które traktują wyrzeczenie jako narzędzie służące ćwiczeniom i kształtowaniu dyscypliny oraz stanowiska, w których wybór przedmiotu wyrzeczenia „uwarunkowany jest tylko względami celowości praktycznej”⁸⁷.

4.2.13. Wartość ascezy

Asceza stanowi jeden z kluczowych elementów Elzenbergowskiej filozoficznej refleksji nad człowiekiem głównie z uwagi na jej wartościowy charakter, co widać jasno w kontekście rozważań nad przewyżczeniem pesymizmu antropologicznego. Ogólnie sformułowane pytanie „Jaką wartość ma asceza na gruncie filozofii Elzenberga?” można rozumieć na kilka sposobów: 1) czy asceza w ogóle jest jakoś wartościowa, czy rozważana sama w sobie jest czymś (raczej) wartościowym, czy nie?; 2) czy asceza jest wartościowa w znaczeniu utylitarnym, czy perfekcyjnym?; 3) jakie modyfikacje wartości przysługują ascezie?; 4) czy asceza może być wartościowa tylko pochodnie, czy ostatecznie?

Ad 1. Zdaniem autora *Kłopotu z istnieniem ascezy* jako taka jest czymś wartościowym. Asceza ma z a s a d n i c z o wartościowy charakter, jakkolwiek poszczególne, konkretne akty ascetyczne i praktyki ascezy mogą być wartościowe ujemnie. Nakaz ascezy dla samej ascezy jest możliwy dlatego, że każda asceza jest samoprzewyżczeniem, które w wielu systemach etycznych stanowi wartość ostateczną, a nawet najwyższą. W takim razie celowa i systematyczna praktyka samoprzewyżczania, czyli asceza, ma jakąś wartość sama w sobie, choć nie każda realizacja ascezy jest równie wartościowa. Asceza stanowi warunek istnienia kultury, ale jest również jej częścią, bo kulturę *sensu stricto* stanowią wyłącznie rzeczy wartościowe perfekcyjnie. Warto też zauważyć, iż jeśli uznaje się twierdzenie, że duch jest *per se* więcej wart od materii, należy też uznać, że asceza jako taka jest czymś wartościowym, ponieważ asceza sama w sobie posiada duchowy charakter (oraz powiększa sferę duchową).

Ad 2. Asceza może mieć wartość perfekcyjną lub pochodną od perfekcyjnej. Asceza zwalcza ogólnoludzkie skłonności biocentryczne, stanowi zwycięstwo ducha nad materią, otwiera nas na świat wartości perfekcyjnych, ubogaca duchowo, stanowi wyraz pewnego heroizmu polegającego na przewyżczeniu instynktów i zwiększa wolność ludzką. Człowiek ascetycznie przewyżczający siebie samego jest taki, jaki powinien być, a jego życie jest sensowne. Właściwą dziedziną dla rozważania ascezy

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

jest aksjologia, nie biotechnika teoretyczna. Niemniej asceza może realizować pewne wartości w znaczeniu utylitarnym (np. dawać przyjemność temu, kto zasmakował w wyrzeczeniu, realizować potrzeby zdrowotne itp.), ale tylko w sposób uboczny i drugorzędny, ponieważ praktyka ascetyczna zorientowana głównie na realizację wartości w znaczeniu utylitarnym przestaje być ascezą.

Ad 3. Skoro asceza może być wartościowa perfekcyjnie, to na mocy tezy o obiektywnej tożsamości wartości estetycznej i etycznej, każda asceza, która jest wartościowa, jest zarazem piękna i dobra. To, czy wartość ascezy jest dana jako piękno, czy jako dobro, jest zależne od tego, czy podmiot ujmuje ascezę jako przedmiot kontemplacji, czy jako przedmiot woli motywowanej powinnością. W aksjologicznej refleksji Elzenberga nad ascezą dominuje kontekst etyczny, przede wszystkim z powodu kwestii przewycięzania pesymizmu. Niemniej filozof poruszał zarówno etyczne, jak i estetyczne aspekty ascezy. Wcześniej wielokrotnie omawiano etyczne aspekty ascezy, dlatego w tym akapicie poruszono kilka wątków estetyczno-ascetycznych. Akcentowanie estetycznych aspektów ascezy i wyrzeczenia jest charakterystyczne dla wczesnego etapu rozwoju filozofii Elzenberga, gdy jego ogólną postawę w filozofii wartości cechował estetyzm⁸⁸. Filozof w owym okresie wielokrotnie podkreślał piękno wyrzeczenia, które jest celem samym w sobie. Później natomiast, w związku z rozwijaniem koncepcji przewycięzania pesymizmu, w jego pismach dominowały etyczne wątki ascezy i wyrzeczenia. Estetyczne ujęcie wartości ascezy jednak całkiem nie zniknęło, a najwyraźniejszym tego przejawem jest tekst pt. *Estetyczne uroki ekspresji* z 1951 r., w którym filozof analizował rozmaite formy zadowolenia estetycznego, mającego źródło w zespoleniu elementów fizycznych i psychicznych. Niektóre z nich dotyczą np. „przepojenia” przedmiotu fizycznego duchem. Akt samoprzewycięzania ascetycznego manifestuje się właśnie w owym przepojeniu, a pewnego przepojenia duchem możemy się dopatrywać u osób, które osiągnęły wyżyny w ascezie. Właśnie w ascezie (choć nie tylko w niej) duch może stać się przedmiotem kontemplacji. „Otóż duch sam w sobie nie może być kontemplowany [...]”. Natomiast »wcielony« w przedmiot zmysłowy staje się podatny na kontemplację⁸⁹.

Ad 4. Asceza może być wartościowa zarówno ostatecznie, jak i pochodnie. Jeżeli asceza ma wartość perfekcyjną, tym samym ma wartość ostateczną i warto ją praktykować dla niej samej. Asceza miewa wartość pochodną od wartości perfekcyjnej, przede wszystkim jako środek realizacji lub osiągnięcia czegoś, co jest takie, jakie powinno być. Asceza jako przedmiot wartościowy perfekcyjnie stanowi część kultury, asceza jako warunek zaistnienia kultury jest natomiast wartościowa pochodnie. Asceza może mieć również wartość pochodną od wartości w znaczeniu utylitarnym, niejako „przy okazji” dążenia do realizacji pożądanego stanu rzeczy. Asceza nie może być wartościowa ostatecznie w znaczeniu utylitarnym (np. być pożądana dla niej samej), ponieważ jest to *ex definitione* wykluczone.

⁸⁸ Zob.: idem, *Walka moralistów z żądzą...*, k. 4 r.; idem, *Etyka wyrzeczenia...*, s. 174.

⁸⁹ Idem, *Estetyczne uroki ekspresji*, [w:] idem, *Pisma estetyczne...*, s. 224.

4.3. Antropologiczne warunki możliwości ascezy według Elzenberga

4.3.1. Pojęcie antropologicznych warunków możliwości ascezy

Człowiek powinien uprawiać ascezę, ale sądu o powinności jej praktykowania nie można przyjąć bez założenia, że człowiek może ją praktykować. To pozwala stawiać pytania odnośnie do przyjmowanych *explicite* lub *implicite* przez Elzenberga założeń dotyczących warunków możliwości ascezy. Antropologiczne warunki możliwości ascezy są w tej rozprawie definiowane jako zbiór cech specyficznych dla istoty ludzkiej, które sprawiają, że człowiek jako taki ma zasadniczą możliwość uprawiania ascezy. Metodyka najbliższych dziesięciu paragrafów polega na dociekaniu, przez analizę pojęciową, założeń dotyczących człowieka i jego natury, na podstawie których Elzenberg mógł przyjmować tezę o możliwości praktykowania ascezy przez istotę ludzką.

Przed analizą poszczególnych warunków należy poczynić dwa ogólne zastrzeżenia. Po pierwsze, z uwagi na historyczno-rekonstrukcyjny charakter niniejszej rozprawy, przedmiotem analizy nie są antropologiczne warunki możliwości ascezy jako takie, lecz warunki możliwości zakładane przez Elzenbergowską koncepcję ascezy. Materia prowadzonych poniżej rozważań jest ograniczona przez spuściznę autora *Wartości i człowieka* oraz nie pretenduje do przedmiotowej ważności. Przykładowo nie przesądza się, czy istnieje coś takiego jak intuicyjne poznanie wartości i czy rzeczywiście owo poznanie stanowi warunek umożliwiający spełnianie przez człowieka aktów ascetycznych – ogranicza się tu wyłącznie do stwierdzenia, że z pism Elzenberga wynika, że praktyka ascetyczna jest możliwa między innymi dzięki temu, że człowiek może poznawać wartości za pomocą intuicji. Po drugie, nie przesądza się, czy wymienione zostały wszystkie warunki możliwości, które zakłada Elzenbergowska koncepcja ascezy. Starano się wskazać warunki najważniejsze.

4.3.2. Istnienie natury ludzkiej

Według Elzenberga asceza polega na przewycięzaniu natury ludzkiej. Warunkiem zmiany czegoś jest realne istnienie tego czegoś. Wynika stąd, że istotny element Elzenbergowskiej koncepcji ascezy stanowi założenie istnienia natury ludzkiej⁹⁰. Jest znaczące, że autor *Wartości i człowieka* rozważał naturę ludzką głównie w kontekście praktycznym. Natura ludzka wprawdzie jest czymś, co można i powinno się poznawać, ale przede wszystkim jest czymś, co należy zmienić. „Metody naukowe nie są od tego, by

⁹⁰ Dziękuję Panu Profesorowi Ryszardowi Różanowskiemu z Uniwersytetu Wrocławskiego za zwrócenie uwagi na tę kwestię.

brać pod włos ludzką naturę. Natury ludzkiej, w ogóle, w taki sposób brać nie należy. Należy ją przekształcać, to inna sprawa⁹¹.

Na podstawie pism Elzenberga należy określić naturę ludzką jako zespół przyrodzonych i konstytutywnych cech istoty ludzkiej. Filozof ujmował naturę ludzką dynamicznie, dlatego najważniejszy element owej natury stanowią ogólnoludzkie skłonności. Przyrodzone dążności i predylekcje są tym, co w pierwszej kolejności stanowi naturę ludzką. Wskazuje na to okoliczność, że w pierwszym dodatkowym warunku definicyjnym ascezy w ineditach *O ascetycznym podłożu wszelkiej kultury* znajduje się fragment: „zwalczanie w sobie skłonności ogólnoludzkich (»ludzkiej natury«)”⁹².

Konspekt Elzenberga analizujący *Egzystencjalizm jest humanizmem* Jean-Paul Sartre’a presupponował istnienie natury ludzkiej. Jedną z poruszanych przez polskiego filozofa kwestii było zagadnienie „esencji”. Z rozumowania Sartre’a „wynika, że tylko artefakty mają esencję poprzedzającą istnienie i tylko człowiek (z istot znanych) może sobie nadać esencję *ex post*”⁹³. Analizując sposób używania przez francuskiego egzystencjalistę terminu „esencja”, toruński myśliciel dochodzi do wniosku, że „Sartre zdaje się operować trzema pojęciami esencji: 1) jako myśli o przedmiocie w umyśle twórcy; 2) jako treści pojęcia rzeczy; 3) jako »takości«. Gdy wykazał, że nie ma esencji w znaczeniu pierwszym, uważał, że wykazał to samo w znaczeniu drugim; a gdy o drugim, to i o trzecim”⁹⁴. Inne uwagi krytyczne na temat stosunku istnienia i esencji były następujące:

Istnienie przed esencją.

2) a) Jak może coś istnieć nie będąc takim czy innym?

b) Jak można o człowieku⁹⁵ powiedzieć „to jest człowiek”⁹⁶ [...], jeżeli nie ma on żadnej esencji⁹⁷, jest „niczym”. (i ten, kto mówi, nie ma pojęcia „człowiek”⁹⁸ [...].)

Nawet *materia prima* Aristotelesa ma jakąś esencję: jest absolutnie bierna, jest czystą możliwością.

A Bóg czy Absolut niektórych mistyków czy teologii negatywnych? Ten tylko dla naszego umysłu nie da się określić, ale esencję ma (i „niepojętość dla nas” należy do tej esencji).

[Chyba tylko „czysty byt”?]⁹⁹

⁹¹ Idem, *Pochwała żerowania*, [w:] idem, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 251, *Pisma* t. 1.

⁹² Idem, *O ascetycznym podłożu...*, k. 1 r.

⁹³ Idem, *L'existentialisme est un humanisme*, [w:] MHE 66, k. 2 v.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Nad wyrazem „człowieku” jest napisane ołówkiem: „czymś”.

⁹⁶ Nad wyrazem „człowiek” jest napisane ołówkiem: „to a to”.

⁹⁷ Nad wyrazem „esencji” jest napisane ołówkiem: „takości”.

⁹⁸ Nad wyrazem „człowiek” jest napisane ołówkiem: „tego czegoś”.

⁹⁹ Obok wyrazu „»czysty byt«?” jest napisane ołówkiem: „Ale on nie jest niebytem!”.

I jeszcze [...]: jeżeli człowiek, który jest „niczem” może „chcieć siebie wybrać”, to już nie jest „niczem” ani „nieokreślony”: bo już wiemy, że jest to istota zdolna chcieć i wybierać i chyba też pomyśleć o sobie „ja”¹⁰⁰.

Skoro człowiek nie jest „niczym”, zanim zacznie „nadawać sobie esencję”, to już jest j a k o ś określony z n a t u r y. Zatem z treści konspektu wynika, że natura ludzka istnieje.

4.3.3. Podmiotowość człowieka

Z pism Elzenberga wynika, że istota zdolna do systematycznego i celowego samoprzewyciężenia musi posiadać podmiotowość. Człowiek nie może realizować ascezy i nabywać wartości jako jej sprawca, jeżeli istota ludzka nie ma natury podmiotowej. Założenie podmiotowości człowieka wynika między innymi z Elzenbergowskiej koncepcji ducha. Człowiek ma ducha, a duch jest podmiotem. Ponadto asceza jest przewyciężaniem w s o b i e skłonności ogólnoludzkich, dlatego ascezę można realizować, o ile jest się pewnym „ja”. Założenie podmiotowości w kontekście antropologicznych warunków możliwości ascezy ma trzy ważne aspekty: tożsamość, substancjalność oraz bycie nosicielem wartości.

Asceza jest samoprzewyciężaniem, dlatego akt ascezy zakłada pewną cesurę między stanem przed samoprzewyciężaniem a stanem po samoprzewyciężaniu. Mimo zachodzącej zmiany człowiek musi zachować ontyczną tożsamość podmiotową. Inaczej nie można by było w ogóle stwierdzać, że „ten oto człowiek dokonał samoprzewyciężenia”, gdyż bez założenia o bytowej tożsamości nie byłoby jednego doskonalącego siebie podmiotu, lecz dwa różne podmioty: jeden, który jeszcze nie przewyciężył siebie samego, i drugi, który już przewyciężył siebie samego. Elzenberg podkreślał transformacyjny aspekt ascetycznego odwrócenia kierunku woli oraz porównywał owo odwrócenie do nawrócenia Szawła w drodze do Damaszku. Szaweł nawrócił się i stał się Pawłem, ale Paweł i Szaweł to ta sama osoba.

Wedle Elzenberga podmiot jest sam w sobie określony przedmiotowo oraz posiada jakiś byt w sobie samym, co pozwala twierdzić, że Elzenbergowska koncepcja podmiotu w pewnym znaczeniu ma charakter substancjalistyczny. Podmiot ma przeżyć, sam nie będąc ani przeżyciem, ani ich wiązką, ani „strumieniem przeżyć”. Podmiot ascezy jest podmiotem, który może realizować w sobie cechy wartościotwórcze i których to cech jest nosicielem.

Szczególnie ważny jest aspekt aksjologiczny. Według Elzenberga podmiot samoprzewyciężający się obcuje z wartościami i je realizuje. Asceza stanowi element procesu samodoskonalenia, które jest postulowane przez perfekcjonizm p o d m i o t o w y. Jeżeli samodoskonalenie polega na nabywaniu wartościotwórczych cech i ich rozwijaniu w sobie, to życie człowieka musi mieć podmiotową naturę, aby człowiek mógł stanowić źródło własnych działań, w wyniku których może realizować i posiadać określone cechy.

Elzenbergowska koncepcja ascezy zakłada, że człowiek jest podmiotem, ale z owej koncepcji wynika również, że asceza w pewnym znaczeniu „umacnia” podmiotowość

¹⁰⁰ Ibidem.

człowieka. Skoro asceza uduchawia człowieka, a duch jest natury podmiotowej, to człowiek staje się w większym stopniu bytem podmiotowym. Ponadto Elzenberg wielokrotnie zwracał uwagę, że człowiek żyjący instynktownie oraz targany żądzą i namiętnościami, traci jednolitość własnego „ja” oraz poczucie owej jednolitości. Wyrzekając się żądz i ograniczając wpływ instynktów, człowiek odzyskuje jednolitość własnego bytu podmiotowego. „Nie wiem, czy można żyć, bujnie albo i mniej bujnie, nie tworząc »zwartej całości«; ale to wiem, że jeżeli sam nie stanowią zamkniętego w sobie podmiotu, ocean światów może po mnie przepłynąć, a ja nic mieć z tego nie będę”¹⁰¹. Im bardziej „skonolidowana” podmiotowość człowieka, w tym większym stopniu może on kierować się własną wolą. W im większym stopniu jest poddany niewoli żądz, w tym większym stopniu jego dążenia charakteryzuje wyrażenie „chce mi się” zamiast „chcę”.

4.3.4. Indywidualizm ludzkie jako układ względnie izolowany

Elzenbergowska koncepcja ascezy presuponuje, że człowiek stanowi układ względnie izolowany. Wedle Ingardena układ jest względnie izolowany

[...] jeżeli jest tylko czasowo i pod pewnym względem „izolowany”, i to zawsze tylko do pewnej określonej granicy, albo lepiej: do pewnego określonego stopnia jest izolowany, natomiast pod innymi względami izolowany nie jest. „Izolowany” pod tym względem przez pewien czas jest pewien system, jeżeli pod tym względem ani nie podlega oddziaływaniom pochodzącym od otaczającego go świata, ani sam nie wywiera oddziaływań na świat zewnętrzny¹⁰².

Istota ludzka jako podmiot o mocy sprawczej stanowi układ względnie izolowany. Z jednej strony człowiek jako całość o charakterze biologiczno-duchowym posiada pewną autonomię wobec świata. Człowiek swoją myślą transcenduje świat oraz stanowi źródło swoich własnych działań. Człowiek jako istota duchowa posiada pewien zakres autonomii. Posiadając byt podmiotowy, zachowuje tożsamość w czasie.

Gdyby istota ludzka była systemem „wszechstronnie otwartym”, czyli systemem, który nie jest izolowany pod żadnym względem, to byt takiej istoty musiałby się „rozplątać” w całej rzeczywistości, a jej jednostkowość byłaby tylko pozorna. Jest to niezgodne z indywidualistycznym charakterem filozofii Elzenberga. W ramach jego antropologii filozoficznej człowiek jest istotą, która jest częścią świata, ale częścią o pewnej autonomii. Owa autonomia wyznacza zakres wolności człowieka, ale powinnością człowieka jest bronić owej autonomii, np. przed społeczeństwem, które chce narzucać jednostkom swoje normy. Asceza, którą od zwykłej dyscypliny moralnej odróżniają między innymi właśnie motywacje ponadspołeczne, strzeże i rozwija ludzką autonomię.

¹⁰¹ Idem, *O indywidualność w nauce*, [w:] idem, *Z filozofii kultury...*, s. 123.

¹⁰² R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, partie z j. niem. przeł. D. Gierulanka, t. III: *O strukturze przyczynowej realnego świata*, Warszawa 1981, s. 112 (§ 91, A).

Człowiek nie może stanowić układu zupełnie izolowanego, ponieważ wtedy w ogóle nie byłby w świecie, nie miałby żadnych związków ze światem¹⁰³. Już przez sam fakt posiadania ciała organicznego człowiek jest istotą, która przynależy do porządku przyrodniczego oraz uczestniczy w relacjach przyczynowo-skutkowych między człowiekiem a światem wokół niego. Uczestniczy w owych relacjach także wtedy, gdy przezwycięża pewne elementy rzeczywistości materialnej (np. swoje własne ciało). Człowiek zatem stanowi układ tylko w z g ł ę d n i e izolowany wobec otaczającej go rzeczywistości: częściowo jej ulega, częściowo pozostaje od niej niezależny.

4.3.5. Możliwość realizowania wartości przez człowieka

Zgodnie z pismami Elzenberga, aby człowiek mógł praktykować ascezę, to musi być istotą zdolną do urzeczywistniania wartości¹⁰⁴. Etyka ascetyczna stanowi swoistą „odповідь” na pesymizm antropologiczny. Pesymizm względem człowieka ma podstawę w jednostronnej dążności ludzi do realizacji wartości w znaczeniu utylitarnym, a etyka ascetyczna jest zorientowana na realizację wartości perfekcyjnych. W takim razie, jeżeli zakłada się możliwość etycznego przezwyciężania pesymizmu przez ascezę, należy założyć, że realizowanie wartości perfekcyjnych leży w mocy człowieka.

Doniosłość tego warunku możliwości ascezy jest wyraźna w kontekście Elzenbergowskiej filozofii kultury. Przezwyciężanie pesymizmu antropologicznego jest tożsame z tworzeniem kultury. Nie można świadomie tworzyć kultury bez formułowania kompetentnych ocen. Jeden z najważniejszych czynników narażających sądy wartościujące na błąd stanowi interesowność, której przeciwstawia się praktyka ascezy. Asceza jest warunkiem (za)istnienia kultury, w której skład wchodzi przedmioty wartościowe. W takim razie, jeżeli człowiek nie mógłby realizować wartości, to nie byłaby możliwa ani asceza, ani kultura.

4.3.6. Możliwość poznawania wartości przez człowieka

Przezwyciężanie pesymizmu jest możliwe tylko pod warunkiem, że człowiek potrafi poznawać wartości i odróżniać kompetentne sądy na ich temat od niekompetentnych. W takim razie możliwość poznawania wartości przez człowieka stanowi kolejny

¹⁰³ Elzenberg wprawdzie pisał, że „podmiot w ogóle nie jest w naturze” (H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 375 (6 V 1952 r.)), ale nie znaczy to, że nie jest w świecie. Człowiek nie jest ani czystym „ja”, ani podmiotem transcendentnym, ani „podmiotem w ogóle”, bo jest także istotą przyrodniczą, która wchodzi w interakcje przyczynowo-skutkowe ze światem materialnym.

¹⁰⁴ Co za tym idzie, Elzenbergowska koncepcja ascezy suponuje, że wartości w ogóle są realizowalne, że są czymś rzeczywistym, a nie fikcją. Jest to jednak ontoaksjologiczny warunek możliwości ascezy, nie antropologiczny.

antropologiczny warunek możliwości ascezy. Omówienie tego warunku wymaga szerszej analizy epistemologii wartości autora *Kłopotu z istnieniem*.

Punkt wyjścia Elzenbergowskiej epistemologii wartości stanowi teza, że „pojęcie wartości perfekcyjnej tkwi w umysłach wielu ludzi, a zaprzeczanie temu faktowi jest bezcelowe”¹⁰⁵. Obecność *in mente* pojęcia wartości perfekcyjnej, choć niewątpliwa, nie przesądza, że wartości są poznawalne. Można bowiem twierdzić, że „klasa przedmiotów wartościowych jest klasą pustą. Możemy nieraz mieć pojęcie czegoś, nawet wcale jasne, a tego czegoś może nie być. [...] Od innej strony ujmując: może być tak, iż pojęcie wartości mamy, a jednak wszystkie sądy, którym przypisujemy rzeczoną wartość, są fałszywe”¹⁰⁶. Można również twierdzić, że epistemologia wartości jest nieprawomocna, gdyż wszystkie oceny są nieuzasadnione z tego powodu, że nie potrafimy odróżnić przedmiotów wartościowych od pozostałych. Elzenberg nazywa „nihilizmem” stanowisko, według którego wszelkie sądy wartościujące są fałszywe, a „sceptycyzmem” – pogląd, według którego przedmioty wartościowe są nieodróżnialne od niewartościowych.

Stanowisko nihilistyczne głosi, że choć wydaje się nam, że istnieją przedmioty posiadające wartość, w rzeczywistości takich przedmiotów nie ma. Aby przedmiot był wartościowy, muszą zostać spełnione dwa warunki: 1) istnieje jakaś cecha wartościotwórcza; 2) pewien przedmiot posiada ową cechę. Odrzucić istnienie przedmiotów wartościowych można przez zanegowanie pierwszego warunku, tj. przez twierdzenie, że nie ma żadnych cech, które nadawałyby przedmiotom wartość, lub przez zanegowanie drugiego warunku, czyli przez twierdzenie, że nie ma żadnych przedmiotów posiadających cechy wartościotwórcze. Wedle Elzenberga teza przecząca istnieniu przedmiotów posiadających cechy wartościotwórcze „jest to formalna teza empiryczna, niestawiająca żadnego specjalnego problemu. [...] stwierdza nijakość świata pod względem wartości, nie kwestionując oceniania jako czynności wykonywanej i wykonywalnej”¹⁰⁷. Autor *Kłopotu z istnieniem* traktował tezę negującą istnienie jakichkolwiek cech wartościotwórczych za bardziej ważką filozoficznie.

Stanowiskami nihilistycznymi są ekspresjonizm i deskrypcjonizm. Wedle ekspresjonizmu „wszelkie wypowiedzi o wartościach typu »A jest wartościowe« są tylko pozornie zdaniem w sensie logicznym. [...] Pełnią one jedynie funkcję ekspresyjną. Mamy tu po prostu do czynienia ze stanowiskiem emotywistycznym”¹⁰⁸. Wedle Elzenberga ekspresjonizm jest stanowiskiem fałszywym, bo sprowadza pojęcie wartości perfekcyjnej do czegoś, co odgrywa jedynie rolę ekspresyjną, a przecież owo pojęcie ma jakąś treść, którą można poznawać, analizować oraz uchwycić zarówno introspekcyjnie, jak i u innych ludzi.

¹⁰⁵ L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999, s. 73.

¹⁰⁶ H. Elzenberg, *Epistemologia wartości. Wykłady 1949-1950*, [w:] i d e m, *Pisma aksjologiczne...*, s. 311.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 314.

¹⁰⁸ L. Hostyński, *Układacz tablic...*, s. 74.

Deskrypcjonizm głosi, że wszelkie oceny są w istocie opisowymi zdaniami o stanie psychicznym osoby wypowiadającej owe zdania. Rozważmy zdanie „*Oda do radości* jest piękna”. Ze stanowiska ekspresjonizmu to zdanie znaczy mniej więcej to samo, co okrzyk „*Oda do radości!* Hurra, super!”, natomiast wedle deskrypcjonizmu znaczy tyle, co „Mam wobec *Ody do radości* pewne przeżycie upodobania”. W swych analizach Elzenberg skupił się na deskrypcjonizmie psychologicznym, który dotyczy przeżyć podmiotu lub względnie dyspozycji do pewnych przeżyć. Oprócz niego są jeszcze dwa inne gatunki deskrypcjonizmu: „biologiczny, według którego stwierdza się nie przeżycie upodobania, ale coś, co leży u jego podstaw, jakieś procesy fizjologiczne, nerwowe, oraz socjologiczny, głoszący, że pewne procesy społeczne znajdują swoje odbicie w przeżyciach jednostki”¹⁰⁹.

Fałszywość deskrypcjonizmu, podobnie jak ekspresjonizmu, jest wykazana przez obecność pojęcia wartości w umysłach wielu ludzi. Analiza owego pojęcia oraz wgląd we własną i cudzą psychikę unaoczniają, że pojęcie wartości nie stanowi środka do nazywania i opisywania stanów mentalnych podmiotu wartościującego. Niektóre sądy o wartości przedmiotów nie są w rzeczywistości tym, czym się wydają, są sądami pozornymi. Ale nie wszystkie sądy są takie.

W odróżnieniu od nihilizmu, fałszywość stanowisk sceptycznych nie jest wykazywana przez sam fakt posiadania pojęcia wartości perfekcyjnej. Filozof nazywał „katatymizmem” stanowisko, według którego „wszelkie oceny, a w niektórych przypadkach także zdania opisowe, są w swej treści zawsze wyznaczone przez uczucia lub pragnienia tego, kto je wypowiada”¹¹⁰. To znaczy, że przedmiotem sądu oceniającego *Odę do radości* rzeczywiście jest *Oda*, lecz treść tego sądu byłaby wyznaczona przez stany uczuciowe podmiotu, a nie przez cechy autonomicznie przysługujące *Odzie*. Katatymizm ma konsekwencje sceptyczne. Na jego gruncie nie można odróżnić przedmiotu mającego wartość od przedmiotu, który wartości nie posiada, gdyż sąd stwierdzający wartość jest zdeterminowany przez uczucia, których główna rola nie ma charakteru poznawczego. Katatymizm, według Elzenberga, jest jedną z wielu koncepcji sceptycznych. Sceptyczne, wedle filozofa, jest każde stanowisko, które głosi, że treść sądu wartościującego jest wyznaczona nie przez właściwości przedmiotu ocenianego, lecz przez czynniki uboczne, niekoniecznie o charakterze psychologicznym. „Tymi [...] ubocznymi czynnikami, które – według Elzenberga – mogą determinować sądy o przedmiocie czy wartości, są czynniki biologiczne, historyczne i społeczne”¹¹¹.

Należy odróżnić determinację uboczną od determinacji właściwej. Prawidłowo zdeterminowanym sądem jest sąd zdeterminowany przez naturę poznawanego przedmiotu oraz przez znajomość owego przedmiotu. „Dlatego oceniamy dodatnio akt odwagi, żeśmy go poznali jako akt odwagi; dlatego oceniamy w jakimś stopniu dodatnio charakter

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 75.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 78.

¹¹¹ *Ibidem*.

człowieka odważnego, żeśmy w nim odkryli element odwagi. [...] ocena p o p r a w n i e w y d a n a jest zależna od poznania przedmiotu ocenianego”¹¹². Każda determinacja pozbawiona charakteru poznawczego jest determinacją uboczną. Sąd poznawczo zdeterminowany narzuca się nam jako prawdziwy, tak samo jak narzuca się sąd „na krześle leży koszula”, gdy jest orzekany właśnie dlatego, że koszula leży na krześle oraz spostrzegamy, że koszula leży na krześle.

Elzenberg odróżniał ogólną i szczegółową tezę o determinacji ocen przez czynniki uboczne. Nie da się ani udowodnić, ani obalić ogólnej tezy o każdorazowym zdeterminowaniu ubocznym wszystkich ocen. Z kolei teza szczegółowa – według której niektóre sądy wartościujące są zdeterminowane ubocznie – jest niewątpliwie trafna. „W związku z tym jedynym sensownym rozwiązaniem wydaje się pogląd, że pewne oceny są bardziej zdeterminowane przez czynniki uboczne, a inne mniej”¹¹³.

Przyjęcie szczegółowej tezy o determinacji ubocznej sądów odgrywa doniosłą rolę w Elzenbergowskiej epistemologii wartości. Idealnym sądem wartościującym byłby sąd, w którym nie ma żadnych determinacji ubocznych i którego treść byłaby wyznaczona przez samą naturę przedmiotu oceny. Wydaje się, że formułowanie sądów pozbawionych jakiegokolwiek wpływu determinacji ubocznej jest nieosiągalne dla człowieka, ponieważ oddziałują na niego różnorodne determinacje uboczne. Zresztą, jeśli człowiek mógłby formułować sądy idealnie zdeterminowane, nigdy nie mógłby mieć całkowitej pewności, czy wpływ determinacji ubocznych został wyeliminowany czy nie. Niemniej nawet jeśli wszystkie sądy byłyby zdeterminowane ubocznie, stopień ubocznego zdeterminowania nie byłby taki sam we wszystkich sądach. Oznacza to, że sąd, który jest zdeterminowany ubocznie w stopniu mniejszym (czyli jest bliższy idealnemu sądowi o wartości), jest poznawczo lepszy (tj. bardziej kompetentny, wiarygodniejszy, bardziej obiektywny i lepiej uzasadniony) od sądu, który w większym stopniu jest zdeterminowany ubocznie.

Z tezy o nierównym stopniu ubocznego zdeterminowania ocen Elzenberg wysuwał dwie dyrektywy praktyczne: „1) jak najbardziej ograniczać determinację (dążyć do maksymalnej obiektywizacji sądu); 2) póki determinacja trwa, optować za sądem mniej zdeterminowanym przeciwko bardziej zdeterminowanemu (jako że jest bardziej »prawdopodobny«)”¹¹⁴. Innymi słowy, w obliczu nierównego stopnia determinacji ubocznej ocen, polski aksjolog postulował wdrażanie określonej m e t o d y k i p o z n a n i a. Ocena czyniąca zadość obu wymienionym dyrektywom jest oceną kompetentną. Należy podkreślić, że sąd, który jest zdeterminowany ubocznie w stopniu znacznym, mimo iż jest mniej wiarygodny i mniej kompetentny od sądu, który jest ubocznie zdeterminowany w stopniu mniejszym, wcale nie musi być fałszywy. „Czy jest argumentem przeciw jakiemuś pogładowi wykazać, że jest on u jego wyznawcy zdeterminowany, – np. przynależeniem

¹¹² H. Elzenberg, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 99.

¹¹³ L. Hostyński, *Układacz tablic...*, s. 79.

¹¹⁴ H. Elzenberg, *Epistemologia wartości...*, s. 315-316.

społecznem, interesem, ustrojem fizyologicznym? Nie: bo jeżeli prawdziwym jest ten pogląd, który odpowiada jakiejś rzeczywistości poza nami, to pochodzenie danego poglądu nic nie ma do rzeczy”¹¹⁵. Metodyka poznawcza nie gwarantuje, że sądy o wartości są bez wątplenia prawdziwe. Elzenbergowska epistemologia wartości ma charakter zdecydowanie obiektywistyczny, ale jest pozbawiona dogmatyzmu, ponieważ rozpoznanie wartości nigdy nie jest ostatecznie pewne, a dyskusja nad wartością danej rzeczy jest zawsze otwarta¹¹⁶.

Elzenberg określał dyrektywę brzmiącą „póki determinacja trwa, optować za sądem mniej zdeterminowanym przeciwko bardziej zdeterminowanemu” jako „aspekt probabilistyczny” metodyki poznawczej, a dyrektywę „jak najbardziej ograniczać determinację (dążyć do maksymalnej obiektywizacji sądu)” jako „a s p e k t a s c e t y c z n y”¹¹⁷. Praktyka ascetyczna stanowi podstawowe narzędzie ukompetentniania sądów wartościujących przez „oczyszczenie” ich z wpływu czynników mogących naruszyć wiarygodność sądu, ponieważ „wiele determinacji ubocznych, uwarunkowanych naturą ludzką w ogóle lub naturą indywidualną poszczególnych jednostek, można oczywiście eliminować”¹¹⁸. Nawet jeśli nie da się usunąć wpływu wszystkich determinacji ubocznych, można usunąć wpływ kilku z nich. Jeśli nie jest możliwe zupełne wyeliminowanie wpływu determinacji ubocznej, możliwe jest przynajmniej częściowe osłabienie jej wpływu. Cały wysiłek ascetyczny nie miałby sensu, gdyby wartości nie byłyby poznawalne oraz gdyby przedmioty perfekcyjnie wartościowe nie były w żaden sposób odróżnialne od przedmiotów nieposiadających wartości perfekcyjnej. Postulat wdrażania ascezy w metodyce poznania wartości ma charakter moralny, gdyż „poznający jest odpowiedzialny nie tylko za samo poznanie, ale za wszystkie sprawy moralne, które od tego poznania, gorszego lub lepszego, będą zależeć”¹¹⁹. Niedbałe wydawanie ocen jest niemoralne i nieodpowiedzialne.

Należy podkreślić, że wyżej naszkicowana koncepcja sądów kompetentnych i determinacji jest traktowana przez Elzenberga w wykładach o epistemologii wartości jako „surogat”. „Racje, które nas skłaniają do przyjęcia jednego sądu inaczej niż drugiego, są wystarczające, by rzeczy nie pozostawić w zawieszeniu zupełnym, ale są wątle; są to bardzo dobre ciężarki przeważające szalę; nie dają one pewności ani prawdopodobieństwa bardzo znacznego. Chciałoby się czegoś lepszego”¹²⁰. Uzasadnieniem sądu o wartości we właściwszym sensie tego słowa filozof zajmował się w późniejszych wykładach;

¹¹⁵ Idem, Wpływ determinacji na wartość, [w:] MHE 17, k. 52 r. Niemniej Elzenberg dodawał: „Jeżeli mogę wykazać, że dany pogląd nie jest n i c z e m i n n e m jak tylko sformułowaniem w terminach poznań obiektywnych podmiotowego interesu czy podmiotowej odrębności danej osoby, to jest to oczywiście argument – ale już nie przez determinizm” – ibidem, k. 52 v.

¹¹⁶ A. Nogal-Ponikiewska, Wątki antropologiczne..., s. 276.

¹¹⁷ H. Elzenberg, *Epistemologia wartości...*, s. 315, przyp. 24. Roz. A. P.

¹¹⁸ L. Hostyński, *Układacz tablic...*, s. 79.

¹¹⁹ H. Elzenberg, *Epistemologia wartości...*, s. 316-317.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 317.

uzasadniałość rozumiał w nich w kategoriach pierwotności – sądem uzasadnionym byłby sąd, którego nie da się wyprowadzić z żadnego innego sądu. Nie oznacza to jednak, że Elzenberg odrzucił rezultaty wcześniejszych rozważań dotyczących kwestii probabilistyczno-deterministycznych, ponieważ w tych samych wykładach później omawiał kwestię determinacji sądów przez uczucia oraz przyjmował, że przynajmniej niektóre uczucia spełniają funkcje poznawcze, quasi-reprezentacyjne¹²¹. Można zatem w ich przypadku mówić o prawidłowej determinacji. Inna rzecz, że same pierwotne sądy w aksjologii wymagają pewnej ascezy – nawet jeśli uznamy, za Elzenbergiem, że sąd orzekający, że dana cecha ma charakter wartościotwórczy (np. wstrzemięźliwość jest dobra), jest sądem pierwotnym i dlatego niewymagającym uzasadnienia, w miarę bezstronne sformułowanie owego sądu wymaga pewnego samoprzewyciężenia. Sąd „krzywdzenie jest dobre” pod względem formy jest równie pierwotny co sąd „*ahimsa* jest dobra”, ale w myśl założeń epistemologii wartości Elzenberga, aby stwierdzić słuszność drugiego sądu, może być wymagane pewne samoprzewyciężenie (bowiem ktoś może uznawać prawdziwość sądu „krzywdzenie jest dobre” z powodu aktualnie żywionej urazy i chęci zemsty, zaburzającej obiektywność sądu).

Do antropologicznego warunku możliwości ascezy należy posiadanie przez człowieka władzy intuicji, ponieważ zdaniem filozofa wartości poznajemy dzięki intuicji¹²². Wedle Elzenberga intuicjonista głosi możliwość poznania intuicyjnego, ponieważ jego zdaniem intuicja jest „jedyną swoistą władzą, zdolną mu dostarczyć poznania [...] pewnej swoistej odmiany rzeczywistości, różnej od zmysłowej i inteligibilnej, a której istnienie on, z takich lub innych racji, przyjmuje, nie mogąc o niej nic bliższego powiedzieć. [...] I upierając się przy istnieniu jakiejś »intuicji« upiera się on przy p o z n a w a ł o ś c i tej sfery”¹²³. Jest to sfera intuibilna, *mundus intuibilis*.

Elzenberg rozumiał intuicję jako „p r z e d s t a w i e n i e i n d y w i d u a l n e (to ją zbliża do wyobrażenia) n i e z m y ś l o w e (to ją oddala)”¹²⁴. „Przedstawienie indywidualne” należy rozumieć jako „przedstawienie przedmiotu indywidualnego”, pojęcia z kolei mają charakter ogólny. Intuicja nie jest poznaniem zmysłowym. Intuicja nie ma charakteru

¹²¹ *Ibidem*, s. 347-350.

¹²² „Zastosowanie do sądów o wartości. Zupełnie mylne [...] było by twierdzenie, że »poznajemy intuicyjnie«, że »przedmiot A jest dobry«, albo »piękny«, albo że »cecha c jest cechą powiną«. Bo pojęcia »dobry«, »powinny«, »piękny« są konstrukcjami późniejszymi, a nie są dane intuicyjnie. Intuicyjnie są dane natomiast pewne jakości indywidualne, na które niema nazwy, które tylko dają się s u b s u m o w a ć pod kolejnie »dobry«, »piękny«, »powinny«. W bezpośrednim przeżyciu nie mamy więc danego sobie »dobra«, »piękna«, »powinności«; ale zawsze tylko coś nienazwanego. Dopiero z e s t a w i a j ą c w myśli te różne jakości indywidualne, i na podstawie ich podobieństwa pierwiastkowego [...] konstruujemy pojęcia »dobry«, »piękny«, »powinny«” – *idem*, Intuicja, [w:] MHE 95, k. 2 r.

¹²³ *Idem*, *Niemożliwość intuicjonizmu* (Julius Kraft, Von Husserl zu Heidegger), *Lepizig* 1932), [w:] *idem*, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 379, *Pisma* t. 3.

¹²⁴ *Idem*, Intuicja..., k. 1 r.

spozostawczego, co ją odróżnia od introspekcji. Poznanie intuicyjne ma charakter niedyskursywny, aposterioryczny i polega na bezpośrednim kontakcie z przedmiotem intuibilnym (*resp.* intuibilnymi jakościami lub intuibilnymi stanami rzeczy): „na podstawie zetknięcia się z rzeczą stwierdzają, że jest ona taka a taka, dobra czy zła, piękna czy brzydka”¹²⁵. Elzenberg zakładał, że poznanie intuicyjne nie musi wyłącznie być poznaniem jakości, bowiem można intuicyjnie ująć, że coś *i s t n i e j e*, choćbyśmy nie znali (bliżej) jakości tego czegoś¹²⁶. Ponadto intuicyjność aktu poznawczego nie oznacza, że ów akt jest nieomylny, ani nie stanowi gwarancji nieomyślności.

4.3.7. Dualizm biologiczno-duchowy

Kolejny antropologiczny warunek możliwości ascezy stanowi dualizm biologiczno-duchowy. Charakter owego dualizmu został opisany wcześniej, dlatego w tym miejscu wystarczy podkreślić pewne jego aspekty.

Skoro asceza polega na samoprzewycięzaniu, to w podmiocie samoprzewycięzania muszą znajdować się dwie „rzeczy”, zajmujące różne pozycje w hierarchii wartości. Elzenbergowska koncepcja ascezy uwypuklała ową asymetrię w szczególności przez powiązanie tego, co wyższe, z duchem, wartościami perfekcyjnymi i perspektywą przedmiotową, a tego co niższe, z tym co biologiczne, wartościami w znaczeniu użytkowym i perspektywą podmiotową. Dualizm biologiczno-duchowy stanowi niezbędny warunek możliwości ascezy, bo asceza *par excellence* polega na przewycięzaniu czynników biologiczno-intymnych przez ducha.

Wedle Elzenberga asceza ma na celu samodoskonalenie, a wartość stanowiąca o rzeczywistym wzroście doskonałości to wartość perfekcyjna, swoista perspektywie przedmiotowej. Człowiek nie mógłby ujmować wartości perfekcyjnych i kierować się nimi, gdyby nie miał ducha, którego wyróżnia zdolność (samo)uprzedmiotawiania. Sfera biocentryczna również czyni ascezę możliwą, ponieważ asceza w ujęciu Elzenberga nie byłaby możliwa bez ogólnoludzkich skłonności, które można przewycięzać.

Wyróżniającą cechą ducha jest zdolność do bezinteresowności. Owa zdolność także warunkuje możliwość praktykowania ascezy. „(To, czego od natury ludzkiej można żądać, a czego nie, zależy od tego, jak sobie tę naturę wyobrażamy.) [...] Jeżeli wszelkie postępowanie ludzkie jest zawsze egoistyczne i nie może być inne, to daremnie jest stawiać normę: postępuj bezinteresownie”¹²⁷.

¹²⁵ Idem, *Nauka i barbarzyństwo*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 357.

¹²⁶ Idem, *Niemożliwość intuicjonizmu...*, s. 374.

¹²⁷ Idem, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 97.

4.3.8. Wpływ natury ludzkiej na kierunek woli

Elzenberg przyjmował, że poza naturą ogólnoludzką każdy człowiek posiada własną, indywidualną naturę z właściwymi jej skłonnościami. Na tę okoliczność wskazuje fragment z przytaczanej notatki zatytułowanej *Nieistnienie radykalnego zła*, w której mowa o naturze człowieka, ale w znaczeniu indywidualnym: „Można tylko przypadkowo mieć z natury więcej skłonności zmierzających ku złemu, albo ku dobremu [...]”. Na podstawie tekstów polskiego aksjologa da się postawić hipotezę, że natura jednostkowa jest konstytuowana przez kierunek woli, ponieważ, wedle Elzenberga, to właśnie kierunek woli stanowi „ja”. Kierunek woli ma charakter *stricte* indywidualny, tak jak *stricte* indywidualne jest „ja”.

Na podstawie tekstów Elzenberga można postawić jeszcze inną hipotezę, według której indywidualny kierunek woli jest wyznaczany przez ogólnoludzką naturę w tym znaczeniu, że „podłożem”, na którym kształtuje się kierunek woli, jest wspólna wszystkim ludziom natura. To, że człowiek z natury jest biocentryczny, stanowi powód, dla którego większość poszczególnych ludzi kieruje się raczej wartościami właściwymi perspektywie podmiotowej niż perspektywie przedmiotowej. Przedmiotem pesymizmu jest natura ludzka. Przewyciężanie pesymizmu polega na odwróceniu przyrodzonego kierunku woli, ale pesymizm nie mógłby być przewyciężany przez ascezę, gdyby kierunek woli nie był konstytuowany przez naturę ogólnoludzką. Globalna zmiana rodzaju ludzkiego nie jest możliwa do przeprowadzenia, ale możliwa jest praca nad sobą samym i zmiana własnego „ja”.

4.3.9. Plastyczność natury ludzkiej

Kolejnym antropologicznym warunkiem możliwości ascezy jest plastyczność (*vel* kowalność) natury ludzkiej, a założenie dotyczące plastyczności natury człowieka odgrywa ważką rolę nie tylko w Elzenbergowskiej etyce i antropologii filozoficznej, ale również w filozofii wychowania. Wolniewicz zauważył, że „system Elzenberga zawiera [...] słynną zasadę Kanta, według której wszystko, co powinno, jest też możliwe”¹²⁸. Sąd, iż naturę ludzką p o w i n n o s i ę ascetycznie przewyciężać, można przyjąć tylko przy założeniu, że naturę ludzką m o ż n a przewyciężać. Postulat przewyciężania natury ludzkiej zakłada, że owa natura jest do pewnego stopnia podatna na zmiany, plastyczna. Ogólny zakres przekształcalności natury ludzkiej jest szeroki („[...] Wszak udawało się ludziom doprowadzić do tego, by ukochali śmierć i cierpienie”¹²⁹), ale nie nieograniczony. Między poszczególnymi ludźmi zachodzą znaczące różnice *in praxi* co do zakresu

¹²⁸ B. Wolniewicz, *Mysł Elzenberga*, [w:] idem, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi. Z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego*, Warszawa 1993, s. 83.

¹²⁹ H. Elzenberg, *Cele etyczne*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 210.

możliwości przewyższania siebie samego (między innymi z powodu różnic temperamentu, motywów i siły woli), a krańcowe postaci samoprzewyżczenia są osiągalne tylko dla nielicznych.

Omówienie plastyczności natury ludzkiej wymaga przedstawienia Elzenbergowskiego pojęcia mistrzostwa. W 1942 r. Elzenberg zanotował: „Mistrzem jest ten, kto pewnej ilości swych bliźnich pomógł wyjść z honorem z opresji życia na ziemi”¹³⁰. Filozof miał najprawdopodobniej na myśli Gandhiego. Za tym przypuszczeniem przemawia fakt, że około 1942 r. powstał szkic pt. *O rzeczywistym wodzostwie (w związku z dyskusją o Gandhim)*, gdzie czytamy: „G a n d h i j e s t m i s t r z e m”¹³¹.

Elzenberg posługiwał się pojęciem „mistrza jako wodza ruchu zbiorowego”¹³². Różnił przy tym dwie okoliczności: to, że ktoś j e s t mistrzem i to, że ktoś n a d a j e s i ę na mistrza. „Mistrzem dla jednostki jest ten, którego ona sobie obiera za przewodnika – podporządkowuje mu się jako u c z e ņ”¹³³. Mistrzem można b y ć tylko wobec zbiorowości, względem jednostki natomiast można jedynie n a d a w a ć s i ę na mistrza.

Mistrzem *par excellence* nie jest „urządzcza świata”. Przez „urządzcza świata” filozof rozumiał kogoś, kto „organizuje życie ludzkie tak, żeby się ludziom lepiej żyło, – i to w sposób mniej więcej trwały, – na okres dłuższy. Dobra, które niesie: ład, dobrobyt, stałość stosunków, może oświata, może także pewna przyzwoitość stosunków międzyludzkich”¹³⁴. Pracy „urządzcza” nie można odmówić doniosłości, ale nie jest to mistrz godny najwyższej czci. Pierwszy powód jest następujący:

Praca urządcza jest częściowo daremna, częściowo powierzchowna (dzieło p o p r a w y nie sięga głęboko) [choćby zmiany s t r u k t u r a l n e w społeczeństwie były najgłębsze.] Cokolwiek się robi, o układzie stosunków międzyludzkich rozstrzygają w ostatecznej instancji czynniki irracjonalne (wymykające się z pod woli rozumnej): instynkty, namiętności, interesy, stosunek sił, gra tych sił i ich wypadkowa, – wreszcie przypadek. – Robota [na dalszą metę] [jeśli robiona ambitnie] – beznadziejna: n i g d y s i ę świata (świata ludzkiego, takim jakim jest dany) nie urządzi zgodnie z wymaganiami rozumu, sumienia i t.d.¹³⁵

Po drugie, urządcza świata jest urządczem świata ludzkiego i działa po to, aby ludziom lepiej się żyło. Jest to pobudka ważna z wielu powodów, ale doniosłość pracy „zależy od tego, c o s i ę urządzi i dla kogo: t.j. j a k i e ż y c i e (jaką t r e ś ć życia) i dla jakich l u d z i. – Tu wkracza pesymistyczny pogląd na naturę ludzką. [...] Ludzie są mało

¹³⁰ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 290 (28 III 1942 r.).

¹³¹ Idem, *O rzeczywistym wodzostwie (w związku z dyskusją o Gandhim)*, [w:] MHE 56, k. 63 r.

¹³² Ibidem, k. 62 r.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Ibidem, k. 72 r.

¹³⁵ Ibidem, k. 73 r.

warci i nie wiedzą co robić ze swego życia”¹³⁶. Pesymizm antropologiczny dotyczy jednostronnego ukierunkowania natury ludzkiej na wartości w znaczeniu utylitarnym, a sprawienie, że ludziom lepiej się żyje, nie stanowi przezwyciężenia pesymizmu. To, że ludziom lepiej się żyje, nie sprawia, że ludzie stają się lepsi.

„Mistrzem idealnym byłby ten, kto by zmienił ludzką naturę. Ale to w pełni – nie jest możliwe”¹³⁷. Elzenberg krytykował stanowisko „socjalistów”, według których naturę ludzką można zmienić przez transformację społecznych i gospodarczych warunków bytowania. Sposoby zaprowadzania zmian albo noszą skazy natury ludzkiej, którą socjaliści chcą zmienić, albo są tych skaz pozbawione. Jeżeli metody niosą skazę, to wszelkie planowane i zaprowadzane zmiany wniosą z powrotem zło w świat ludzki. Jeżeli zaś metody wprowadzania zmian są wolne od skaz natury ludzkiej, to znaczy, że poprawa natury ludzkiej już się dokonała, i to bez środków postulowanych przez socjalistów. Zresztą zalecane przez nich środki nie są skuteczne: „zmiana natury ludzkiej polegałaby [...] na zmianie m o t y w ó w działania i reagowania na podniety, – a zmiana warunków społecznych tego nie zmieni. To są rzeczy głębsze, związane z biologicznym i psychologicznym ustrojem człowieka”¹³⁸. Całkowita zmiana natury wszystkich ludzi jest utopijna z powodu biologicznego uwarunkowania ducha: „nie przerobimy do gruntu o g ó ł u ludzi wraz z ich motywacją i ich reagowaniem”¹³⁹. Gdyby mistrzostwo mierzyć wyłącznie miarą czysto idealną, to w ogólnie nie byłoby żadnych mistrzów. „O s i ą g a l n e są n a t o m i a s t c z a s o w e, c z ę ś c i o w e, i ł o ś c i o w o o g r a n i c z o n e o d e r w a n i a s i ę”¹⁴⁰ o d n a t u r y”¹⁴¹. Przezwyciężanie natury ludzkiej odbywało się zawsze w obrębie „małych dziejów”. To właśnie tam pojedynczy ludzie, a nawet pewne zbiorowości, w sposób ograniczony rzeczywiście w z n o s i l i się ponad naturę ludzką.

c) Istota tych wzniesień.

Oderwanie od dążeń pospolitych i zastąpienie ich dążeniami wyższego rzędu. [...]

Odwroćcie kierunku woli, – zmiana przedmiotów umiłowania. – I nadanie s i ł y tej woli.

Jak już powiedziałem wyżej, nie trzeba tego rozumieć w duchu ciasnego moralizmu. Wyrażenie etyczny moment oderwania¹⁴², negacji zła zastanego, przezwyciężania natury w sobie [...].

d) Miara doniosłości tych wzniesień.

Zależy od:

- 1) stopnia wzniesienia czy oderwania;
- 2) ilości masy ludzkiej porwanej przez ruch;

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Ibidem, k. 74 r.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Ibidem, k. 75 r.

¹⁴⁰ Wtrącenia zaznaczone na marginesie rękopisu: „przezwyciężenia”.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Lekcja niepewna.

3) płodności w przyszłości. [...] Przez p ł o d n o ś ć rozumiem tylko pozostawienie takiego śladu, któryby się przyczynił do powstania, po jakimś czasie, drugiej fali podobnej¹⁴³.

Zasadniczą rolę we wznoszeniu natury ludzkiej odgrywa stawianie ideałów, tzn. celów szlachetnych i wysokich *per se*. Ideał musi mieć rzeczywiście wartościową treść oraz powinien w gruncie rzeczy cechować się bezinteresownością¹⁴⁴. Ideał stawiany przez mistrza musi cechować się „jednostronnością”, aby dążenia zmierzające ku przekształceniu natury ludzkiej były wyraźnie ukierunkowane na dany cel¹⁴⁵. Ideał musi też wyzwalać

[...] w wyznawcach maximum energii i wysiłku w kierunku osiągnięcia (i przekształcenia siebie), zapalać ich, rozplamieniać. A więc: musi budzić miłość i zapał. [Z czego wynika, że musi być jakoś przystosowany do psychiki wyznawców, trafiać do ich pewnych lepszych zadatków.] I być trudny do osiągnięcia. – W tym związku: utopijność, z tego punktu widzenia, nie dyskwalifikuje ideału: wystarczy, by był możliwy i stwierdzalny pewien postęp w jego kierunku¹⁴⁶.

Bez warunku trudności ideał będzie pozbawiony ascetycznego charakteru, gdyż nie będzie w nim momentu samoprzezwyciężania. Jeśli ideał powinien wzbudzać miłość, *eo ipso* postuluje się, aby ideał był przede wszystkim dany jako piękny (zob. § 4.2.11). Sama treść ideału może być różna, ponieważ wiele celów bywa pięknych. Mistrz musi umieć „odczytywać” nastroje i przekonania zbiorowości, do której się zwraca z pewnym ideałem, oraz powinien wyrażać ideał w sposób najbardziej pociągający dla danej zbiorowości. Mistrz powinien stawiać przed zbiorowością ideał, który jest w stanie ich porwać, aby wyzwolili z siebie to, co w nich najbardziej wartościowe, przy czym dążenie do owego ideału (nawet jeśli ideału nie da się zrealizować w całości) ma przekształcać naturę w ludziach.

Mistrz stanowi osobowy wzór etyczny oraz jest przywódcą zdolnym porwać masy do realizacji ideału. Wedle Elzenberga obecność mistrzów wskazuje, że przekształcenie natury ludzkiej jest możliwe i że natura ludzka jest do pewnego stopnia plastyczna, a do jej przekształcenia potrzeba samoprzezwyciężenia¹⁴⁷.

¹⁴³ Ibidem, k. 75 r. – 76 r.

¹⁴⁴ Zastrzeżono, że „w gruncie rzeczy”, ponieważ na marginesie rękopisu, obok punktu omawiającego warunek bezinteresowności, Elzenberg dopisał: „granice tego!” – ibidem, k. 78 r.

¹⁴⁵ Ideał jednostronny ma większą siłę motywacyjną. Zob. i d e m, *Kłopot z istnieniem...*, s. 173 (28 IX 1930 r.) oraz s. 241 (5 IV 1936 r.).

¹⁴⁶ I d e m, *O rzeczywistym wodzostwie...*, k. 78 r.

¹⁴⁷ Elzenberg kontrastował ascetyzm mistrza ludzkiego z doskonałością Boskiego mistrza. „Zwracanie się do Boga o interwencję, to ostatni kraniec słabości ludzkiej, krzyk ostatecznej rozpacz. [...] Tęsknota za Bogiem i tęsknota za Mistrzem doskonałym, to jest w znacznej mierze to samo. Różnicę jednak widziałbym taką. Mistrz ludzki, który ludzką swą pracą i ciężką zapewne ascezą musiał się wydzwignąć na swą wyżynę, siłą rzeczy będzie zawsze trochę surowy, napięty w sobie przeciw własnej słabej naturze,

4.3.10. Plastyczność osobowości

Kolejnym antropologicznym warunkiem możliwości ascezy jest plastyczność *vel* kowalność osobowości. Kierunek woli stanowi „ja” każdego człowieka. Zarazem możliwe jest doskonalenie „ja” przez odwracanie kierunku woli. Jeżeli kierunek woli stanowi „ja”, a każdy kierunek woli jest taki a nie inny, to dany kierunek woli określa osobowość podmiotu i ją wyraża. Kierunek woli można zmienić, a zatem można zmienić osobowość człowieka. Rzecz jasna nie każde „ja” i nie każda osobowość są równie podatne na zmiany, niektórym ludziom w niektórych etapach życia trudniej się zmienić, ale zasadniczo jakaś możliwość jest.

Plastyczność osobowości jest niezbywalnym warunkiem możliwości ascezy, ponieważ zamiar ascetycznej przemiany siebie samego jest zasadny tylko wtedy, gdy osobowość można zmieniać, przy czym idzie nie o jakąkolwiek zmianę osobowości, lecz o zmianę, która zwiększałaby w człowieku pierwiastek wartościowy. „Elzenberg nie uważa charakteru za raz i ostatecznie dany, sądzi, że można go kształtować poprzez pracę nad sobą, podporządkowaną realizacji ideału etycznego”¹⁴⁸. Rola plastyczności osobowości jako warunku możliwości ascezy jest bardziej wyrazista w kontekście powiązania ascezy z celami autopedagogicznymi. A niezmienność osobowości czyni wszelką pedagogikę daremną.

4.3.11. Wolność negatywna i wolna wola

Elzenberg twierdził, że wolność człowieka stanowi założenie wszelkiej etyki. „Jeżeli proponuję pewien system etyki, to oczywiście zakładam, że człowiek nie powinien działać pod przymusem¹⁴⁹, jak niewolnik pracujący pod bólem. Mówię do ludzi wolnych, albo posiadających trochę wolności¹⁵⁰; i daję im radę, co z tą wolnością mają począć”¹⁵¹. Wiele antropologicznych warunków możliwości ascezy (dotyczy to zwłaszcza plastyczności natury ludzkiej i plastyczności osobowości) presuponowało, że człowiek posiada pewien margines swobody decydowania o sobie. Wolność negatywna („od czegoś”) stanowi kolejny z warunków możliwości ascezy. Wolność pozytywna („do czegoś”) nie jest warunkiem możliwości ascezy, lecz jest ufundowana na wolności negatywnej. „Jeżeli panuje powszechny determinizm, to daremnie żądać od człowieka, by dążył do wolności [...]”¹⁵².

która wszakże i u niego czyha na chwilę załamania. Boga natomiast wyobrażamy sobie jako istotę, która nigdy nie potrzebowała walczyć sama z sobą o własną doskonałość, a więc nie ma w im owego napięcia; jest spokój i czysta harmonia. Stąd i jego życzliwość wyobrażamy sobie jako bardziej i doskonalszą łagodną” – idem, *Do „Religii i mistyki”*, [w:] J. Gowin, H. Woźniakowski (red.), *Henryk Elzenberg i mistyka...*, s. 57-58.

¹⁴⁸ A. Nogal-Ponikiewska, *Wątki antropologiczne...*, s. 243.

¹⁴⁹ Przypis Elzenberga na marginesie tekstu: „Jest to etyka dla ludzi wolnych”.

¹⁵⁰ Przypis Elzenberga na marginesie tekstu: „(choć sam nie jestem wolny)”.

¹⁵¹ H. Elzenberg, *Aksjologia...*, k. 42 r.

¹⁵² Idem, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 97. Roz. A. P.

Negatywny aspekt wolności ludzkiej polega na tym, że człowiek jest zdolny p o w i e d z i e ć „n i e” biologicznej stronie siebie samego. Sfera duchowa jest uwarunkowana przez biologiczną, gdyby jednak sfera biologiczna bezwzględnie dominowała nad duchem, nie byłoby możliwości przewyższania instynktów. Duch dysponuje jakimś zakresem autonomii względem tego, co biologiczne, co znaczy, że zachowanie człowieka w pewnym zakresie jest wolne od wpływu instynktów.

Do wolności prowadzi droga przez ascetyczne uwolnienie się od przemożnego wpływu instynktów i żądz: „by osiągnąć »życie«, trzeba się wyrzec, ostatecznie i całkowicie, tego czego się na świecie pragnie najbardziej. [...] Wtedy osiąga się W O L N O Ś Ć; przy najmniejszej połowiczności pozostają na nas pęta niewoli”¹⁵³. Kant pisał, że przez wolność jesteśmy prawodawcami i poddanymi królestwa moralności¹⁵⁴. Z kolei toruński myśliciel mógłby powiedzieć, że dzięki ascezie jesteśmy twórcami i sługami królestwa kultury.

¹⁵³ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 428 (10 VIII 1955 r.).

¹⁵⁴ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2012, s. 137 (cz. I, ks. I, r. 3).

Kultura – jej istota, tworzenie i ascetyczny charakter

5.1. Istota i wartość kultury

5.1.1. Wolność i kultura

Zrozumienie Elzenbergowskiej koncepcji kultury wymaga usytuowania jej w kontekście rozważań toruńskiego myśliciela nad wolnością. Pierwotną daną w Elzenbergowskiej filozofii wolności stanowi to, że wolność jest ograniczona. W kontekście wolności negatywnej człowiek nie musi zupełnie ulegać popędom, ale nie jest to wolność bezgraniczna, gdyż człowiek musi zaspokajać swoje potrzeby. Mamy tu do czynienia z ograniczeniem wolności *de facto, in praxi*. Ale wolność jest także ograniczona *de iure*, a owo ograniczenie jawi się w świetle pytania otwierającego perspektywę aksjologiczną: „co powinienem?”.

Gdy pytam „co powinienem?” – nie znaczy to, by stanem rzeczy obecnym i faktycznym była moja wolność (świadomość wolności) *de iure*, a ja rozglądałbym się za prawem, które by wolność mogło skrepować. Stan rzeczy jest taki, iż przyjmuję, że moja wolność już w tej chwili jest ograniczona *de iure*, a ja nie wiem jak i czym. Skąd jednak przyjmuję, że jest ograniczona? Bo mam pojęcie powinności¹.

Wolność człowieka jest *de iure* ograniczona, ponieważ nie każde swobodne działanie człowieka jest równie wartościowe. Ludzkie uczynki mają różną wartość, gdyż wynika to z powinności człowieka i rzeczy, aby były takie a takie.

Wedle Elzenberga w punkcie wyjścia człowiek nie wie, co powinien czynić, choć wie, że coś uczynić powinien. Na tej podstawie filozof twierdził, że pierwszą powinność ludzką stanowi poszukiwanie swoich powinności. „Człowiek »wierzący w wartości« najnaturalniej przypuszcza, że ma jakieś obowiązki; i jest przekonany, że jeśli ich nie spełni, to źle uczyni; powinien więc je sobie uświadomić. (Kto zaniedbuje obowiązek, bo nieuświadomiony, a przy dobrej woli mógł go uświadomić, jest winien.) Wobec tego trzeba”².

¹ H. Elzenberg, *Konstrukcja pojęcia wartości*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 74.

² Idem, *Zagadnienia związane z pojęciem wartości. Wykłady 1949*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 287.

Poszukiwanie własnych powinności wymaga wartościowania. Samo wartościowanie stanowi szczególnie istotną postać wolności.

„Wolność”, nie ta groteskowa Sartreowska, ale ta, o której ja myślę z przejęciem i pewnym patosem, to byłaby wolność jaka? W pierwszym rzędzie: wolność wartościowania – w tym sensie, że moje oceny nie byłyby zdeterminowane w drodze „przyczynowości naturalnej” przez tzw. „czynniki uboczne” (interes, uprzedzenie, namiętność), ale byłyby wydawane uczciwie na podstawie poznania przedmiotu; [...] Ale dalej: byłaby to wolność, którą p r z e z wartościowanie osiągam. W dziedzinie faktów ulegam przemocy rzeczywistości; m u s z ę ją uznać za fakty i m u s z ę, w postępowaniu swym, z nimi się liczyć. Tu s ą d z ę rzeczywistość, i w tym sądzieju jako przecież się od niej wyzwalam: żadna siła nie może mnie zmusić, bym za piękne uznał to, co uważam za brzydkie, albo na odwrót. Ślepa i bezduszna siła natury albo zbrodnia ludzka, mogą mnie zabić; i tak samo: jeżeli gdzieś s t w i e r d z a m ślepe i bezduszne siły, a gdzie indziej znów zbrodnię, to są fakty, którym nie mogę zaprzeczyć; w obu wypadkach ulegam. Ale nic mnie nie zmusi do pomyślenia, że zbrodnia nie jest zbrodnią, albo że panowanie ślepych i bezdusznych sił jest czymś lepszym niż panowanie woli rozumnej. Tu ja się przeciwstawiam rzeczywistości, a ona wobec mnie jest bezsilna³.

Wolność *par excellence* jest wolnością wartościowania, ponieważ wartościowanie daje nam pewną formę niezależności od rzeczywistości. Jeśli osiągnięto już pewien sposób wolności od determinacji ubocznej, to człowiek jako istota wartościująca, jest w swym wartościowaniu a u t o n o m i c z n y. Nie chodzi tu o ocenianie arbitralne i kapryśne (byłaby to raczej „swawola” niż „swoboda”), lecz podleganie w ł a s n e m u p r a w u. Niewola polega na ograniczeniu wolności przez wpływ determinacji ubocznych, na uleganiu im podczas formułowania ocen. „Niewolę swą odczuwam jako spętanie przez rzeczy »małe« i »nieistotne«, przez »materię« (w postaci ciała własnego i ciał poza mną) i przez życie i warunki społeczne. (A zwroty obrazowe, których dla określenia stanu dzisiejszego używam najchętniej, to »małość« i »nędza«)”⁴.

Obraz świata człowieka, który posiada pojęcie wartości perfekcyjnej, radykalnie różni się od obrazu świata kogoś, kto posługuje się jedynie pojęciem wartości w znaczeniu utylitarnym. Osoba dysponująca pojęciem wartości perfekcyjnej posiada dane, „by świat oceniać i rzeczy w nim układać w hierarchię, by go sądzić. [...] Jest to pewne uniezależnienie się, pewna forma wolności”⁵. Owo uniezależnienie się wymaga jednak patrzenia na świat przez pryzmat wartości perfekcyjnych. Możemy przyjmować do wiadomości, że świat jest taki a taki, ale gdy oceniamy świat przez pryzmat pojęcia wartości perfekcyjnej, nie musimy go aprobować. Asceza wiąże się z wolnością, ponieważ wolne wartościowanie wymaga pewnego stopnia wyzwolenia od wpływu deteminacji ubocznych. „Protest świadomego człowieka równoważy nawet prawo

³ Idem, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 432-433 (29 X 1956 r.), *Pisma* t. 2.

⁴ Idem, *Zbawienie i ideał w moim ujęciu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4 (104), 2017, s. 28.

⁵ Idem, *Zagadnienia związane z pojęciem...*, s. 264.

natury. Ona ma moc, a ja tę moc sądzę; i mój sąd, to więcej niż ona”⁶. Istota wartościująca jest jak „trzcina myśląca” Pascala, która nawet wtedy, gdy jest miażdżona przez bezmyślny świat, wie o tym i świat osądza. W zdolności osądzania świata tkwi godność ludzka.

Jeżeli „istoty wartościującej nie może człowiek z siebie wyciąć”⁷, to istota ludzka, która nie wartościuje jako podmiot świadomy i rozumny oraz która w wartościowaniu kieruje się tylko impulsami i instynktami, jest istotą wybrakowaną i niepełną. To, co biologiczne pozwala człowiekowi istnieć, lecz może go również zniewalać. Wolność natomiast realizuje się w sferze duchowej, której właściwy jest przedmiotowy ogląd świata. Wartościując przez pryzmat pojęcia wartości perfekcyjnej, człowiek urzeczywistnia duchowy wymiar swojego istnienia, przez co staje się w wyższym stopniu tym, czym w swej istocie jest. Człowiek nabywa człowieczeństwa dzięki wolności wartościowania.

Wolność, o której pisał Elzenberg, bynajmniej nie wyklucza się z determinacją poznawczą. Wszelki sąd poznawczy jest zdeterminowany, ale sądy zdeterminowane prawidłowo (nie ubocznie) nie są niewolne tylko dlatego, że są zdeterminowane w jakimkolwiek sposób. Wartościując autonomicznie, zgodnie z przedmiotem wartościowanym, jesteśmy wolni w znaczeniu pozytywnym:

[...] chodzi o to, by móc myśleć zgodnie z przedmiotem myśli, bez wypaczających zdeterminowań postronnych; – by dać się w swojej myśli determinować przez sam tylko przedmiot myśli, i nic innego. Widzę tu raczej pewne pokrewieństwo z tą wolnością, której koncepcję Kant [...] przekazał swoim następcom w idealizmie niemieckim⁸.

Móc myśleć zgodnie z przedmiotem myśli jest to wolność „do” określonego sposobu myślenia, zatem stanowi wolność pozytywną. Wolność jest stopniowalna, można zwiększać jej zakres lub zmniejszać, ale wolność w ujęciu Sartre’a, wolność absolutna i całkowicie pozbawiona jakichkolwiek determinacji jest, wedle Elzenberga, niedorzeczna.

Kierowanie się autorytetem jest w pełni zgodne z wolnością pozytywną, ale tylko jeśli autorytet jest rozumiany jako „kompetentny rzeczoznawca”, a nie jako „rozkazodawca”. „X jest autorytetem moralnym” w sensie kompetentnego rzeczoznawcy, jeżeli „»to, co X każe, jest dobre, bo X zna się na rzeczy i w i e co jest dobre«”⁹. Autorytet tego rodzaju posiada pewną inicjatywę, ponieważ może zgodnie ze swoją wiedzą wysuwać pewne sądy, ale nie ogranicza w ten sposób swobody osobie rozpoznającej ją jako autorytet. Autorytet kompetentnego rzeczoznawcy (na którego najlepiej nadaje się „mistrz” i „geniusz etyczny”) pozwala poddawać krytyce sądy, które są narażone na wpływ determinacji ubocznej.

⁶ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 407 (21 III 1954).

⁷ Idem, *Świat nauki i świat wartości*, [w:] MHE 22, k. 24 r.

⁸ Idem, *Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy*, [w:] idem, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 367, *Pisma* t. 1.

⁹ Idem, *Wolność i autorytet w etyce*, [w:] MHE 1, k. 6 r.

Związki łączące ascezę, wolność i kulturę są bardzo silne. Aby móc uprawiać ascezę, człowiek musi posiadać pewien zakres wolności od własnych instynktów, ale sama asceza uniezależnia nas, przynajmniej częściowo, od przemożnego wpływu czynników ubocznie determinujących nasze poznanie. Wolność od determinacji ubocznej, którą daje asceza, przynosi człowiekowi wolność pozytywną, wolność do oceniania zgodnie z przedmiotem oceny. Wolność, którą nam daje asceza, jest „wolnością do racjonalnej oceny, a nie prostą dowolnością”¹⁰. Wynika stąd, że skoro kulturę konstytuują przede wszystkim wartości perfekcyjne, to świat kultury można bez przesady nazwać światem wolności. Świadome tworzenie świata kultury wymaga swobodnego kierowania się kryteriami ocen właściwymi dla sfery przedmiotowej, to zaś oznacza, że rolę twórców kultury mogą przyjąć tylko ludzie dysponujący pewną wolnością (w sensie pewnej swobody od wpływu determinacji ubocznej). Człowiek jako twórca kultury realizuje również wolność pozytywną, ponieważ jako istota kompetentnie oceniająca realizuje wolność do oceny racjonalnej, do poznawania przedmiotów wartościowych zgodnie z ich naturą. Jako istota biologiczna człowiek jest podległy instynktom, a jako członek i twórca kultury jest istotą autonomiczną.

W koncepcji kompetentnych sądów o wartości oraz ich ukompetentniania uwidacznia się główna funkcja Elzenbergowskiej filozofii wolności. Jej celem jest uprawomocnienie formułowania ocen przez człowieka, nawet jeżeli nie wyłamuje się on całkowicie spod wpływu determinacji pozapoznawczych: „samotna jednostka rzetelnie się wdrażająca w sferę wartości ma prawo wydawać oceny, choćby tylko częściowo się wyłamywała z krępujących ją (i dyskwalifikujących ją) determinacji. Świat wartości – czy spełnionej powinności – ma swoją treść własną, o której określenie wolno i należy się pokusić”¹¹.

Człowiek nie może osiągnąć prawdziwej wolności bez ascezy, bowiem asceza wyzwala od autocentryzmu oraz stanowi kluczowy warunek konstytuujący samowiedzę kulturalną. To zaś, czym jest kultura, na czym polega jej tworzenie, jaka jest jej wartość oraz w jaki sposób te zagadnienia wiążą się z ascezą, stanowi przedmiot kolejnych paragrafów.

¹⁰ A. Nogal-Ponikiewska, Wątki antropologiczne w filozofii Henryka Elzenberga. Rekonstrukcja i historyczno-filozoficzna analiza porównawcza, niepublikowana praca doktorska, Warszawa 1998, s. 97. W tym kontekście należy podkreślić, że w świetle epistemologii wartości Elzenberga, całkowite wyzwolenie się spod wpływu determinacji ubocznych stanowi raczej pewien ideał niż fakt, a poznanie aksjologiczne nigdy nie jest absolutnie pewne. Otwiera to przestrzeń dla innego rodzaju wolności, rozumianej jako „wolność do opcji”. „Elzenberg do owego obrazu niepewności odnosi pewną wolność egzystencjalną, wolność wyboru pomiędzy pewnymi wariantami racjonalnych sądów, które uważamy za słuszne. Wolność ta nie jest wyrazem prostej zgody na pluralizm, ale, jak powiada Elzenberg, »ukorzeniem się przed naturą ludzką«” – ibidem, s. 61. Zob. także H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 165 (17 VIII 1927 r.) oraz s. 204 (23 X 1931 r.).

¹¹ Idem, *Bezsens i sens dziejów ludzkich*, [w:] MHE 55, k. 4 r.

5.1.2. Perfekcjonistyczne rozumienie kultury

5.1.2.1. Etapy kształtowania perfekcjonistycznego pojęcia kultury

Koncepcja kultury autora *Kłopotu z istnieniem* kształtowała się w ścisłym związku z pojęciem wartości perfekcyjnych. Elzenbergowskie pojęcie kultury zmieniało swój zakres. Kierunek owej ewolucji można najogólniej określić jako stopniowe przechodzenie od dominacji estetyzmu w ramach filozofii kultury¹², do coraz bardziej złożonego ujęcia kultury. Późniejsza koncepcja kultury wyraźnie podkreśla rolę ascezy w tworzeniu kultury. Autor *Kłopotu z istnieniem*, opisując w latach 20. XX w. „zdezaktualizowane elementy swojego myślenia”, zwrócił uwagę na przejście od „hegemonii sztuki” w kulturze do ascezy i opozycji wobec życia¹³.

Zanim zostanie podjęte zagadnienie zmian pojęcia kultury u Elzenberga, należy wymienić sześć niezmiennych elementów jego refleksji nad kulturą. Po pierwsze, kultura była każdorazowo związana z wartościami perfekcyjnymi. Filozof inaczej kultury nie rozumiał niż jako związaną z tym, co wartościowe *par excellence*. Po drugie, kultura była zawsze powiązana ze światem ludzkim. Spośród wszystkich wartości perfekcyjnych, kulturalny charakter mają wartości zrealizowane przez człowieka: te wartości i tylko te. Po trzecie, pojęcia kultury i ducha są wzajemnie sprzężone. Kultura jest wyrazem ducha, a duch jest tym, z czego kultura wyrasta i co jest wyrażane przez kulturę. Po czwarte: Elzenbergowska koncepcja kultury posiada wymiar opisowy, ale na czoło wysuwa się jej wymiar *n o r m a t y w n y*. W koncepcji toruńskiego filozofa dominuje ujęcie kultury jako czegoś, co człowiek *p o w i n i e n* tworzyć. Po piąte: kultura i twórczość zawsze były ze sobą ściśle związane. Kultura jest dziedziną zjawisk twórczych i stanowi kolektywne dzieło twórczych działań ludzkości. Po szóste: stałym rysem refleksji polskiego aksjologa nad kulturą było traktowanie pierwiastka ascetycznego jako niezbędnego fundamentu i zarazem doniosłego elementu kultury, oraz podkreślanie różnicy między kulturą a tym, co związane z życiem.

We wczesnym etapie rozwijania refleksji nad kulturą Elzenberg twierdził, że sztuka stanowi jądro kultury. Najogólniejsza definicja kultury z tamtego okresu brzmiała: „kultura, to właśnie całokształt rzeczy pięknych”¹⁴. „Całokształt rzeczy pięknych” oznacza ogół rzeczy pięknych stworzonych przez człowieka, choć filozof podkreślał, że do kultury należy również kontemplowanie rzeczy pięknych, które nie są wytworem istot ludzkich

¹² Dotyczy to estetyzmu rozumianego jako koncepcja aksjologiczna, która stawia prymat wartości estetycznych nad pozostałymi. Nie dotyczy to estetyzmu rozumianego jako indywidualna *p o s t a w a*, wyrażająca się w skłonności do kontemplacji oraz w skłonności do dostrzegania w przedmiotach wartościowych w pierwszej kolejności raczej ich aspektów estetycznych niż pozaestetycznych.

¹³ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 158 (19 XI 1923 r.).

¹⁴ Idem, *Aksjologia*, [w:] MHE 16, k. 19 v.

(np. kontemplacja przyrody). Z estetyzmu wynikał „postulat życia w pięknie”¹⁵, a tym samym – określona koncepcja kultury i jej tworzenia. Twórczość kulturalna polegała przede wszystkim na obcowaniu z rzeczami pięknymi oraz na urzeczywistnianiu piękna w świecie, które nie sprowadza się do działalności artystycznej, ale dotyczy także pięknych czynów. Obcowanie z pięknem oraz urzeczywistnianie go posiadają pewne rysy ascetyczne, ponieważ kontemplacja piękna, działalność artystyczna oraz realizacja czynów moralnie pięknych wymagają jakiegoś przezwyciężenia instynktów życiowych. Ostateczny cel człowieka – kontemplacja życia i świata – ma charakter estetyczny, etyka natomiast głosi, że człowiek powinien chcieć kontemplować życie oraz że powinien owym chceniem kierować się i kształtować je w sobie. Już w początkowym etapie swojego filozofowania, nacechowanego prymatem wartości estetycznych, autor *Prób kontaktu* określał kulturę jako sferę wartości po n a dżyciowych.

Odejście od stanowiska estetyzującego w kwestii rozumienia istoty kultury wiązało się z budową oryginalnego systemu filozofii wartości. Jednym z rezultatów Elzenbergowskich poszukiwań aksjologicznych była teza o obiektywnej tożsamości dobra i piękna. Z tezy o ich jedności wynika, że dwa elementy stanowiące kulturę – sztuka i moralność – są równie doniosłe. Definicja kultury z okresu budowania systemu aksjologicznego miała ogólniejszą treść, w porównaniu do węższych określeń z okresu estetyzmu¹⁶. W *Nauce i barbarzyństwie* myśliciel definiował kulturę jako „sumę rzeczy, których stworzenie jest w zakresie możliwości człowieka, a które są rzeczami wartościowymi”¹⁷. Innymi słowy, kultura jest „ogółem wartości perfekcyjnych realizowanych przez człowieka”¹⁸.

W ineditach Elzenberga czytamy, że „obok znaczenia rzeczowego (»całokształt wartości« itd.) wyraz »kultura« może jeszcze oznaczać z d o l n o ś ć wytwarzania takiego całokształtu wartości”¹⁹. Na karcie, na której znajduje się powyższy cytat, filozof odwołuje się do *Nauki i barbarzyństwa*, więc zapiska musiała powstać w okolicy lat trzydziestych. Wspomniana dystynkcja jest bliska odróżnieniu wyrażonemu w aforyzmie z 1935 r.: „Kultura jako proces to przekształcanie człowieka, a przez niego i świata, w kierunku coraz większej doskonałości. Kultura jako wynik procesu to suma przekształceń

¹⁵ Idem, *Personalalia stoickie i „ascetyczno-moralizatorskie”*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 145.

¹⁶ W ineditach pod datą 4 VII 1914 r. znajduje się notatka: „S z t u k a: piękno tworzone dla piękna. K u l t u r a: piękno wniesione w takie dziedziny i stosunki, które istnieją niezależnie od piękna (życie towarzyskie, [etyka], polityka, nauka). Oba pojęcia razem wzięte oznaczamy też ogólnym mianem kultury” – idem, *Aksjologia...*, k. 4 r. Bezpośrednio pod notatką znajduje się dopisek opatrzonej datą 21 VI 1923 r.: „Niezupełnie. Kultura może obejmować i wszystkie trzy działy (estetyka czynów, kultura właściwa, sztuka) albo dwa z nich, w górę lub w dół. Ale to co nazwałem »kulturą właściwą«. Są to te dziedziny życia, które już nie są czynem, a jeszcze nie są sztuką: więc myśl (nauka, filozofia), formy współżycia, obyczaje, obrzędy i td.; wreszcie (i nadewszystkim?): religia” – ibidem.

¹⁷ Idem, *Nauka i barbarzyństwo*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 354.

¹⁸ L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999, s. 95.

¹⁹ H. Elzenberg, *Aksjologia...*, k. 51 v.

już osiągniętych”²⁰. Należy podkreślić, że w aforyzmie z 1935 r. mowa nie o zdolności do wytwarzania rzeczy wartościowych, lecz o samym procesie ich tworzenia.

Na przełomie 1943 i 1944 r. Elzenberg zawęził rozumienie kultury. Wartości mają charakter kulturalny wtedy, gdy są wspólnie uznawane w ramach jakiejś zbiorowości. „Pojęcie kultury, tak jak je rozumiałem dawniej, zwęża się nieco przez wprowadzenie tego momentu wartości *wspólnie uznawanej* w obrębie pewnej zbiorowości”²¹. A zatem kultura jest to ogół wartości perfekcyjnych (z)realizowanych przez pewną zbiorowość ludzką oraz przez nią uznawanych. W niniejszej rozprawie zwrot określający kulturę jako „ogół wartości realizowanych przez człowieka” należy traktować jako skrócony sposób wyrażenia definicji zamieszczonej w poprzednim zdaniu.

Najpełniejszy opis elementów kultury zawierają rękopisy *O ascetycznym podłożu wszelkiej kultury* z 1937 r., co jest szczególnie znaczące z uwagi na wyrażone tam przekonanie o nierozzerwalnym związku ascezy i kultury. Elzenberg zdefiniował perfekcjonistyczne rozumienie kultury jako „tworzenie stanów rzeczy wartościowych w sensie perfekcjonistycznym, t.j. doskonalszych, szacowniejszych, wyższych w hierarchii”²². Na tak pojmowaną kulturę składa się pięć elementów: wysiłek kulturotwórczy, dorobek kulturalny, osiągnięcia kulturalne, samowiedza kulturalna i program kulturalny. Na pierwszych kartach rękopisów Elzenberg wymieniał tylko cztery pierwsze elementy, w dalszych natomiast wymieniał program kulturalny jako piąty element, zaznaczając, że nie jest „absolutnie koniecznym” składnikiem kultury²³.

Wysiłek kulturotwórczy jest niczym innym jak twórczością kulturalną, czyli działaniem, które „polega na wytwarzaniu stanów rzeczy wartościowych w sensie perfekcyjnym lub na wywoływaniu w świecie »zmian na lepsze« w tymże sensie”²⁴. Zgodnie z definicją z poprzedniego akapitu, kultura jest definiowana przez pojęcie tworzenia, co pozwala wnosić, iż wysiłek kulturotwórczy stanowi centralny i najistotniejszy element kultury. Samodoskonalenie również zalicza się do wysiłku kulturotwórczego. Zgodnie z przedmiotowym charakterem aksjologii Elzenberga, człowiek jest częścią świata, stąd samodoskonalenie powoduje ogólny wzrost doskonałości w świecie.

Dorobek kulturalny stanowią „przedmioty wartościowe stworzone”²⁵ przez człowieka. Zgodnie z uwagą na marginesie rękopisu „dorobek kulturalny” można zastąpić przez „dobra kulturalne”. Dorobek kulturalny stanowią wartościowe rzeczy: poematy, traktaty filozoficzne, utwory muzyczne, posągi, biblioteki itp. Sam człowiek nie stanowi części dorobku kulturalnego, ponieważ dorobkiem jest „to wszystko, co ludzie wykonali i utrwali. Mówiąc inaczej, to wszystko, co można by zniszczyć siłą fizyczną, nie niszcząc

²⁰ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 232 (31 XII 1935 r.).

²¹ Idem, *Motywacja etyczna (wartość w religii i kulturze)*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 364.

²² Idem, *O ascetycznym podłożu wszelkiej kultury*, [w:] MHE 61, k. 2 r.

²³ Ibidem, k. 7 r.-v.

²⁴ Ibidem, k. 9 v.

²⁵ Ibidem, k. 3 r.

człowieka samego”²⁶. Dorobek kulturalny nie jest najważniejszym elementem wysiłku kulturotwórczego, ponieważ „nie chodzi przecież o rozmnażanie na ziemi rzeczy wartościowych, jak w graciarni. Dorobek kulturalny pozostaje w stosunku środka do celu z tym co nazwiemy osiągnięciami kulturalnymi”²⁷.

Osiągnięciami kulturalnymi Elzenberg nazywał nie proces realizowania zmian na lepsze ani wytwór tego procesu, lecz samą zmianę na lepsze, która została urzeczywistniona w procesie kulturotwórczym. „Kryterium tego »polepszenia się« będzie tu różnica między stanem sprzed osiągnięcia kulturalnego i po nim”²⁸. Filozof na pierwszych stronach rękopisów twierdził, że osiągnięcia kulturalne zdobywa się przez wysiłek kulturotwórczy oraz dorobek kulturalny²⁹, natomiast później pisał dwukrotnie, że osiągnięcia są zdobywane przez wysiłek³⁰. Drugie rozstrzygnięcie wydaje się obowiązujące, ponieważ wysiłek kulturotwórczy jest niezbędnym składnikiem kultury, a wysiłek kulturotwórczy nie musi prowadzić do wytworzenia dorobku kulturotwórczego³¹. Brak dorobku kulturalnego nie oznacza braku osiągnięć kulturalnych. Wysiłek kulturotwórczy to wysiłek „zmierzający do podniesienia człowieka i świata na wyższy szczebel doskonałości”, a osiągnięcie kulturalne stanowi „sam wyższy ów poziom”³².

Kultura istnieje dzięki ludziom, ale istnieje częściowo także w ludziach. Nie tylko w postaci wysiłku kulturotwórczego, ale także w postaci samowiedzy kulturalnej.

Osiągnięcia są jałowe, jeżeli nie są znane (uświadamiane) jako wartościowe. Osiągnięta cecha wartościowa musi być za taką uznana i przyjęta; inaczej zachodzi wprawdzie pewna realizacja wartości, ale niema kultury, która wymaga integracji osiągnięć wartościowych w świadomość. Potrzebna jest tedy jeszcze samowiedza kulturalna, a wraz z nią i krytycyzm, bez którego nie ma rozróżnienia osiągnięć wyników wartościowych od wyników bezwartościowych³³.

Kultura nie może istnieć, jeżeli osiągnięcia kulturalne nie są ujęte ani rozpoznane jako wartościowe. Kultura bez samowiedzy kulturalnej jest martwa: „do życia kultury, do jej zdrowia, trzeba (jak witamin), »samowiedzy kulturalnej«”³⁴. Nie ma peł-

²⁶ M. Tr., *Środa literacka. Kulturalne podłoże ascetyzmu*, „Dziennik Wileński” R. XXI, nr 70, 12 marca 1937 r., s. 2.

²⁷ H. Elzenberg, O ascetycznym podłożu..., k. 7 r.

²⁸ S. S. O., *Środy w Związku Literatów. 10 marca 1937*, „Sprawy Otwarte. Dwutygodnik kulturalno-społeczny (Wilno)” R. I, nr 2, 16-31 III 1937, s. 5.

²⁹ Zob. H. Elzenberg, O ascetycznym podłożu..., k. 3 r.

³⁰ Zob. ibidem, k. 7 r. Zob. także ibidem, k. 9 v.

³¹ Kulturalne „osiągnięcia, są to zdobyte w tymże wysiłku [kulturotwórczym – dop. A. P.] [...] wartościowe cechy człowieka samego i, w jakimś może sensie, także i świata” – ibidem. Człowiek może posiadać cechy, które powinien posiadać, mimo niewytworzenia żadnej rzeczy wartościowej.

³² Ibidem, k. 12 r.

³³ Ibidem, k. 7 r.

³⁴ J. Maśliński, *Piękno kultury*, „Kurjer Wileński wraz z Kurjerem Wileńsko-Nowogródzkim” R. XIV, nr 70 (4032), 12 III 1937, s. 2.

ni kultury bez samowiedzy kulturalnej, czyli bez scalenia osiągnięć kulturalnych w zbiorowej świadomości wspólnoty ludzkiej, nie ma kultury bez wiedzy o wartości osiągnięć kulturalnych. Wedle innego określenia, samowiedza kulturalna „jest zbiorem poprawnych sądów o wartości i opiera się na sądach o wartości”³⁵. Do samowiedzy kulturalnej zaliczają się przede wszystkim kompetentne sądy o wartości osiągnięć kulturalnych. O samowiedzy aksjologicznej stanowią również inne postaci wiedzy aksjologicznej, np. wiedza o tym, że dana cecha posiada wartościotwórczy charakter, lub wiedza o kryteriach wartości dla danych przedmiotów. Ustalenia aksjologii formalnej są fundamentem, na którym opiera się samowiedza kulturalna. Filozof zaznaczał, że samowiedza kulturalna nie jest samopoznaniem.

Omówione elementy są niezbędnymi składnikami kultury, bez których ona nie może istnieć. Toruński myśliciel twierdził, że możliwe są kultury samorzutnie kierujące się ku takim a takim celom oraz samorzutnie zdobywające samowiedzę kulturalną. „Nie zdaje się być absolutnie niezbędny, ale (jest naogół pożądanym) pewien także program kulturalny: pewien, już w punkcie wyjścia, system wartościowań, którym się kierujemy w naszym wysiłku”³⁶ kulturotwórczym. Program kulturalny to system wartościowań, który usprawnia urzeczywistnianie osiągnięć kulturalnych danej zbiorowości poprzez kierowanie w określony sposób wysiłkiem kulturotwórczym. Wytworzenie programu kulturalnego wymaga niezależności duchowej oraz zdolności formułowania kompetentnych sądów wartościujących, a bez ascetycznej praktyki nie można posiadać ani jednego, ani drugiego. „Niedostateczna kompetencja, braki wiedzy, uległość wobec sugestij otoczenia, a głównie interesowność tak różne przybierająca formy – oto główne przeszkody do przewyciężenia dla tych, których zadaniem jest tworzenie programu kulturalnego, a więc systemu wartości, oraz ocenianie zjawisk i dzieł ludzkich z uwagi na ich walor kulturotwórczy”³⁷.

5.1.2.2. Historyczne i pozahistoryczne elementy kultury

We wczesnych zapiskach *Kłopotu z istnieniem* czytamy:

Z tego, że nie zdołał wyczuć kultury w kręgu, który mnie otaczał, wynikało, że zacząłem jej szukać w przeszłości. Kultura i przeszłość stały się dla mnie synonimami: niedobrze! W dalszej konsekwencji przyszło szukanie pierwiastka nieprzemijającego, który by z tej przeszłości jakoś przecież w teraźniejszość też sięgał: stąd ujmowanie kultury ponadczasowe i niechęć do jej traktowania historycznego³⁸.

³⁵ H. Elzenberg, O ascetycznym podłożu..., k. 3 r.

³⁶ Ibidem, k. 10 r.

³⁷ J. Maśliński, *Piękno kultury*..., s. 2.

³⁸ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*..., s. 84 (11 XI 1913 r.).

Wydaje się więc, że słowa Tyla, iż Elzenberg to „rzecznik *culturae perennis*”³⁹, są trafne. Notabene autor *Prób kontaktu* pisał, że eleacki obraz świata jest wymarzoną odpowiedzią (bliskiego mu skądinąd) klasycyzmu⁴⁰.

Niemniej nieadekwatne byłoby przypisywanie ahistoryzmu Elzenbergowskiej filozofii kultury. Zarzut ahistoryzmu byłby absurdalny wobec wielostronnie wykształconego humanisty oraz historyka filozofii i literatury, który wyodrębniał różne kultury historyczne, a nawet odmiennie je wartościował: „Jesteśmy dziś pewni, że miało sens życie Hellenów, a mamy duże wątpliwości, czy miało sens życie Azteków”⁴¹.

Na gruncie filozofii Elzenberga zasadne jest utożsamienie „małych dziejów” z dziejami kultury. „Kultura jest próbą zmuszenia dziejów, żeby służyły wartości”⁴². Kultura nie może istnieć bez wartościowania, a autor *Kłopotu z istnieniem* w polemice ze Stanisławem Ossowskim twierdził, że wszelkie rewizje ocen mają charakter dziejowy. W dzienniku filozoficznym Elzenberga czytamy:

Gdyby francuskiemu arystokracji sprzed Rewolucji dało się jakimś cudem pokazać treść duchową, i to najlepszą, Francji po roku 1830, z Wiktorem Hugo, Zolą, Manetem i czternastym lipca jako dorocznym świętem narodowym jego rodaków, i spytano go: „czy chcesz życie przedłużyć, by w takim oto życiu mieć udział?” – powiedziałby chyba, że woli umrzeć. Tak samo gdyby Hadrianowi, powiedzmy, pokazać świat chrześcijański: katedry romańskie, mnichów, krucyfiksy, konfesjonały, *Naśladowanie Chrystusa*. Cóż im z tego, że to też będą ludzie? Nie dwunożność czyni ludzi braćmi, ani też wspólne przeświadczenie, że jak od czterech odjąć dwa, zostaje dwa, tylko sposoby czucia i wartościowania⁴³.

Elzenberg mógł sformułować powyższe twierdzenia tylko przy założeniu historycznego charakteru kultury jako takiej. Wspólnota ludzka – zwłaszcza kulturalna – zakłada wspólne sposoby wartościowania.

Kultura posiada zarówno wymiar dziejowy, jak i pozadziejowy. O kulturze stanowią wartości perfekcyjne, które z istoty mają charakter bezwzględny. „Nie może być kultury relatywistycznej; jest to *contradictio in adiecto*”⁴⁴. Piękno rzeźby powstałej w kulturze dawno wymarłej nie ginie wraz ze śmiercią twórcy rzeźby i śmiercią kultury, która twórcę wyłoniła. Wartości nie są w czasie, ale życie ludzkie, które urzeczywistnia wartość w kulturze, ma charakter dziejowy. Dziejowy charakter posiadają zbiorowości, w ramach których wartości są realizowane. Kultura jako dzieło człowieka ma dziejowy charakter, ale to, co stanowi o jej istocie i doniosłości (czyli wartości), jest pozadziejowe.

³⁹ M. Tyl, *Pesymizm, konserwatyzm, wartości. O filozofii Henryka Elzenberga*, Katowice 2001, s. 72.

⁴⁰ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 146 (2 III 1921 r.).

⁴¹ Idem, *Czy tak zwany sens może być życiu nadany?*, [w:] idem, *Z filozofii kultury...*, s. 376.

⁴² Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 434 (14 I 1957 r.).

⁴³ *Ibidem*, s. 144-145 (4 II 1921 r.).

⁴⁴ Idem, *Ewentualny odczyt o kulturze*, „Etyka”, t. 25, 1990, s. 47.

W filozofii Elzenberga można wyróżnić dwa znaczenia ogólnie pojętej kultury: kulturę w znaczeniu uniwersalnym (ahistorycznym), kulturę ujmowaną z uwagi na swój aksjologiczny charakter, która obejmuje wszystkie pokolenia i wszystkie regiony wszystkich ludzi urzeczywistniających wartości oraz kulturę w znaczeniu szczegółowym (historycznym), kulturę przypisywaną pewnej wspólnotie dziejowej. Uczestnictwo w kulturze w znaczeniu uniwersalnym jest udziałem każdego człowieka, kultura w tym znaczeniu jest dziedzictwem całej ludzkości. Kultura w sensie węższym sprowadza się do partykularnych zbiorowości historycznych i na gruncie tego sposobu rozumienia kultura może być własna lub obca, ze względu na możliwość rozumienia danego dorobku oraz stojących za nim hierarchii wartości.

5.1.2.3. Wąskie i szerokie rozumienie zakresu kultury

W pismach Elzenberga pojęcie kultury bywa używane w znaczeniu szerszym lub węższym. Sztuka i moralność stanowią niezbywalny „trzon” kultury. Zastrzeżenia pojawiają się względem nauki i religii. Kwestia przynależności nauki i religii do kultury jest bardzo ważna, ponieważ wpływa na zrozumienie ewolucji Elzenbergowskiej filozofii kultury oraz wskazuje na istotne elementy kultury, które są związane między innymi z ascezą.

W szerokim rozumieniu zakresu pojęcia kultury nauka stanowi jej dział. Jeśli aktywność poznawcza i badania naukowe są wartościowe, to nauka stanowi część kultury. Nauka jest częścią kultury o tyle, o ile bezinteresowne dążenie do poznania jest wartościowe perfekcyjnie. Nauki o charakterze technologicznym i stawiające sobie cele utylitaro-instrumentalne nie stanowią części kultury *sensu stricte*. „Tym lepiej, że sztuka, nauka, dziś nie przynoszą korzyści. Odpadnie ziarno od plewy: sprawom tym będą się oddawali ci tylko, którym zależy na nich samych, nie na korzyściach”⁴⁵. Elzenberg dostrzegał w nauce czynniki, które zagrażają kulturze jako takiej (zob. § 6.3.1.2). Z powodu swego „kulturoniwelacyjnego” charakteru, nauka nie mieści się w wąskim rozumieniu kultury.

Jak pisze Zubelewicz, mniej więcej do 1939 r. Elzenberg był przekonany, że religia stanowi pełnoprawną część kultury⁴⁶. Po 1939 r. wzrosło zainteresowanie autora *Kłopotu z istnieniem* mistycyzmem, a religia i kultura zaczęły być od siebie odróżniane. Przed wybuchem II wojny światowej religia była ujmowana jako dział kultury w zasadzie równy innym działom, później religia stanowiła coś odrębnego od kultury. Religia jednak nie przeciwstawia się kulturze tak jak zagrażająca jej nauka, lecz stanowi odrębny, alternatywny względem kultury sposób realizowania wartości i obcowania z nimi. O wyraźnej różnicy między kulturą a religią świadczy okoliczność, że w kulturze wartość jest realizowana wspólnotowo, a w ramach religii – w samotności (zob. § 6.3.2).

⁴⁵ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 140 (2 XI 1919 r.).

⁴⁶ J. Zubelewicz, *Filozofia kultury Henryka Elzenberga*, niepublikowana praca doktorska, Warszawa 1984, s. 7.

5.2.2. Nieperfekcjonistyczne pojęcie kultury

5.2.2.1. Utylitarne pojęcie kultury

Nie wszystko, co uchodzi za część kultury, rzeczywiście nią jest. „To, co w ogóle poza moim horyzontem: utylitaryzm, marksizm, technika, ujarzmianie przyrody, jazda na Księżyc i takie dyrdymałki”⁴⁷. Jak ogół wartości perfekcyjnych, zrealizowanych przez człowieka, stanowi określoną całość, tak ogół zrealizowanych przez człowieka wartości w znaczeniu utylitarным stanowi odrębną całość. W rękopisach *O ascetycznym podłożu wszelkiej kultury* znajdujemy trzy sformułowania utylitarного pojęcia kultury. Pierwsze z nich brzmi: „aparat do zaspokajania potrzeb ludzkich”⁴⁸, drugie to: „sposób, w jaki człowiek zaspokaja swoje różne potrzeby”⁴⁹, natomiast trzecie: „formy, jakie przybiera życie”⁵⁰.

Pierwsze i drugie sformułowanie w zasadzie dotyczą tego samego: kulturą w znaczeniu utylitarным jest stworzony przez ludzkość aparat, służący zaspokajaniu potrzeb ludzkich lub sam określony sposób zaspokajania owych potrzeb. Trzecie sformułowanie – „formy, jakie przybiera życie” – ma postać najogólniejszą. Z kontekstu wynika, że wszystkie trzy sformułowania opisują to samo, tylko przez pryzmat różnych aspektów. Mówiąc o formach, jakie przybiera życie, autor *Kłopotu z istnieniem* miał na myśli postaci ludzkiego życia, rozumianego w kategoriach biologicznych i biocentrycznych. Kultura perfekcjonistycznie rozumiana ma z istoty ascetyczny charakter, gdyż wyraża przewyższanie życia. To, co stanowi kulturę duchową, nie wyrasta z potrzeb ani nie służy ich zaspokajaniu. Kultura w znaczeniu utylitarным jest natomiast czymś, co rodzi się z potrzeb biologicznie rozumianego życia oraz służy ich zaspokajaniu. W przeciwieństwie do kultury w znaczeniu perfekcjonistycznym, która stanowi przekształcenie człowieka i świata w kierunku coraz większej wartości, kultura w znaczeniu utylitarным nie stanowi p r z e z w y c i ę ż e n i a sił natury (tj. natury w człowieku), lecz stanowi j e j w y r a z oraz i n s t r u m e n t a r i u m służące jej potrzebom. W ten sposób, jak się zdaje, należałoby rozumieć utylitarny charakter kultury określanej jako „formy, jakie przybiera życie”.

Kultura w znaczeniu utylitarным jest natomiast niższa *per se* od kultury w znaczeniu perfekcyjnym. Rdzeń kultury w znaczeniu perfekcyjnym stanowi to, co ma duchowy charakter. Jednakże „z punktu widzenia utylitarnej kultury – rdzeniem jej będą zagadnienia i rzeczy niższe hierarchicznie, np. jedzenie, ubranie się itp. Wszelkie kwestie dotyczące muzyki, sztuk plastycznych itd. będą pewną nadbudówką, czy odgałęzieniem”⁵¹. Nierówność między kulturą w jednym i drugim znaczeniu jest widoczna w samej terminologii Elzenberga – „kultura w znaczeniu perfekcyjnym” to po prostu „kultura”, bez

⁴⁷ H. Elzenberg, *Ewentualny odczyt...*, s. 47.

⁴⁸ Idem, *O ascetycznym podłożu...*, k. 2 r.

⁴⁹ Ibidem, k. 15 r.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ M. Tr., *Środa literacka...*, s. 2.

dodatkowych określeń. Relacja między obydwojoma pojęciami kultury jest analogiczna względem relacji między perfekcyjnym a utylitarnym pojęciem wartości. Jeżeli wartość perfekcyjna jest wartością *sensu stricto* i *par excellence*, a wartość w znaczeniu utylitarnym ma się do perfekcyjnej jak pseudowartość do wartości „prawdziwej”, *per analogiam*, kultura w znaczeniu utylitarnym jest pseudokulturą w porównaniu do kultury rozumianej perfekcyjnie, która jest kulturą *par excellence*. Kultura w znaczeniu perfekcyjnym jest kulturą *sensu stricto*, a kultura w znaczeniu utylitarnym jest kulturą o tyle, o ile jest podobna do kultury „prawdziwej”. Kultura konstytuowana przez wartości bezwzględne jest kulturą w sensie bezwzględnym, natomiast kultura oparta na wartościach w znaczeniu utylitarnym jest kulturą w sensie względnym.

Bynajmniej nie oznacza to, że kultura w znaczeniu utylitarnym nie ma żadnej wartości, ponieważ człowiek ma pewne potrzeby, a ich zaspokajanie jest ważne. Zaspokajanie potrzeb jest ważne nie tylko dla biologicznego wymiaru istoty ludzkiej, ponieważ, według Elzenberga, pełne oddawanie się sprawom kultury duchowej na ogół wymaga uprzedniego zaspokojenia potrzeb oraz braku trosk o jutro. Ale zaspokajanie potrzeb człowieka nie jest celem ostatecznym.

„Pragnę chleba”, mówi wyrobnik. Jakaż etyka może odpowiedzieć: „to go nie pragnij”. [...] praca nad dźwignięciem mas z nędzy i głodu jest słuszna, i ten który ją podejmuje zasługuje na uznanie. Nienawistnym staje się dopiero, gdy za ogólny cel wszelkich wysiłków stawia to dźwignięcie; kiedy mu się zdaje, że jak usunie nędzę i głód, to już wszystko będzie w porządku; chyba że pozostanie coraz bardziej powiększać dobrobyt⁵².

5.2.2.2. Kultura jako „jarmark wartości”

W filozofii Elzenberga występuje jeszcze jeden sposób rozumienia kultury, który wprawdzie nie ma *stricto* utylitarnego charakteru, ale nie ma również perfekcyjnego. Jest to kultura rozumiana jako „jarmark” (*scil.* „jarmark wartości”). „Pośledniejsze sposoby ujmowania kultury: kultura jako jarmark, jako dalszy ciąg jarmarku dziejów”⁵³.

Jedność jakiejś kultury jest zależna między innymi od wspólnego uznawania tych samych wartości, a ten, kto realizuje wartości uznawane przez członków danej kultury, cieszy się wśród nich sławą i uznaniem. Kulturalny charakter ma również walka o uznanie wartości nieuznawanych (jeszcze) przez daną zbiorowość. „Wartość jest tu traktowana przez samego jej realizatora (»twórcę«) jako coś, co ma się prezentować na zewnątrz; od czego ma bić pewien blask budzący zachwyt patrzących”⁵⁴. „Blask” oznacza, że realizując wartość jako wartość kulturalną, jej realizator urzeczywistnia ją jako coś, co jest „zdatne” do bycia uznanym przez zbiorowość, coś co ma się jawić dla innych członków

⁵² H. Elzenberg, *Do etyki*, [w:] MHE 2, k. 5 r.

⁵³ Idem, *Ewentualny odczyt...*, s. 47.

⁵⁴ Idem, *Motywacja etyczna...*, s. 364.

zbiorowości kulturalnej oraz budzić ich aprobatę. Bez uznania zbiorowości wartość *ex definitione* traci kulturalny charakter.

Wartości w kulturze *sensu stricto* mają „blask”, ale „blask” wartości w kulturze rozumianej jako jarmark jest wypaczony⁵⁵. Analiza sposobu użycia przez Elzenberga wyrazu „jarmark” w kontekście rozważań nad kulturą wskazuje na pejoratywny charakter kultury-jarmarku, ponieważ konotuje coś hałaśliwego, pstrokatego i niepoważnego. Wydaje się, że jako najważniejszą właściwość kultury-jarmarku należy – za Tylem – wskazać jej chaotyczność. Kultura rozumiana jako jarmark wartości jest „tworzona w chaosie wartości przez ludzi, nie potrafiących odczytać ich naturalnego porządku”⁵⁶. Rozwój jarmarku wartości odbywa się bez porządku i bez pogłębionego wglądu w całość horyzontu wartości uniwersalnie obowiązujących. Tyl pisze, że „wyłaniający się stąd obraz kultury dobrze oddaje Platowska metafora wielobarwnego płaszcza, którą autor *Państwa* posłużył się, by scharakteryzować ateńskie społeczeństwo”⁵⁷.

Z chaotyczności kultury-jarmarku wynika wiele innych cech. Pierwszą z nich jest zmienność. W jarmarku wartości punkt ciężkości przesuwają się z samej wartości na „agitację” za daną wartością i na walkę o uznanie dla niej – niczym jarmarczni kupcy zachwalający swój kram. Jeżeli coś jest wartościowe perfekcyjnie, jest wartościowe zawsze i wszędzie, natomiast uznawanie czegoś za wartość zmienia się w zależności od miejsca i czasu. Uwaga członków kultury przesuwają się z rzeczy wartościowej na wpływ tej rzeczy na jej twórcę lub odbiorcę. Położenie nacisku na walkę o uznanie dla określonych wartości oraz na wpływ, jaki może mieć uznanie danej wartości na innych ludzi, osłabia krytyczny zmysł wobec kwestii, czy rzeczywiście mamy do czynienia z czymś autonomicznie wartościowym czy nie.

Drugą cechą płynącą z chaotyczności jarmarku wartości jest upodobanie nowości. Elzenberg doceniał wartościotwórczy charakter nowości i oryginalności, ale zdecydowanie krytykował traktowanie nowości jako czegoś aksjologicznie nadrzędnego⁵⁸. W jarmarku wartości to, co nowe silniej stymuluje i posiada większą moc oddziaływania na innych.

Ze zmienności i zamięłowania do nowości wynika kolejna cecha: eklektyzm. Jarmark wartości ma charakter eklektyczny, ponieważ zestawiając i łącząc odmienne treści

⁵⁵ Tyl pisze: „Otoczając siebie kulturę postrzega Elzenberg jako »jarmark«, oszukańczą grę światła” – M. Tyl, *Pesymizm, konserwatyzm...*, s. 67. Wskazuje w przypisie na aforizm, w którym mowa o „oszukańczej grze światła”, ale cytowany fragment nie dotyczy jarmarku wartości (przynajmniej bezpośrednio), lecz różnicy rangi między kulturą a religią: „Mówiłem nieraz o swoim »kulturalizmie«; ale to dzisiaj jakby trochę mniej aktualne. W porównaniu ze sprawami d n a, głębi, kultura, nawet świetna, to jednak zawsze jakaś trochę oszukańcza gra światła, przedstawienie, pokaz, *theatrum*” – H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 456-457 (25 VIII 1960 r.).

⁵⁶ M. Tyl, *Pesymizm, konserwatyzm...*, s. 67.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 64. Zob. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 266 (557 C).

⁵⁸ Zob. H. Elzenberg, *Ogólność i oryginalność w sztuce. Głębokość. Sztuka jako objawienie*, [w:] *idem, Pisma estetyczne*, Lublin 1999, s. 177-178. Zob. także: *idem, Kłopot z istnieniem...*, s. 387-388 (20 IV 1953).

aksjologiczne, ma się większe szanse dotrzeć do szerszej grupy odbiorców. Eklektyczny charakter kultury-jarmarku wynika również stąd, że przy znacznej chaotyczności i niestałości kultury niełatwo wykoncypować coś istotnie oryginalnego. Łatwiej urzeczywistnić coś względnie nowego przez połączenie kilku znanych już treści lub cech w sposób do tej pory niespotkany. Pejoratywny wydźwięk „eklektyzmu” w kontekście kultury-jarmarku nie polega na samym łączeniu różnorodnych elementów, lecz na tym, że owe elementy są łączone w sposób nieuporządkowany i nieskładny. Ponadto eklektyczne zestawienie różnorodnych elementów w jednym dziele na ogół bywa niespójne, co obniża ogólną wartość dzieł.

Kultura-jarmark ma charakter masowy, ponieważ „nic nie starzeje się tak szybko, jak nowość właśnie”⁵⁹. Nowość prędko przemija, dlatego w jarmarku wartości pojawia się coraz więcej wartości pretendujących do uznania przez coraz większe grono ludzi. Powiększająca się liczba twórców i odbiorców umasawia jarmark wartości oraz obniża ogólny poziom zdolności kompetentnego oceniania przedmiotów oraz ogólny poziom zdolności realizowania przedmiotów wartościowych, zarówno u jednych, jak i u drugich. Stąd kultura-jarmark prowadzi do ilościowej nadprodukcji kulturalnej. Jarmark wartości funkcjonuje tak, jakby celem kultury było: „ze wszystkich rzeczy wartościowych możliwie jak najwięcej »wepchnąć« w istnienie (jakieś przerażająco i l o ś c i o w e rozumienie kultury)”⁶⁰. Kulturowa nadprodukcja nie jest zgodna z miłością do kultury⁶¹. Innym skutkiem umasowienia kultury jest rozrost wąskich specjalizacji, które ograniczają horyzonty umysłowe.

W tym punkcie warto zwrócić uwagę na pewne zjawisko, nazywane przez Elzenberga „publicystyką kulturalną”. „Żeby kultura realnie żyła, ż y ł a jako zjawisko zbiorowe i zjawisko dnia codziennego, muszą wszystkie jej sprawy być o b g a d a n e, musi się na ten temat kultury wytworzyć wyczuwalna i gęsta sieć myśli snujących się stale od jednych mózgów do drugich”⁶². Publicystyka kulturalna jest zasadniczo korzystna dla kultury, ponieważ dyskusje o oceny przedmiotów sprzyjają doskonaleniu umiejętności wydawania kompetentnych sądów o wartości, a sama wartość przedmiotu, przez to, że jest powszechnie znana, potęguje swoje istnienie. Publicystyka kulturalna sprzyja formowaniu się samowiedzy kulturalnej oraz programu kulturalnego. Niemniej publicystyka kulturalna może się zdegenerować i uczynić z kultury jarmark wartości. Gdy dyskusje o kulturze odrywają się od pierwotnego zamiaru informowania o osiągnięciach kulturalnych i podtrzymywania stałej wymiany myśli nad sprawami kultury oraz autonomizują się, wypacza to samą kulturę.

⁵⁹ J. Krasicki, *Powrót do chrześcijaństwa jako lekarstwo dla współczesnej cywilizacji*, [w:] J. Augustyn SJ (red.), *Chrześcijańskie życie duchowe*, Kraków 1997, s. 123.

⁶⁰ H. Elzenberg, *Konstrukcja pojęcia wartości...*, s. 87.

⁶¹ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 164 (lipiec 1925 r.).

⁶² *Ibidem*, s. 229 (28 XII 1935 r.).

Ktoś napisał książkę; ktoś drugi pisze recenzję tej książki; autor odpowiada; ów replikuje; wtrąca się ktoś trzeci i napoczytna jakieś całkiem inne, własne problemy; ktoś czwarty wprowadza nutę animozji osobistej; szermierze docinają sobie; gawiedź się cieszy. Od kwestii poruszonych na wstępie oddalamy się coraz bardziej: została utopiona w pogwarkach drugiego stopnia i dalszych. Piszemy na marginesach, na marginesach marginesów, i tak w nieskończoność⁶³.

Nadprodukcja kulturalna i autonomizacja publicystyki kulturalnej zalewa kulturę „bylejakością”. Elzenberg wyciągał z rozważań nad publicystyką kulturalną wnioski, iż kultura nie jest tym samym, co wiedza.

Gdyby „kultura” znaczyło „wiedza”, to każdy artykuł choć trochę zwiększający czyjaś wiedzę, tym samym zwiększałby „masę” kultury. Ale że jest przekształcaniem, więc tylko to w naszej wiedzy liczy się jako wkład kulturowy, co przyczynia się do takich przekształceń. Stosując to kryterium widzimy od razu, że większa część naszej „kulturalnej” pracy publicystycznej nie jest pracą kulturalną w sensie właściwym; że jest to bicie pianki do czekolady, która byłaby lepsza bez pianki⁶⁴.

Jest to wątek szczególnie ważny, z uwagi na Elzenbergowską krytykę scjentyzmu i „hegemonii nauki”.

Jarmark wartości nie jest kulturą w znaczeniu perfekcyjnym, jest pseudokulturą w stosunku do kultury prawdziwej, jednak w innym sensie niż kultura w znaczeniu utilitarnym. Jarmark kultury ma się do kultury *sensu stricto* jak k i c z do autentycznego dzieła sztuki wysokiej. „Jarmarkizacja” kultury obniża rangę osiągnięć kulturalnych oraz stanowi przeszkodę do właściwej samowiedzy kulturalnej. „Za pomocą kultury próbuje się zmusić dzieje, żeby nie były jarmarkiem, żeby służyły wartości”⁶⁵. Ludzkość zaś chce nie prawdziwej kultury, lecz jarmarku. Kulturę bowiem stanowią „objawy życia duchowego zupełnie bezinteresowne”⁶⁶, ogólnoludzka natura jest zaś interesowna. Jeżeli chcemy tworzyć kulturę prawdziwą, musimy trzymać się „z dala od jarmarku narodów...» (Berent)”⁶⁷.

⁶³ *Ibidem*, s. 231 (31 XII 1935 r.).

⁶⁴ *Ibidem*, s. 232 (31 XII 1935 r.). Zob. także: *idem*, *Pro domo philosophorum*, [w:] *idem*, *Z filozofii kultury...*, s. 239: „»Interesować się filozofią«, to chyba nie znaczy dbać o to, by być poinformowanym o wszystkim, co u filozofów się dzieje; że Meinong wymyślił asumpcje a profesor Leśniewski w Warszawie – antynomie stosunku i cechy. Tak niech się ludzie lepiej nie informują; byłoby to – mówiąc za Nietzschem – »pstrej krowie« swej łatanej kultury dodawać jeszcze jedną pstrą łatkę; zwiększać balast, który nikogo nie uczyni ani trochę mądrzejszym”. Z tej wypowiedzi wynika, że być mądrym to nie to samo, co być wiedzącym.

⁶⁵ *Idem*, *Ewentualny odczyt...*, s. 47.

⁶⁶ *Idem*, *Kultura*, [w:] MHE 61, k. 25 r.

⁶⁷ *Idem*, *Kłopot z istnieniem...*, s. 162 (11 X 1924 r.).

5.2.3. Kultura jako wartość

5.2.3.1. Imperatyw kultury i zagadnienie kulturalizmu w filozofii Elzenberga

Kultura posiada szczególną wartość, ponieważ stanowi ogół zrealizowanych przez człowieka wartości perfekcyjnych. Kultura nie jest wartościowa jedynie w sposób pochodny, gdzie wartość części przechodzi na wartość całości. Kultura jako całość posiada cechy, których nie mają poszczególne jej części. Główna cecha dotyczy tego, że tworząc kulturę – a nie pojedyncze, perfekcyjnie wartościowe rzeczy – człowiek staje się w pełni człowiekiem, nabywa człowieczeństwa. Elzenberg nazywał kulturę „kwiatem życia”⁶⁸, ponieważ kultura jest największą i najwzniolejszą rzeczą, jaką życie ludzkie może stworzyć. Kultura transcenduje życie w znaczeniu biologicznym. „Kultura [...] podnosi wspólnotę ludzką na wyższy poziom, w inną sferę, w inny »rząd«. Wspólnota kulturalna nie jest już tą wspólnotą naturalną (quasi-biologiczną), którą jest na początku”⁶⁹.

Tworzenie kultury jest nadrzędnym obowiązkiem człowieka⁷⁰. Gdyby kultura była zbiorem rzeczy wartościowych w znaczeniu utylitarnym oraz służyła tylko zaspokajaniu

⁶⁸ Idem, *Aksjologia...*, k. 52 r.

⁶⁹ Idem, *Motywacja etyczna...*, s. 364.

⁷⁰ To zdanie nie jest, jak się zdaje, unieważnione w świetle późniejszego „przełomu mistycznego”, po którym Elzenberg zaczął stawiać wyżej „religię samotności” i kwestie soteryczne nad realizowaniem wartości zbiorowości kulturalnej. Wyraz „człowiek” w rzeczonym zdaniu oznacza ogół ludzi, a nie pojedynczą jednostkę, a oddając się mistyce i realizując wartości w sobie samym, jednostka skądinąd pozostaje członkiem szerszej zbiorowości, nawet jeśli wartość przez nią realizowana jest „docelowo” realizowana tylko w sobie, bez intencji, aby owa wartość odpowiednio „prezentowała” się innym. Można mieć wątpliwości, czy oddawanie się realizowaniu wartości w sobie samym oraz ich „intuscepcja” jest przedmiotem obowiązku jednostek, ale wobec ogółu ludzi prawdą jest, że tworzenie kultury stanowi ich obowiązek. Gdyby realizowanie wartości religijnych było obowiązkowe, a dążenie do owych wartości i ich konsumpcja – jak pisał filozof – są istotnie związane ze szczęściem, oznaczałoby to pewną formę eudajmonizmu etycznego, który jest zasadniczo niezgodny z fundamentami Elzenbergowskiej aksjologii. Wydaje się, że powyższych konkluzji można uniknąć przez przyjęcie, że realizacja wartości w religii, według autora *Prób kontaktu*, stanowi przedmiot powinności (a nie obowiązku) i że ma charakter supererogacyjny. Można również rozważyć kwestię, do jakiego stopnia religię da się odseparować od kultury, skoro sam filozof zwrócił uwagę, że powszechna areligijność może być przyczyną upadku kultury ze względu na funkcje m i s t y k i „w ogólnej ekonomii życia” (idem, *Eschatologia*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, 1987, s. 11). „Przełom mistyczny” w filozofii Elzenberga nie uchyla powinności tworzenia kultury, lecz stawia wyżej realizowanie wartości w religii od realizowania wartości w kulturze. Elzenberg nigdy nie był obojętny na sprawy kultury, lecz zaczął przypisywać większe znaczenie religii, między innymi dlatego, że ogół ludzi woli „jarmark” zamiast kultury prawdziwej, a kultury nie da się tworzyć samemu. Kultura nadal posiada blask, tyle że jej blask zaczął błędnąć przy kwestii zbawienia. Religia jest nierozzerwalnie związana ze zbawieniem, natomiast kultura stanowi próbę „afirmowania życia i obejścia się bez zbawienia” – idem, *Ewentualny odczyt...*, s. 48.

potrzeb, to nie byłoby przesłanek do twierdzenia, „że powinna ona być raczej, niż nie być; cienia bowiem racji nie widać, by potrzeby gatunku *homo* raczej miały być zaspokajane niż potrzeby gatunku *felis tigris* albo *taenia echinococcus*”⁷¹. Powinność nie może wynikać ze zdolności rzeczy do zaspokajania potrzeb, ponieważ potrzeby różnych istot, nawet w obrębie tego samego gatunku, są różne i często się wykluczają. Rzecz wartościowa perfekcyjnie

[...] nie może już bez szkody być albo nie być; taka rzecz p o w i n n a b y ć; jest to właściwość nieodłączna od jej pojęcia; a jeśli powinna być, winna również przez nas, w miarę naszej ludzkiej możliwości, być wprowadzana w istnienie, „tworzona”, jak brzmi wyrażenie potoczne. I jeśli takich rzeczy zespołem jest kultura, to nie ma już mowy, by wolno nam ją było tworzyć albo nie tworzyć; tworzyć ją jest teraz, po pierwsze naszą powinnością – ponieważ obejmuje ona tylko wartości, które stworzyć jest w naszej mocy, po drugie, naszą powinnością jedyną, ponieważ obejmuje je wszystkie. I to byłby nasz wniosek: kultura jako nakaz i imperatyw, cel i powołanie człowieka, kopuła, za której filary winniśmy uważać siebie i drugih, swoje życie i swoje działanie”⁷².

Należy poczynić kilka komentarzy do powyższej wypowiedzi. *Primo*, *Nauka i barbarzyństwo* (po raz pierwszy opublikowana w 1930 r.) zakłada definicję „przedmiot wartościowy” = „przedmiot, który powinien być”. Owa definicja została później odrzucona na rzecz formuły „przedmiot wartościowy” = „przedmiot taki, jaki powinien być”. Niemniej wydaje się, że wniosek Elzenberga o imperatywie tworzenia kultury zachowuje ważność, ponieważ jeden z warunków definicyjnych wartości głosi, że wartość dostarcza dyrektyw postępowania istocie zdolnej ją realizować.

Secundo: mówiąc, że kultura jest „powinnością jedyną”, toruński filozof miał na myśli, że jest powinnością nie poszczególnych ludzi, lecz ludzkości. Każdy człowiek jest nie tylko indywiduum, ale również częścią jakiejś zbiorowości. Zbiorowości posiadają swoje własne, odrębne powinności⁷³. A powinnością ogółu ludzi jest tworzenie kultury.

Tertio: myśliciel zaznaczał, „że zgodnie z rozumieniem najpospolitszym do kultury jest tu włączona także moralność. Nie głoszę więc »kulturalizmu« z jakimś immoralistycznym zacięciem”⁷⁴. Kulturalizm Elzenberga jest stanowiskiem normatywnym, postulującym szczególną troskę o kulturę, oraz głoszącym, że powołaniem człowieka jest tworzenie kultury. Kulturalizm autora *Wartości i człowieka* wyraża sąd, że tworzenie kultury jest imperatywem człowieka. Na tym gruncie kultura nadaje sens nie tylko indywidualnemu twórcy kultury, ale również państwu, instytucjom społecznym, politycznym i ekonomicznym, które umożliwiają i usprawniają tworzenie kultury. »Państwo i kultura«: w tym zestawieniu »i« łączy rzeczy nierównorzędne. Kultura jest wartością sama dla siebie; państwo czerpie swą rację bytu ze swego podporządkowania czemu innemu”⁷⁵.

⁷¹ Idem, *Nauka i barbarzyństwo...*, s. 354.

⁷² *Ibidem*, s. 355.

⁷³ Idem, *Konstrukcja pojęcia wartości...*, s. 73.

⁷⁴ Idem, *Nauka i barbarzyństwo...*, s. 355, przyp. 2.

⁷⁵ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 107 (29 V 1917 r.).

Tak pojmowaną kulturę człowiek powinien tworzyć, choćby nie miał ostatecznej pewności czy to, co ma stworzyć, rzeczywiście będzie stanowiło element kultury, czy też nie. Elzenberg przedstawił słynne rozumowanie, którego postać podobna jest do „zakładu Pascala”. Warto przytoczyć je *in extenso*:

Jeżeli się od tworzenia kultury uchylimy, to kultury nie będzie: za nas nikt jej nie wywiedzie z niebytu. Jeśli ją tworzyć będziemy, to i wtedy nie uzyskamy pewności, czyśmy stworzyli kulturę rzeczywistą, czy tylko jej pozór, bo wartości w niej ujawnione m o ą e i w s z a k s ą c z y s t ą n a s z ą f a n t a z j ą; m o ą e j e d n a k i n i e s ą, a wtedy podjęty w ich służbie wysiłek przecież nas doprowadził do celu i nasz los na niesprawdzonej nadziei budowany gmach stał się naprawdę. Czyli że, w razie wysiłku, s ą s z a n s e stworzenia kultury; w razie wstrzymania się, nie ma żadnej. Wniosek może być tylko jeden: wysiłek podjąć. Jest w tym oczywiście ryzyko, bo jeśliśmy się pomylili, jeśli dla naszej budowli nie ma w świecie poza nami oparcia, to cała nasza praca jest na nic: zawisamy w próżni wraz z naszym dziełem, i mózół nasz, i trud poszły na marne. Przyjąć ryzyko, zgodzić się na to, że może budujemy w powietrzu i na fundamencie z ułudy wznosimy gmach z urojenia, to jest święty obowiązek każdego świadomego współtwórcy kultury, a zarazem jego godność i cnota: jak metafizyk lub mistyk rzuca on przed siebie całe swe życie, nie wiedząc, czy rzuca je w próżnię, czy na podwalinę czegoś wiecznego⁷⁶.

Brak pewności, czy to, co człowiek tworzy, rzeczywiście stanowi kulturę czy nie, nie jest dostateczną przesłanką do wstrzymania się od tworzenia kultury. Jeżeli nie wiemy, czy to, co tworzymy, jest prawdziwą kulturą czy nie, możliwe jest, że to, co tworzymy, w rzeczy samej jest kulturą. Czyli możliwe jest (za)istnienie kultury, ale tylko pod warunkiem, że podejmie się wysiłek kulturotwórczy. A zatem: skoro kultura może zostać stworzona, człowiek powinien podjąć wysiłek jej tworzenia. Fundament dostarczający racji nakazu podjęcia próby tworzenia kultury stanowi sensowność życia. Jeżeli wszystko to, co wartościowe i stworzone przez człowieka, stanowi element kultury oraz jeżeli posiadając wartość i kierując się ku temu, co wartościowe, nadaje się swemu życiu sens, to wstrzymanie się od tworzenia kultury, motywowane chęcią uniknięcia błędu, ogranicza możliwość uczynienia życia sensownym. A więc od tworzenia kultury zależy sens naszego życia.

5.2.3.2. Sława i uznanie jako motywy realizowania wartości w kulturze

Duże znaczenie antropologiczno-aksjologiczne ma zagadnienie motywacji w kulturze. Według Elzenberga wartość realizowana w kulturze posiada pewien „blask”, który pozwala jej prezentować się ludziom innym niż jej twórca lub odkrywca. Z tego powodu przeżycia kulturalne „nie zalegają i nie więdną wewnątrz dusz poszczególnych, ale że się obiektywizują i krążą, że [...] stwarzają pewną rzeczywistość swoistą, zdolną się ostać wbrew naporowi tego wszystkiego, co w życiu zbiorowym istot ludzkich n i e j e s t kulturą”⁷⁷.

⁷⁶ Idem, *Nauka i barbarzyństwo...*, s. 355-356.

⁷⁷ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 230 (31 XII 1935 r.).

Przeżycia kulturalne mają tendencję do uzewnętrzniania się ludziom uczestniczącym w danej kulturze, prezentowania się im. Owa tendencja wraz ze wspomnianym „blaskiem” stanowią grunt motywacji realizowania wartości w kulturze: uznania, czci i sławy. „Sława to wabik, dzięki któremu »duch« skłania nas do służenia celom wyższym”⁷⁸. Kultura jest dziełem zbiorowym, w ramach którego wartości powinny być wspólnie uznawane przez zbiorowość. Zdobyćcie uznania w zbiorowości jest n a g r o d ą za działania i trudy związane z realizacją wartości uznanej przez daną zbiorowość. „Bo jesteśmy tu n a t e r e n i e k u l t u r y: kultura jest ową sferą wartości uznanych przez zbiorowość, a praca kulturalna – pracą nad ich realizacją”⁷⁹. Walka o uznanie dla pewnych wartości (*resp.* cech wartościotwórczych) także znajduje się na „terenie kultury”, gdyż punkt odniesienia stanowi zbiorowość i okoliczność, czy zbiorowość uzna wartość danej rzeczy czy nie. Najwyższą postacią uznania jest sława, która najsilniej pobudza do realizacji wartości. „Sława jest przynętą, na którą bierze nas wielkość”⁸⁰.

Elzenberg pisał, że „k u l t u r a j e s t p a r a d ą w a r t o ś c i”⁸¹, ponieważ wartości kulturalne mają blask, którego funkcją jest pokazywanie się innym członkom wspólnoty kulturalnej. „Sława jest promieniowaniem piękności”⁸², a piękne jest nie tylko to, co jest sławne. Piękne jest przede wszystkim to, co na sławę z a s ł u g u j e. Ten, kto pragnie sławy, swoje dzieła i osiągnięcia włącza w dzieło i życie zbiorowe oraz aspiruje do tego, aby jego własne zdobycze zostały włączone do systemu wartości uznawanego przez daną wspólnotę.

Świadomość śmiertelności skłania do podjęcia wysiłku kulturotwórczego. „Im większa śmiertelności świadomość, tym silniejszy pęd ku wyżynie. Śmierć podkopuje bezwzględność dążeń nie tylko egoistycznych, ale w ogóle wszystkich realnych; sprawia, że szukamy zaspokojenia w jakichś mniej prymitywnych dziedzinach”⁸³. W tym kontekście należy rozważyć, jakiego rodzaju dobrem jest sława. Autor *Prób kontaktu* twierdził: „Śmierć jest wielkim złem, ale jeżeli nie ma »mnie«, to mojej śmierci też nie ma; »mnie« znaczy tu tyle co »świadomości mojego bytu jednostkowego«”⁸⁴. Sposób rozumienia śmierci przez Elzenberga w powyższym cytacie jest podobny do Epikurejskiego. Specyfika ujęcia śmierci wyłania kwestię: w jakim znaczeniu sława jest dobrem człowieka, skoro po śmierci człowiek nie istnieje? Człowiek z natury pragnie nade wszystko żyć, a śmierć stanowi ostateczną porażkę dążeń biocentrycznych. Sława za życia pozwala zaspokajać pewne pożądania oraz bywa przyjemna. Sława stanowi dobro jej posiadacza w tym sensie, że upowszechnia dorobek twórcy i jego osiągnięcia. Przede wszystkim jednak, sława stanowi substytut nieśmiertelności.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 421 (12 V 1955 r.).

⁷⁹ *Idem*, *Motywacja etyczna...*, s. 364.

⁸⁰ *Idem*, *Kłopot z istnieniem...*, s. 57 (8 I 1911 r.).

⁸¹ *Idem*, *Motywacja etyczna...*, s. 364.

⁸² *Idem*, *Kłopot z istnieniem...*, s. 81 (5 V 1913 r.).

⁸³ *Ibidem*, s. 101 (21 III 1916 r.).

⁸⁴ *Ibidem*, s. 40 (styczeń 1910 r.).

[...] czy s ł a w a jest dobrem całkowicie znikomem, czy też takim, które pozostaje nam i po śmierci? Ale przede wszystkim sława pośmiertna nie jest dobrem, które się posiada, ponieważ się już wtedy nie żyje. Byłaby zatem dobrem przedmiotowym? nie, bo moja sława jest dobrem tylko dla mnie, – conajwyżej pośrednio może być bodźcem dla innych, i wtedy, jeśli pozyskana czynami szlachetnymi przyczynić się do rozmnożenia dobra na ziemi: ale jest to wynik uboczny, o który nie chodziło. Nie pozostaje nic innego jak przyjąć, że ten, który umarł, sławę istotnie posiada, że mianowicie ta sława jest właśnie jego życiem; i dzięki niej *n o n o m n i s m o r t u u s e s t*. Istotnie, jeżeli na duszę człowieka składa się z szeregu elementów, ich jedność, oraz świadomość tych elementów i tej jedności, to gdy po sobie pozostawiłem dzieła, myśli i ślady czynów, a wraz z nimi i m i ę, jako tą jedność, pod którą potomni będą mogli to wszystko podciągnąć, to jest to rodzaj nieświadomego życia po śmierci, i można tem choć oszukać pragnienie nieśmiertelności. Jeśli w dodatku mam silne poczucie duszy zbiorowej, to wszak i jakaś kropla z tego czem dzisiaj jestem będzie (pomyślę) w duszach tych, którzy mnie będą sławili. Jest więc sława jakby nieśmiertelnością-cieniem, nieśmiertelnością-mara⁸⁵.

W ramach realizowania wartości w kulturze możliwa jest jeszcze inna motywacja – bezinteresowna miłość: „można sobie wyobrazić pragnienie powszechnego uznania dla s w o j e j wartości – nie siebie! – przez czystą m i ł o ś ć dla niej, ewentualnie jako dla swojej: bardziej bezinteresowny wariant motywacyjny”⁸⁶.

Rozważania nad motywacją w kulturze dotyczą pobudek skłaniających istotę ludzką do (współ)tworzenia kultury. Na gruncie czysto aksjologicznym wartość dzieła oraz wartość bycia twórcą wielkiego dzieła przewyższają wartość sławy: „[...] nikt nie wie, jakie miał imię autor wedyckiego *Hymnu Stworzenia*. A czy warto się było urodzić, by ułożyć *Hymn Stworzenia*? Warto, zaiste. Imię jest niczym; płodny akt twórczy, święty porów ducha są wszystkim”⁸⁷.

Jednym z celów niniejszej rozprawy jest wykazanie uczłowieczającego i paideutycznego charakteru kultury. Jest to przedmiotem kolejnego rozdziału. Niepodobna jednak zrozumieć procesu uczłowieczania człowieka przez kulturę bez rekonstrukcji Elzenbergowskiego ujęcia procesu tworzenia kultury przez człowieka.

5.2. Tworzenie kultury

W strukturze procesu powstawania kultury wyróżnić można dwa następujące po sobie etapy: negatywny i pozytywny. Rola pierwszego etapu jest negatywna, ponieważ „polega on na wyzwaniu się spod władzy różnych instynktów, jak np. instynktu samozachowawczego, płciowego itp. Jest to próba oczyszczenia z autocentryzmu pełni życia, który jest w nas”⁸⁸.

⁸⁵ Idem, *Walka moralistów z żądzą*, [w:] MHE 36, k. 7 r.

⁸⁶ Idem, *Motywacja etyczna...*, s. 364-365.

⁸⁷ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 403 (5 III 1954 r.).

⁸⁸ J. Zubelewicz, *Filozofia kultury Henryka Elzenberga...*, s. 60.

Pierwszy etap tworzenia kultury polega na przewyżczeniu autocentryzmu. Funkcją negatywnego etapu tworzenia kultury jest odchodzenie od perspektywy podmiotowej.

Drugi etap ma charakter pozytywny, ponieważ wprost dotyczy realizacji wartości oraz twórczości. Jest dobry pozytywnie, z uwagi na immanentną wartość tego, do czego się bezpośrednio dąży, a nie z powodu unikania lub uchylania zła biocentryzmu. W pozytywnym etapie twórczości człowiek odnosi się do wartości przedmiotowo określonych, a twórczość w tym obszarze ma charakter immanentny (jest samoprzekształcaniem) lub charakter transcendentny (jest przekształcaniem świata „na zewnątrz” podmiotu twórczego).

5.2.1. Negatywny etap tworzenia kultury

5.2.1.1. Propedeutyka wyjścia z autocentryzmu – gra, idealizm społeczny, heroizm, czysty ascetyzm

Początkowy etap tworzenia kultury obejmuje grę kontemplacji, grę czynu, grę poznawczą, idealizm społeczny, bohaterstwo i czysty ascetyzm. Ich rola jest głównie (choć niewyłącznie) negatywna i polega na otwarciu człowieka na perspektywę przedmiotową przez zawieszenie autocentryzmu lub częściowe uwolnienie się od niego. Zasadniczo negatywna wartość przypisana grze, idealizmowi społecznemu itd. wynika stąd, że s a m o kierowanie się podmiotu na zewnątrz siebie (odwrotnie niż w autocentrycznym „nawrocie ku sobie”) nie jest wartościowe *per se*. „Dążenie na zewnątrz” może mieć wartość perfekcyjną „tylko o tyle, o ile jest dążeniem ku czemuś wartościowemu”⁸⁹. Autocentryzm polega na „nawrocie ku sobie”, dlatego propedeutyka tworzenia kultury polega na dążeniu poza siebie. Stanowi to pewną formę przekraczania autocentryzmu, ponieważ kierujemy się „na zewnątrz” siebie, a nie ku sobie, choć nie można tu mówić o twórczości kulturalnej *sensu stricto*, dlatego mowa o „propedeutyce”. Bohaterstwo, idealizm społeczny, różne postaci gry i czysty ascetyzm mają charakter propedeutyczny, ponieważ są wprowadzeniem do tworzenia kultury *sensu stricto* i same jeszcze kultury nie stanowią. Kolejność omówienia poszczególnych etapów odzwierciedla rosnący stopień oderwania się od biocentryzmu⁹⁰.

5.2.1.1.1. Gra

Najniższy i podstawowy stopień dążenia o charakterze nieautocentrycznym stanowi gra. „Jak zauważa Elzenberg, termin ten nie jest najszcześniejszym wyborem; pomniejsza on bowiem to, o czym będzie się tu mówić”⁹¹, to znaczy – ogólny termin „gra” pomniejsza rolę, którą rozmaite formy gry posiadają w przewyżczeniu autocentryzmu i w tworzeniu kultury. Pierwszym stopniem „dążenia poza siebie» jest g r a. Jest to czynność

⁸⁹ H. Elzenberg, Zasada aksjologii, [w:] MHE 17, k. 25 r.

⁹⁰ Na podstawie ineditów Elzenberga trudno ustalić ostateczny schemat stopni oderwania się od autocentryzmu. Przedstawiony układ stanowi hipotezę rekonstrukcyjną autora niniejszej rozprawy.

⁹¹ J. Zubelewicz, Filozofia kultury Henryka Elzenberga..., s. 66.

bezinteresowna do n i c z e g o nie zmierzająca (Chwile swobodnego zwracania energii)⁹². Grę stanowi aktywność ludzka podejmowana dla niej samej. Gra zakłada swobodę działania i pewien zakres wolności od przymusu realizowania celów dyktowanych przez popęd. Gra jest nieodłączna od pewnych reguł, którymi należy się w niej kierować. Wydaje się, że ten aspekt gry jako takiej stanowi o jej propedeutycznym charakterze, ponieważ swobodne oddanie się jakimś regułom podczas gry stanowi przygotowanie do intencjonalnego kierowania się zasadami o *explicite* aksjologicznym charakterze. W grze nie ma pogłębionego wglądu w sferę przedmiotowo określoną. W odróżnieniu od ascezy, która jako taka przeciwstawia się instynktom, gra wydaje się bliższa sferze instynktów, ponieważ zdaje się stanowić postać swobodnego ich „rozładowania”, a nie wykorzenienia lub opanowania. Skłonność do gry wydaje się czymś na tyle naturalnym, że można mówić o popędzie do gry, właściwym naturze ludzkiej. To oznacza, że jakkolwiek natura ludzka jest zdominowana przez sferę biologiczną, która głównie wyraża się w skłonnościach autocentrycznych, to nie każdy popęd czy instynkt jest autocentryczny. W naturze ludzkiej przeważają popędy o charakterze interesownym, ale nie wszystkie popędy są interesowne. Elzenberg wyróżniał trzy postaci gry: grę poznawczą, grę kontemplacji i grę czynu.

5.2.1.1.1. Gra poznawcza

Poznanie jest interesowne albo bezinteresowne. Poznanie interesowne ma charakter autocentryczny. Dopiero poznanie bezinteresowne może wyzwalać od autocentryzmu, ponieważ bezinteresowne poznanie przedmiotu ujmuje przedmiot takim, jakim jest w sobie, a nie takim, jakim jest ze względu na podmiot. Poznając w sposób bezinteresowny, „poznający uświadamia sobie, że na autocentryzmie świat się nie kończy, że istnieje coś, co autocentryzm przekracza”⁹³. Podmiot odkrywa, że poznawane rzeczy posiadają cechy swoiste, przysługujące im w sposób autonomiczny, bezwzględny i niezależny od zainteresowań podmiotu. Ze względu na swoją bezinteresowność gra poznawcza posiada pewne aksjologicznie dodatnie rysy. Jednym z nich jest odrywanie od autocentryzmu. Gra poznawcza może także mieć wartość pochodną od wartości takich skutków, jak: uczenie rzetelności i cierpliwości lub kształtowanie inteligencji i zmysłu krytycznego. Gra poznawcza jest cenna zarówno wtedy, gdy jest poznawaniem przedmiotu wartościowego, jak i wtedy, gdy jest poznawaniem przedmiotu bezwartościowego.

Zdaniem Elzenberga w naturze ludzkiej znajduje się pewien instynkt, który nie tylko nie ma charakteru autocentrycznego, ale ponadto, oddając się temu instynktowi, wyłamujemy się spod wpływu tendencji autocentrycznych. Mowa o instynkcie poznania. „Oczywiście, poznania bezinteresownego, bo poznanie podyktowane względami utilitarnymi tylko jeszcze bardziej nas więzi ze światem autocentryzmu”⁹⁴. Tak rozumiany instynkt nie musi być skierowany na poznanie rzeczy wartościowych. Obecność i rola

⁹² H. Elzenberg, *Aksjologia...*, k. 65 r.

⁹³ J. Zubelewicz, *Filozofia kultury Henryka Elzenberga...*, s. 67.

⁹⁴ H. Elzenberg, *Aksjologia...*, k. 61 r.

bezinteresownego popędu do poznania wyraża pewien prymat władzy intelektu w człowieku, co tym samym wpisuje Elzenbergowską antropologię filozoficzną w tradycję ujmującą człowieka jako *animal rationale*, dysponujące przyrodzonym pędem do poznania.

Bezinteresowna gra poznawcza istotnie umożliwia powstawanie kultury. Elzenberg twierdził, że podłoże wszelkiej kultury jest ascetyczne i że człowiek z natury posiada zdolność do uprawiania ascezy, choć nie ma on naturalnej skłonności do jej praktykowania. Dlatego poznanie wartości, w którym dokonuje się ascetyczne samoprzewyciężenie, nie może być pierwotnym sposobem poznania wartości. Kompetentne poznawanie wartości, które zakłada wcześniej dokonane samoprzewyciężenia, ostatecznie opiera się na tkwiącym w naturze ludzkiej instynkcie poznania bezinteresownego. W trakcie gry poznawczej istnieje możliwość poznania autonomicznej wartości rzeczy, jakkolwiek poznanie w postaci swobodnej gry jest mniej doskonałe niż poznanie świadome i metodyczne. Sąd o wartości, który powstał podczas gry poznawczej może być trafny, tak jak sąd poprzedzony ascezą, lecz nie może być równie kompetentny. Poznanie poprzedzone ascezą jest wiarygodniejsze od gry poznawczej, z powodu przewyciężania wpływu czynników ubocznych oraz dzięki umożliwieniu „sprawdzania” sądów o wartości. Gra poznawcza nie czyni ascezy zbędną, ponieważ gra ma propedeutyczny i bardziej negatywny charakter (w kontekście tworzenia kultury) niż asceza.

5.2.1.1.1.2. Gra kontemplacji

Gra kontemplacji jako tako jest czystsza od gry poznania, ponieważ kontemplacja z istoty jest bezinteresowna, a poznanie może być interesowne. „Kontemplacja zawiera zawieszenie wszystkich dążeń, nawet poznawczego. Jest więc stanem – w szerszym znaczeniu – wyraźnie ascetycznym”⁹⁵. To oznacza, że gra kontemplacji jest w swej istocie bliższa ascezie (która odgrywa najistotniejszą rolę w tworzeniu kultury) niż gra poznawcza. Oddając się grze kontemplacji, człowiek oddala się od autocentryzmu. Przez swoją immanentną bezinteresowność kontemplacja silniej przeciwstawia się autocentryzmowi niż poznanie jako takie, które może być bezinteresowne, ale nie musi. Ponadto przez to, że kontemplacja z istoty jest bezinteresowna, ma bardziej duchowy charakter od poznania w ogólności. Inna różnica między kontemplacją a poznaniem polega na tym, że kontemplacja jest przedłużonym oglądaniem przedmiotu, które utrzymuje kontemplowany przedmiot w polu świadomości. Kontemplacja posiada wyraźniejszy rys bierności, w odróżnieniu od poznania, które ma relatywnie bardziej czynny charakter. „Różnica ważna: poznanie wnika, kontemplacja nie (przyjmuje to co dane)”⁹⁶. W ineditach Elzenberg sformułował roboczą definicję kontemplacji: „zatrzymywanie uwagi na przedmiocie przy jednoczesnym poddawaniu się uczuciom oddziaływania przedmiotu”⁹⁷. Jak określił filozof, jest to definicja „rzucona od ręki”, przy której się nie upierał. Jest to w każdym razie definicja

⁹⁵ Ibidem, k. 63 r.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Ibidem.

bardzo podobna do definicji kontemplacji przedstawionej w pracy *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*:

Przez kontemplację rozumiem pewien rodzaj przedłużonego oglądania, taki mianowicie, przy którym w przedmiot oglądany nie wnikamy już dalej poznawczo, ale utrzymujemy w polu świadomości jego elementy i cechy poznane już uprzednio [...]. Przeżywanie kontemplacyjne to przeżywanie tych wszystkich stanów uczuciowych, które się w nas budzą i rozwijają, w miarę jak przedmiot kontemplujemy i dzięki temu, że go kontemplujemy⁹⁸.

Definicja znajdująca się w pracy *O różnicy...* stanowi rozwinięcie roboczej definicji z ineditów.

Gra kontemplacji jest zawsze kontemplacją przedmiotów bezwartościowych, natomiast kontemplacja, jako element pozytywnego etapu tworzenia kultury (zob. § 5.2.2.1.2), jest zawsze kontemplacją tego, co wartościowe. W grze kontemplacji człowiek swobodnie kontempluje coś, co samo w sobie wartości nie ma. Mimo to kontemplacja przedmiotów bezwartościowych posiada pewną wartość. W niedatowanej karcie znajdujemy zapis, który objaśnia wyżej wymienioną kwestię.

„Teoria pryzmatu”.

Rzeczy wzięte za przedmiot kontemplacji („przepuszczone przez pryzmat kontemplacji”) zostają niejako zdematerializowane, przerzucone w inną, czystsza sferę.

„Przepuszczanie kosmosu przez pryzmat świadomości i kontemplacji”. – Z punktu widzenia przyczyniania się do wartości poznawczo-kontemplacyjnych, wszystko wszystkiemu jest równe. Kontemplowany śmietnik tak samo przyczynia się do stworzenia w człowieku wartości kontemplacyjnych, jak kontemplowany boski ład świata, albo *Iljada*.

Przepuszczanie przez pryzmat kontemplacji jest rodzajem dematerializacji (i uduchowienia) przedmiotu, który przez to, że jest kontemplowany, zyskuje godność niemniejszą niż to, co z natury swej jest niematerialne⁹⁹.

„Teoria pryzmatu” zakłada kwalitatywną koncepcję przeżyć estetycznych. W przeżyciu estetycznym świat jest dany jako asubstancjalny, odmysłowiony, złożony z czystych jakości, które tworzą pewne kombinacje, określane jako „muzyka jakości”¹⁰⁰. Należy zapytać, czy wyżej przedstawiona „teoria pryzmatu” obowiązywała w filozofii Elzenberga. Można sformułować ostrożną hipotezę, że przynajmniej częściowo tak, o czym świadczyć może zapiska z 21 X 1937 r. Czytamy w niej, że potencjalnie w każdym przedmiocie, nawet aksjologicznie obojętnym, możemy odnaleźć piękno, w chwili, gdy zaczynamy go kontemplować, czyniąc *eo ipso* bardziej wartościowym zarówno kontemplującego, jak i to, co kontemplowane. Odnajdywanie piękna w tym, co *prima facie* obojętne, stanowi fakt

⁹⁸ Idem, *O różnicy...*, s. 16.

⁹⁹ Idem, *Aksjologia...*, k. 63 v.

¹⁰⁰ Zob. idem, *Estetyczne uroki ekspresji*, [w:] idem, *Pisma estetyczne...*, s. 230-234.

psychologiczny, ale owo odnajdywanie posiada granice, ponieważ „często rzecz ma się nie tak, byśmy w danym przedmiocie, i takim, jaki jest dany, odkrywali piękno, ale że przez analizę przekształcamy ten przedmiot na całkiem inny i, wychodząc od niego, dochodzimy do treści kontemplacyjnych zupełnie innych”¹⁰¹. W świetle samokrytycznych uwag Elzenberga, a także jego własnej konstatacji, że porusza temat bardzo zawily, wydaje się, że „teoria pryzmatu” nie tyle objaśnia, na czym polega wartościowy charakter kontemplacji, co raczej wytycza pewien kierunek dociekań. Należy w tym kontekście zaznaczyć, że we wspomnianej zapisce z 1937 r. Elzenberg wpisał kontemplację jako taką w proces przewycięzania żądz:

tylko człowiek wyzwolony potrafi być tylko i wyłącznie ową taflą lustrzaną, która po prostu rzeczy odbija, i nie ulegać co chwila przyciąganiom różnych przedmiotów działających na jego instynkty i pożądania. Kontemplacja ludzi niewyzwolonych jest zawsze tylko chwilowa, zawsze tylko niedoskonała (mętna, z przymieszką) i zawsze, każdej chwili, narażona na rozbicie przez byle co. Najbliższym więc celem jest wyzwolenie. Z tym tylko zastrzeżeniem, że kontemplacja może być także traktowana jako pożyteczne ćwiczenie na drodze do wyzwolenia; ale wtedy występuje ona w innej roli, o której teraz nie mówię¹⁰².

Wydaje się, że kontemplacja jako ćwiczenie służące wyzwoleniu, to właśnie gra kontemplacji, a tym, z czego się dzięki niej wyzwalamy, jest autocentryzm.

5.2.1.1.3. Gra czynu

Gra czynu polega na bezinteresownym i swobodnym realizowaniu działania. Ze względu na to, że każdy czyn może wywołać niezamierzone ujemnie wartościowe skutki, gra poznawcza i gra kontemplacyjna są czystsze od gry czynu. Niemniej przez swój praktyczny charakter, gra czynu przewycięza autocentryzm w inny sposób niż pozostałe gry. Jest to przewycięzenie praktyczne, przez działanie, które bardziej angażuje cały podmiot niż poznanie lub kontemplacja.

Są dwa rodzaje gry czynu¹⁰³. Po pierwsze, grę czynu stanowi „osiągnięcie celu ani wartościowego ani biocentrycznie dodatniego, tylko będącego przedmiotem instynktu,

¹⁰¹ Idem, *Dobro*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 227.

¹⁰² *Ibidem*, s. 229.

¹⁰³ W *Filozofii kultury Henryka Elzenberga* idealizm społeczny jest zakwalifikowany jako rodzaj gry czynu – J. Zubelewicz, *Filozofia kultury Henryka Elzenberga...*, s. 68. Zgodnie z autorem *Filozofii wychowania* należy stwierdzić, że idealizm społeczny jest jedną z form „działań, w których cele zewnętrzne nie są wartościami rzeczywistymi” (*ibidem*). Mimo to wydaje się, że idealizm społeczny nie jest postacią gry, ponieważ niezbywalnym rysem gry jako takiej jest swobodne i bezinteresowne zachowanie, a owych rysów w idealizmie społecznym nie ma, ponieważ w idealizmie społecznym dążenie do celu jest traktowane na serio. Praktyka stanowiąca idealizm społeczny nie jest ślepym dążeniem, a obrany przez sprawcę w ramach idealizmu społecznego cel nie jest pretekstem dla swobodnego wyrażenia duchowych treści sprawy.

ślepego dążenia”¹⁰⁴. Jest to zachowanie, które jest dążeniem do czegoś dla samego dążenia, przy czym zachowanie ani nie jest uzasadnione w sposób aksjologiczny, ani nie jest uzasadnione przez odwołanie się do interesu. Czysto instynktowne i „ślepe” dążenie do czegoś stanowią jakąś postać przekroczenia autocentryzmu o tyle, o ile nie ma w nich „nawrotu ku sobie”. Aby gra czynu rzeczzonego rodzaju mogła pełnić funkcję propedeutyczną, podmiot działania musi zdawać sobie sprawę z tego, że jego autocentryczne dążenia są bezsensowne i że istnieje sfera przekraczająca perspektywę podmiotową.

Drugi rodzaj gry czynu stanowi działanie, którego cel jest traktowany przez podmiot jako pretekst do pewnego działania. Cel gry czynu może być dodatnio wartościowy lub nie, lecz w tej grze czynu nie cel i jego wartość są najważniejsze, lecz wartość, która zostaje wydobyta ze sprawcy czynu, który dąży do realizacji celu. Gra czynu, w której cel jest pretekstem do czynu, w odróżnieniu od czysto instynktownej i ślepej gry czynu, jest świadomie podejmowana.

Jeżeli chodzi, aby czyn był spełniony, trzeba działającemu podsunąć jakiś cel, do którego dążąc, czyn by spełnił. Cel, jaki działający¹⁰⁵ sobie stawia w swej świadomości, jest tylko pretekstem, by móc spełnić czyn. Rzeczywistym celem jest spełnienie czynu, a pozorny cel jest tylko środkiem do celu. [...] Celem jest, aby cięciwa ducha była napięta, a na to trzeba łucznikowi dać miraż jakiegoś celu¹⁰⁶.

W grze czynu nie realizacja celu jest najważniejsza, lecz samo spełnienie czynu, a ściśle rzecz biorąc, najważniejsza jest manifestacja duchowych treści objawiających się w czynie oraz aksjologicznie dodatni stan wewnętrzny sprawcy czynu w trakcie jego realizowania. Elzenberg pisał o swoistej „autarkii” czynu względem jego skutków (wartość czynu wystarcza sama sobie i nie trzeba powoływać się na wartość skutków) i o tym, że w grze czynu sam czyn ma wartość samodzielną względem wartości celu tego czynu.

Gra czynu, jakkolwiek ważna, nie może usprawiedliwić w żaden sposób niegodziwych działań. Oprócz celów aksjologicznie obojętnych, do których zmierza gra czynu, są jeszcze cele bezwzględnie wartościowe, których realizacja ma charakter obowiązkowy. Nie można również usprawiedliwiać stosowania złych środków w imię jakiegokolwiek celu, który nie posiadałby wartości autotelicznej, choć pod pewnymi warunkami może to być dopuszczalne.

5.2.1.1.2. Idealizm społeczny

Drugi przypadek gry czynu dotyczył sytuacji, w której cel był traktowany przez sprawcę jako pretekst do spełnienia wartościowego czynu. Idealizm społeczny natomiast dotyczy sytuacji, kiedy jakaś zbiorowość (*resp.* jednostka) realizuje pewien cel, któremu

¹⁰⁴ H. Elzenberg, *Aksjologia...*, k. 89 r.

¹⁰⁵ Wyraz poprawiono, w rękopisie znajduje się „działająca”.

¹⁰⁶ *Ibidem*, k. 79 v.

przypisano określoną wartość *per se*, przy czym taka wartość w rzeczywistości nie przysłuży owemu celowi, ale realizacja celu wydobywa ze zbiorowości inną, autentyczną wartość. Jedno ze źródeł idealizmu społecznego stanowi zamiar neutralizowania sporów społecznych.

Celem wszelkiego społeczeństwa jest usunięcie albo przynajmniej załagodzenie starć między ludźmi. Że zaś starcia pochodzą ze sprzeczności interesów, więc trzeba, ile możliwości, usunąć te właśnie sprzeczności. Tu otwierają się dwie drogi. Można próbować tak zaspokoić pragnienia każdego, żeby nic cudzego nie musiał pragnąć; albo: można stworzyć dla wszystkich wspólne interesa i cele. Droga pierwsza jest nierealna, bo pragnienia człowieka są nieskończone i nigdy się go nie zadowoli; póki zatem pragnienia będą sprzeczne, zawsze będą i starcia. Droga druga: pragnienia wszystkich nastawia się równolegle, w jednym kierunku. Wspólny cel nie może być czymś skończonym, co by można raz na zawsze osiągnąć, bo po takim osiągnięciu społeczeństwo by się rozpadło; musi to więc być cel idealny. Nieskończoność pragnień ludzkich, która by miała tak złe skutki w świecie materialnym, w idealnym wyjdzie właśnie na dobre: cel idealny – państwowy, narodowy, religijny – ma to do siebie, że do niego trzeba dążyć bez końca. I przez cały czas dążenia do celu wszystkie wysiłki członków społeczeństwa są skierowane gdzieś na zewnątrz, a nie jedne przeciw drugim¹⁰⁷.

Idealizm społeczny posiada istotne rysy utylitarne – stawia się cele wspólne dla całej zbiorowości, których realizacja pozwala zachować względny spokój i ład, co jest użyteczne dla całej zbiorowości. W kontekście tworzenia kultury idealizm społeczny jest przede wszystkim dobry w znaczeniu negatywnym: nakierowując wysiłki ludzi „na zewnątrz” nich samych, przeciwstawia się autocentryzmowi.

Elzenbergowska ocena idealizmu społecznego nie jest jednoznaczna, gdyż taki idealizm opiera się na pewnym złudzeniu. Przypisuje się tu niektórym zbiorowościom, instytucjom czy prądom dziejowym autonomiczną wartość, lecz owa wartość jest przypisana w sposób błędny. Żadna zbiorowość, instytucja czy prąd dziejowy nie są wartościowe same przez się. Niemniej wiara w rzeczywiste przysługiwanie owym przedmiotom bezwzględnej wartości oraz działania stąd wynikające nierzadko wydobywają z ludzi autentyczne wartości. Nawet jeśli instytucja małżeństwa nie ma wartości *per se*, to nieskalana wierność małżonków stanowi, wedle Elzenberga, coś niezaprzeczalnie wartościowego. Podobnie męstwo żołnierzy ginących za ojczyznę nie przestaje być męstwem i nie traci nic z cenneści, nawet jeśli ojczyzna, za którą oddają życie, nie jest tak wspaniała, jak sądzą.

¹⁰⁷ Idem, *Spółczeństwo i ideały*, [w:] MHE 32, k. 12 r. Cytowany tekst jest bez daty, ale Elzenberg określił go jako jeden z najwcześniejszych, jeszcze z okresu studiów w Paryżu. Można sformułować hipotezę, że najprawdopodobniej filozof nie odwołał wyrażonych w tekście przekonań, ponieważ treść zapiski z *Kłopotu z istnieniem* datowanej na 1937 r. (zob. przypis kolejny) jest co najmniej zgodna z notką *Spółczeństwo i ideały*, choć w pierwszym tekście akcentowane są wątki negatywne (oddalanie się od autocentryzmu), tekst późniejszy ma zaś bardziej pozytywny charakter.

W ostatniej instancji nie chodzi o wielkie formacje, nie chodzi o instytucje, ojczyzny, religie, prądy duchowe: chodzi o to, by żywi ludzie w określonych chwilach i miejscach tak oto myśleli, tak czuli; b y l i tym, czym człowiekowi być warto. Jeśli im do tego imperium rzymskie albo katolicyzm mogą pomóc, to cześć im! chwalmy imperium, chwalmy katolicyzm i jego wskazania. Ale nigdy nie zapominajmy, że rola ich jest tylko służebna wobec konkretnych dusz ludzkich i konkretnych, przez te dusze tak czy inaczej realizowanych wartości¹⁰⁸.

Złudzeń właściwych idealizmowi społecznemu nie należy usuwać za wszelką cenę. Jeśli bowiem pewna doniosła treść duchowa jest realizowana tylko dzięki jakiemuś złudzeniu społecznemu, to szydzenie z niego, wykpiwanie i piętnowanie go jako naiwności, przesądu i przeżytku, bez jednoczesnego stawiania w jego miejsce innego ideału, jest gorszące i moralnie niskie. Wedle Elzenberga nie powinno się odrzucać jednego czcigodnego celu dążeń, jeżeli nie ma co najmniej równie czcigodnego kandydata na jego miejsce.

5.2.1.1.3. Bohaterstwo¹⁰⁹

Kolejnym elementem przezwyciężenia autocentryzmu jest bohaterstwo. Elzenbergowski kult heroizmu kształtował się już w jego latach młodości. Jeżeli akt bohaterstwa polega na przeciwstawieniu się instynktowi samozachowawczemu, to bohaterstwo bezpośrednio godzi w najsilniejszy z biocentrycznych instynktów. W ten sposób heroizm umożliwia świadome realizowanie wartości i obcowanie z nimi oraz stanowi warunek tworzenia kultury. „Uwolnienie od lęku utraty życia staje się momentem fundującym kulturę”¹¹⁰. Bohaterstwo stanowi element propedeutyki wyjścia z autocentryzmu przez sam fakt przeciwstawiania się instynktowi przetrwania, niepoddawania się mu. Heroizm jest również wartościowy ostatecznie, ze względu na autonomicznie wartościową treść duchową i wtedy stanowi część kultury. Heroizm funduje kulturę, a ponieważ kultura jest dziełem zbiorowym, to kultura w najwyższym stopniu jest fundowana przez heroizm zbiorowy. „W skali masowej heroizm objawia się na wojnie”¹¹¹.

Mimo wycofania swej pierwotnie optymistycznej oceny roli państwa i wojny w tworzeniu kultury, Elzenberg stale przypisywał bohaterstwu aksjologiczną doniosłość. Niemniej sam heroizm okazał się niewystarczający do tworzenia kultury. W 1935 r. filozof pisał: „poznałem swoją naiwność: bohaterstwo nie jest rękojmą cnót innych i, niestety, zbyt często bohaterowie są draby. Mniej drastycznie, ale całkiem już zgodnie z moją obserwacją i doświadczeniem: na jednego niosącego, jak się to mówi, »życie w ofierze«,

¹⁰⁸ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 257 (14 IX 1937 r.).

¹⁰⁹ Celem uniknięcia powtórzeń, w tym paragrafie refleksję nad heroizmem zawężono do wątku propedeutyki tworzenia kultury. Pozostałe aspekty Elzenbergowskiego kultu heroizmu omówiono w § 2.1.3.3.

¹¹⁰ M. Zagałak, *Henryk Elzenberg: Ojczyzna i bohaterstwo*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, fasc. 1, 2009, s. 101.

¹¹¹ P. Okołowski, *Kiedy się zaczyna, a kiedy kończy człowiek. Konsekwencje Elzenberga i Bierdiajewa kultu bohaterstwa*, [w:] idem, *Między Elzenbergiem a Bierdiajewem. Studium aksjologiczno-antropologiczne*, Warszawa 2012, s. 76.

jest pół tuzina »ludzi przygody«, Kmiciców, lekkoduchów, awanturników”¹¹². Większą rolę w tworzeniu kultury odgrywa asceza, która ogólnie przeciwstawia się skłonnościom natury ludzkiej, a nie jednemu, najważniejszemu instynktowi.

5.2.1.1.4. Czysty ascetyzm

W niniejszej rozprawie stawia się tezę, że asceza stanowi najważniejszy z perspektywy antropologiczno-filozoficznej element tworzenia kultury. Należy jednak odróżnić ascezę w ogóle (o której będzie mowa w kolejnym paragrafie) od czystego ascetyzmu (*vel* nagiego ascetyzmu). O czystym ascetyzmie stanowi jednostronne „odwrócenie się od życia”, tj. zasadnicze odwrócenie się od „celów, ku którym nas ciągną naturalne instynkty”¹¹³. Nagi ascetyzm ma skrajnie negatywny charakter: jego istotę stanowi nie zwrócenie się k u czemuś, lecz jedynie odwrócenie się o d czegoś. Jest konstytuowany przez jednostronne odwrócenie się od instynktów. Czysty ascetyzm ma charakter wyrzeczeniowy *par excellence*. Z tego powodu czysty ascetyzm został przez autora *Kłopotu z istnieniem* odrzucony jako ostateczna zasada aksjologii, a tym samym jako ostateczna zasada filozofii kultury, ponieważ kultura jest wartościowa ostatecznie i pozytywnie, natomiast czysty ascetyzm jest wartościowy pochodnie i negatywnie jako przewycięzanie skłonności autocentrycznych. Rola czystego ascetyzmu w procesie oddalania się od autocentryzmu jest trudna do przecenienia. Czysty ascetyzm ma czysto negatywny charakter, co obniża jego wartość własną, ale właśnie przez radykalność odcięcia się od tendencji autocentrycznych stanowi istotny krok naprzód w wyzwaniu się od skłonności biocentrycznych.

Elzenberg odróżniał dwojakie znaczenie czystego ascetyzmu: „a) Znaczenie samo dla siebie, jako szczebel, na którym się można zatrzymać [...] b) Znaczenie szczebla d o czegoś, wstępu do faz dalszych”¹¹⁴. Czysty ascetyzm jako szczebel do czegoś pełni funkcję negatywną, polegającą na oczyszczaniu kierunku woli z sił instynktownych. Z kolei czysty ascetyzm w znaczeniu pierwszym nie może samodzielnie stanowić kultury. Wszelka kultura *par excellence* jest kulturą duchową, natomiast „[s]am z siebie, o ile nie prowadzi do faz dalszych, [czysty – dop. A. P.] ascetyzm jest rodzajem stanu pośredniego: zawieszenia między »naturą« a »duchem« (w najciaśniejszym znaczeniu)”¹¹⁵. Nagi ascetyzm stanowi zatem osobliwy stan w drodze człowieka do tworzenia kultury: już nie jest to natura, ale jeszcze nie kultura. Czysty ascetyzm nie posiada wartości autonomicznej i dlatego stanowić może jedynie warunek tworzenia kultury. Dopiero asceza niebędąca czystym ascetyzmem jest w stanie t w o r z y ć w sensie ścisłym kulturę oraz być jej częścią.

¹¹² H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 234 (grudzień 1935 r.).

¹¹³ Idem, *Aksjologia...*, k. 85 r.

¹¹⁴ Ibidem, k. 85 v.

¹¹⁵ Ibidem.

5.2.1.2. Asceza jako fundament kultury

5.2.1.2.1. Wymóg wartościowania, źródła błędów i koncepcja „sprawdzania” sądów wartościujących

Asceza stanowi podłoże wszelkiej kultury i najistotniejszy, krytyczny czynnik w procesie jej tworzenia. Asceza w ogólności pełni negatywną funkcję w tworzeniu kultury, ponieważ asceza z istoty jest przerwaniem z ewentualną skłonnością ogólnoludzkich. Niemniej jest to funkcja doniosła, która może zostać zrozumiana wyłącznie w kontekście Elzenbergowskiego imperatywu kultury oraz jego epistemologii wartości. Ascetyczne samoprzewyciężenie stanowi moment krytyczny w tworzeniu kultury, ponieważ w ascezie i poprzez ascezę dokonuje się klarowne przejście od negatywnego etapu tworzenia kultury do etapu pozytywnego. Akty ascezy *sensu stricto* (nie: czystego ascetyzmu) stanowią warunek powstania kultury, ale dokonywana asceza może stanowić pełnoprawną część kultury i to w stopniu większym niż wcześniej omawiane elementy propedeutyczne (dotyczy to zwłaszcza wszelkich postaci gry, z wyłączeniem heroizmu, do którego asceza ma zbliżony charakter). Dlatego tam, gdzie zaczyna się asceza *sensu stricto*, kończy się propedeutyka tworzenia kultury. Kultura ma charakter duchowy, a asceza posiada bardziej duchowy charakter niż wszystkie odmiany gry i idealizm społeczny (nie dotyczy to czystego ascetyzmu). Jeżeli tworzenie kultury jest procesem poszerzania w świecie obszaru tego, co duchowe, to asceza, której akty stanowią *per se* o rozwoju ducha przez przewyciężanie w sobie pierwiastka biologicznego, wyraża podstawowy sens wysiłku kulturalnego. W odróżnieniu od elementów propedeutyki wyjścia z autocentryzmu, rola ascezy w przewyciężaniu autocentrycznie ukształtowanej natury ludzkiej jest bezpośrednia, gdyż wprost polega na przewyciężaniu tej natury.

Człowiek ma obowiązek tworzyć kulturę w sposób świadomy, jako istota rozumna. Nie ma z kolei świadomego tworzenia kultury bez wartościowania. To znaczy, że w imię tworzenia kultury, sądy o wartości powinny być kompetentne: „Oceniać i opracowywać nasze oceny są to zatem dwa nakazy¹¹⁶ pochodne, które pociągają za sobą obowiązek tworzenia kultury”¹¹⁷. Zgodnie z Elzenbergowską epistemologią wartości, sąd kompetentny jest sądem zdeterminowanym przez naturę poznawanego przedmiotu. Antropologia filozoficzna autora *Prób kontaktu* głosi, że człowiek prawdopodobnie zawsze podlega w mniejszym lub większym stopniu determinacjom ubocznym, które na ogół zniekształcają i zafałszowują sądy o wartości. Wpływ determinacji ubocznych na sformułowanie oceny stanowi potencjalny zarzut przeciw jej kompetentności i wiarygodności.

Błędy pojawiające się przy formułowaniu ocen Elzenberg dzielił na dwa rodzaje: jedne nazywał „subiektywizmem kaprysu”, a drugie „subiektywizmem struktury (osobowości)”¹¹⁸. Błędy pierwszego rodzaju dotyczą mniej lub bardziej chwilowych i aktualnych

¹¹⁶ W cytowanym tekście znajduje się: „nakazu”. Por. idem, *Wartość i człowiek...*, s. 237.

¹¹⁷ Idem, *Nauka i barbarzyństwo...*, s. 356.

¹¹⁸ Zob. J. Zubelewicz, *Filozofia kultury Henryka Elzenberga...*, s. 39-43.

stanów (np. żywionych potrzeb, odczuwanych pragnień, upatrywania interesu w czymś itp.), które ma podmiot wartościujący. Drugi rodzaj błędów stanowią względnie stałe elementy, konstytuujące osobowość danego podmiotu i jego indywidualną naturę (np. melancholijne usposobienie lub zasadnicza niezdolność wczucia się w sytuację drugiej osoby). Nawet jeśli podmiot przezwycięży wpływ, jaki potrzeba doznawana *hic et nunc* wywiera na treść oceny, to jej słuszność może być naruszona przez jednostkową naturę człowieka ją formułującego.

Główne źródła błędów w wartościowaniu stanowią: interesowność, wpływ sugestii z zewnątrz, niedostateczne poznanie przedmiotu oceny i niedostatecznie wykształcona wrażliwość. Błędy wynikające z interesu osobistego lub interesu zbiorowego polegają na tym, że nie ocenia się przedmiotów takimi, jakimi są same w sobie, lecz ocenia się je ze względu na to, czy i jak są w stanie sprzyjać naszym interesom lub im zaszkodzić. Wyrazem interesowności jest traktowanie cech, które rzecz posiada w stosunku do nas, za ważniejsze od cech przysługujących owej rzeczy w sposób autonomiczny (te drugie często bywają ignorowane lub niedostrzegane). Interesowność przejawia się również w tym, że oceniając jakąś rzecz, traktuje się własną reakcję jako coś miarodajnego względem tej rzeczy. Głównymi źródłami błędu w wartościowaniu są interes własny i interes społeczny. „Dalej nasze pragnienia, pożądania, sympatie i antypatie”¹¹⁹. Interesowność jako źródło błędu ma charakter autocentryczny *par excellence*. Z tego powodu filozof określił błędy mające źródło w interesowności za najpoważniejsze¹²⁰, a najlepsze remedium na nie stanowi asceza, która skądinąd nie powinna stępiać wrażliwości na to, jaki jest przedmiot oceny.

Drugie najważniejsze źródło błędów w ocenianiu stanowią sugestie z zewnątrz, które Elzenberg dzielił na sugestie pochodzące od innych jednostek oraz na sugestie panujące w zbiorowościach. Sądy, które ulegały wpływom sugestii, nie muszą być fałszywe. Niemniej uleganie sugestiom często odbywa się w sposób bezkrytyczny. Sugestie zbiorowości naruszają kompetentność sądu w szczególny sposób, ponieważ na ogół wiążą się z wywieraniem presji na jednostce.

Kolejne źródło błędu stanowi niedostateczne poznanie przedmiotu oceny. Znaczna część rozbieżności ocen tej samej rzeczy wynika z różnic w stopniu poznania danej rzeczy. Wartość jest czymś, co przedmiot może posiadać, ale nie musi, co oznacza, że wiedza o tym, co czyni dany przedmiot wartościowym lub może go takim uczynić, presuponuje jakąś wiedzę o tym, czym jest dany przedmiot i jakie cechy może posiadać. Niedostateczne poznanie przedmiotu oceny nie dotyczy jedynie niedostatecznego poznania jego ogólnej natury, ale również indywidualnych jakości, które są w nim uobecnione.

Ostatnim źródłem błędu jest niedostatecznie wykształcona wrażliwość. Niewykształcona wrażliwość występuje w dwóch postaciach. Pierwszą z nich można scharakteryzować jako poznawczą tępotę lub ślepotę na jakości aksjologiczne, gdyż polega na niemożności

¹¹⁹ M. Tr., *Środa literacka...*, s. 2.

¹²⁰ H. Elzenberg, *O ascetycznym podłożu...*, k. 13 r.

dostrzeżenia pierwiastków aksjologicznych rzeczywiście obecnych w danej rzeczy. Drugą postać niedostatecznie wykształconej wrażliwości stanowi „perwersyjność”, która piękno uznaje za brzydotę, brzydotę za piękno, dobro za zło lub zło za dobro.

Elzenbergowska epistemologia wartości zakłada, że nie można bezpośrednio „sprawdzać” sądów o wartości obserwacyjnie lub tak jak rachunku arytmetycznego. Wartości są poznawane przez intuicję, która nie ma charakteru zmysłowego. Trafności sądów o wartości nie można również sprawdzać drogą rozumowania czysto dedukcyjnego, ponieważ poznanie intuicyjne jest aposterioryczne.

Nie znaczy to, że sądy o wartościach są niesprawdzalne w jakimkolwiek sensie tego słowa. Sąd o wartości może być sprawdzany pośrednio, przez kontrolę warunków, w jakich sąd był wydany. „Na czym tedy polega sprawdzanie [...]? Na tym, że o jakimś sądzie wydanym, i dzięki stosowaniu pewnych zabiegów, dowiadujemy się – czego? czy że był prawdziwy albo fałszywy? Chyba niekoniecznie; wystarczy, byśmy się dowiedzieli, czy jest on, i w jakich granicach, bardziej od swego zaprzeczenia u z a s a d n i o n y”¹²¹. Źródła błędów w naszym poznaniu są zasadniczo poznawalne, więc możliwe jest rozpoznanie źródeł błędu, które mogą być wyeliminowane dzięki określonej zachowaniu człowieka. Sąd, rozpoznany jako podlegający błędnej determinacji, może zostać „odsunięty” na bok lub „brany w nawias” przy stwierdzaniu wartości czegoś (np. wtedy, gdy się mówi „nie należy ufać X, ale zdaje sobie sprawę, że jestem uprzedzony do X”). Elzenberg nazywał kompetentnym sądem o wartości „sąd wydany przy wyeliminowaniu znanych źródeł błędu”¹²², a ten, kto je formułuje, jest „sędzią kompetentnym”. Kompetencja sędziego wzrasta wraz z jego doświadczeniem oraz wraz ze stopniem zgodności jego ocen z ocenami innych sędziów kompetentnych. Sąd kompetentny jest obiektywny, ponieważ nie jest ani zamaskowanym sądem o podmiocie wartościującym, ani nie jest ukształtowany przez determinacje uboczne. Sąd kompetentny nie musi być sądem prawdziwym, ponieważ nawet przy eliminacji wszystkich znanych źródeł błędu, sąd nadal może być mylny. O prawdziwości oceny „X jest p” stanowi to, że X jest p, a nie okoliczność, że podmiot formułujący sąd „X jest p” realizował określone czynności w momencie formułowania sądu lub przed jego sformułowaniem. Absolutna pewność ocen jest nieosiągalna. Jednakże im więcej determinacji ubocznych zostało wyeliminowanych, tym mniejsze jest prawdopodobieństwo popełnienia błędu:

jeśli dwóch sędziów wydaje niezgodne ze sobą oceny, to sąd tego, który, przypuśćmy, był bezstronny i nieuprzedzony i poznał przedmiot dokładnie, jest bardziej, *ceteris paribus*, uzasadniony niż sąd tego, który poznał pobieżnie i ponadto był jeszcze stronnicy. I chociaż obaj oczywiście mogą się mylić, mamy rozsądny powód optować za poinformowanym sądem, powiedzmy, Jana raczej niż widzimisię Jakuba¹²³.

¹²¹ Idem, *Estetyka jako dyscyplina wartościująca*, [w:] idem, *Pisma estetyczne...*, s. 40.

¹²² Idem, O kompetentnym sądzie oceniającym, [w:] MHE 102, k. 31 r.

¹²³ Idem, *Estetyka jako dyscyplina...*, s. 40.

Sprawdzanie sądów o wartości i eliminacja błędów przebiegają w dwóch etapach. Pierwszy z nich odbywa się w obrębie psychiki jednostki i polega na oczyszczaniu jej sądu spod wpływu determinacji ubocznych. W tym etapie formułowany zostaje kompetentny sąd o wartości oraz następuje „przejście od subiektywizmu kaprysu i przypadku do subiektywizmu struktury”¹²⁴. W drugim etapie sprawdzanie sądu odbywa się przez konfrontację „oczyszczonego”, kompetentnego sądu o wartości z kompetentnymi sądami innych osób. Krok drugi odgrywa doniosłą rolę kulturalną, gdyż ukazuje, że „zdobywanie w rzeczach wartości sądów coraz lepiej uzasadnionych jest pracą jak najbardziej zbiorową”¹²⁵. Odkrywcy wartości i cech wartościotwórczych są jednostkowi, lecz nawet kompetentny sąd odkrywcy może zawierać błąd, ze względu na uwarunkowania własnej indywidualnej natury. Przekroczenie uwarunkowań własnej osobowości stanowi konfrontacja różnych sądów kompetentnych, a zgodny sąd większości sędziów kompetentnych uwiarygadnia trafność danej oceny:

[...] uczciwa dyskusja, prowadząca stopniowo od sądów nie przemyślanych do przemyślanych, prowadzi też od niezgodnych do mniej niezgodnych: i temu o to w znacznym stopniu faktowi, a nie tylko bezmyślności procesów socjologicznych, zawdzięczamy takie zjawiska jak eliminowanie, po pewnym czasie, wielu dzieł sztuki zrazu uchodzących za piękne, ustalanie dobrej opinii innych i wytwarzanie się jakiejś takiej, narażonej na ciągłe rewizje, ale przecież niekapryśnej hierarchii. Same zaś owe wszelkie rewizje, rehabilitacje itp. należy z perspektywy szerokiej traktować tylko jako momenty takiej właśnie, na przestrzeni dziejów, wielkiej dyskusji¹²⁶.

Na najpoważniejsze źródło błędu – interesowność – najlepszym środkiem zaradczym jest asceza, co wskazuje na zasadniczą jej rolę w metodyce poznania aksjologicznego. Po ascetycznym ograniczeniu interesowności możliwa staje się rzetelna ocena rzeczy takimi, jakimi są same w sobie, a nie ze względu na nas. Zdobyta przez ascezę niepodatność na wpływ określonych cech przedmiotu oceny nie powinna czynić ślepych na obecność owych cech w przedmiocie ani na obecność pozostałych cech. Remedium na źródła błędów tkwiące w sugestiach stanowi krytycyzm poznawczy, a wobec samych sugestii zbiorowych dodatkowo zaleca się pewną dozę nonkonformizmu i samotności, które pozwalają na samodzielne myślenie. Na źródła błędów wynikające z niedostatecznego poznania przedmiotu nie ma innych środków zaradczych jak doskonalenie znajomości przedmiotu, studia nad nim, podejmowanie merytorycznych dyskusji, konfrontowanie własnej wiedzy z wiedzą innych ludzi czy wszechstronne rozważanie przedmiotu. Błędowi płynącemu z niewykształconej wrażliwości zapobiegają między innymi „wygimnastykowanie

¹²⁴ Idem, *Kultura obiektywności*, [w:] MHE 102, k. 2 r. Rękopis jest poświęcony ograniczaniu subiektywności w sądach estetycznych, ale co do zasady, o g ó ł n e mechanizmy naruszające poznawczy charakter sądów etycznych są takie same, jak w przypadku sądów estetycznych.

¹²⁵ Idem, *Estetyka jako dyscyplina...*, s. 42.

¹²⁶ *Ibidem*, s. 41.

wrażliwości, rozszerzanie zakresu smaku i t.d. [...] świadome poddawanie się działaniu dzieł najbardziej różnorodnych (egzotyzm, awangarda i t.p.)”¹²⁷.

W pewnym znaczeniu wszystkie środki zapobiegające wpływowi interesowności, sugestii z zewnątrz i nierozwiniętej wrażliwości można interpretować jako posiadające ascetyczny charakter. Przykładowo rozwijanie wrażliwości przez „gimnastykę” wyobraźni niekiedy może przybierać postać p r z e m a g a n i a siebie do myślenia o danej rzeczy w sposób niezgodny z własną naturą. Z kolei w y z w a l a n i e się spod wpływu sugestii również posiada charakter poniekąd ascetyczny, szczególnie dlatego, że jednym z warunków definicyjnych ascezy było to, że asceza ma motywy indywidualne, pozaspołeczne.

5.2.1.2.2. Rola ascezy w konstytuowaniu samowiedzy kulturalnej

O tym, że właśnie asceza pełni najważniejszą rolę w Elzenbergowskiej metodyce poznania aksjologicznego (która z kolei stanowi część samowiedzy kulturalnej i jej warunek), świadczy twierdzenie: „*Schlagwort*: metodyką myślenia wartościującego jest asceza”¹²⁸. Główna teza postawiona w rękopisach zatytułowanych *O ascetycznym podłożu wszelkiej kultury* brzmi: „w a r u n k i e m samowiedzy kulturalnej, a więc i pełni kultury (w sensie perfekcjonistycznym) jest pewna d o z a ascetyzmu w społeczeństwie, które kulturę tworzy”¹²⁹.

Samowiedza kulturalna jest wiedzą o wartościach urzeczywistnionych w kulturze i przez kulturę, a samowiedzy kulturalnej nie ma „bez poprawnych (kwalifikowanych, kompetentnych) sądów o wartości”¹³⁰. Kompetentny sąd o wartości wymaga oczyszczenia z błędów, a ich głównym źródłem jest interesowność. Interesowność można i trzeba ograniczać przez samoprzezwyciężenie w samym akcie formułowania sądu o wartości oraz przez samoprzezwyciężanie praktykowane przed aktem sądenia (zarówno przez jednostkę formułującą sąd, jak i przez innych ludzi z otoczenia, z którego jednostka się wywodzi).

Formułowanie bezstronnych, bezinteresownych i krytycznych sądów aksjologicznych jest wymagane przez samowiedzę kulturalną. Samoprzezwyciężenia wymagane do formułowania takowych sądów o wartości spełniają cechy definicyjne ascezy, ponieważ owe samoprzezwyciężenia: „a) są ostre, trudne i ambitne b) dotyczą nie cech indywidualnych, lecz ogólnoludzkich (wszyscy mają skłonność do sądenia interesownego) c) mają charakter pozaspołeczny (nawet idą wbrew naciskowi otoczenia społecznego)”¹³¹. Dyscyplina umożliwiająca formułowanie kompetentnych ocen jest natury ascetycznej. Wynika stąd, że wszelka kultura wyrasta na podłożu ascetycznego przeciwstawienia się skłonnościom o charakterze biologicznym i że owo przeciwstawienie się jest fundamentem kultury.

¹²⁷ Idem, *Kultura obiektywności...*, k. 7 r.

¹²⁸ Idem, *O ascetycznym podłożu...*, k. 13 r.

¹²⁹ Ibidem, k. 3 r.

¹³⁰ Ibidem, k. 12 r.

¹³¹ Ibidem, k. 4 r.

Elzenberg przeciwstawiał samoprzewyciężenie umożliwiające formułowanie kompetentnych sądów o wartości zwykłej dyscyplinie moralnej panującej w myśleniu naukowym. Tylko pierwszy rodzaj samoprzewyciężania ma charakter ściśle ascetyczny.

Bo, po pierwsze: dążenie do przełamania w sobie interesów, pożądań, sympatii itd. jest dążeniem wysoce ambitnym, zmierzającym do bardzo daleko idącego ujarzmnienia siebie, i do realizacji niezmiernie trudnym. Po drugie: dotyczy ono nie indywidualnych odchyśleń, od których byśmy się chcieli naprostować ku normie, ale właśnie ogólnych właściwości natury ludzkiej; bo chociaż ten lub inny interes lub pożądanie są moje [...] ¹³² to interes i pożądanie w ogóle są czemś ogólno-ludzkim. Po trzecie [...] ¹³³ położmy nacisk – motywy, które skłaniają do przewyciężenia swej interesowności w akcie sądenia nie są natury społecznej i nie polegają na chęci dostosowania się do środowiska i spełniania jego wymagań. Przeciwnie [...] ¹³⁴.

Wspomniana na początku cytatu ambitość i trudność ascezy wiążą się z tym, że kontrola formułowanych sądów w nauce jest relatywnie prostsza niż w myśleniu wartościującym, ponieważ twierdzenia naukowe można sprawdzać za pomocą wyników badawczych, czego w aksjologii zrobić się nie da. Przewyciężanie w sobie natury ludzkiej odgrywa większą rolę w opracowaniu sądów o wartościach niż w opracowywaniu sądów naukowych, ponieważ sąd o wartości sprawdza się przez warunki, w jakich został wydany przez podmiot, natomiast wśród naukowców zachodzi większa możliwość wzajemnego kontrolowania wyników badawczych. Asceza nie tylko nie polega na dostosowaniu się do środowiska, lecz nawet idzie w przeciwnym kierunku. W nauce jest inaczej. „Uczony myśli pod sankcją; jego samoprzewyciężenia są częściowo wynikiem obawy przed sankcjami; nie jest to więc asceza, tylko poddawanie się dyscyplinie idącej z zewnątrz. Wartościujący natomiast naogół nie myśli pod sankcją” ¹³⁵.

Ascetyczne samoprzewyciężenie jest wymagane również przed wydaniem sądu o wartości. Samoprzewyciężenie przed aktem sądenia musi być praktykowane zarówno w życiu człowieka formułującego sąd, jak i zbiorowości, w której uczestniczy. Niepodobna uczyć się samoprzewyciężania w akcie wydawania sądu o wartości właśnie w momencie wydawania owego sądu, gdyż efektywna asceza wymaga praktyki. „Nikt bowiem, kto jej nie posiada stale, nie może zdobyć się na momenty słusznego sądu o wartości” ¹³⁶. Poszczególne człowiek nie może się ascetycznie samoprzewyciężać, jeżeli asceza nie była praktykowana w jego środowisku: „człowiek absolutnie odosobniony nie może być ascetą, mieć bowiem musi pewne podstawy i ośrodki do samowyrzeczenia się” ¹³⁷. Z tego powodu

¹³² Wyraz nieczytelny.

¹³³ Fragment nieczytelny.

¹³⁴ Ibidem, k. 8 r.-v.

¹³⁵ Ibidem, k. 5 r.

¹³⁶ M. Tr., *Środa literacka...*, s. 2.

¹³⁷ Ibidem.

kultura wymaga ascezy na dwóch szczeblach: w ocenie i w twórczości¹³⁸. Systematyczne spełnianie aktów samoprzezwycięzania musi odbywać się zarówno przy ustalaniu systemu wartości, jak i przy każdym świadomie podejmowanym wysiłku kulturotwórczym, wysiłku zmierzającym ku doskonaleniu człowieka i świata.

5.2.2. Pozytywny etap tworzenia kultury. Twórczość immanentna i transcendentna

Do pełnego istnienia kultury nie wystarcza samo przełamanie autocentrycznej perspektywy, wymagane jest również świadome realizowanie celów pozytywnych. Pozytywny etap tworzenia kultury ma charakter twórczy *par excellence*.

Elzenberg rozumiał twórczość jako „wprowadzanie w byt (nadanie istnienia) czegoś nowego”¹³⁹. Twórczość w ogóle polega na wprowadzaniu w byt czegoś jakościowo nowego (*resp.* na wprowadzeniu w byt czegoś o nowym natężeniu jakościowym lub czegoś, co stanowi nowe połączenie jakościowe), a nie czegoś, co się różni *solo numero* od tego, co było wcześniej. Precyzując treść Elzenbergowskiego pojęcia twórczości, to polega ona na p r z e k s t a ł c a n i u rzeczywistości tak, aby uczynić ją bardziej wartościową (nadawaniu jej wartości bądź zwiększaniu wartości już obecnej). Na takie ujęcie twórczości wskazują nie tylko rozmaite uwagi z rękopisów Elzenberga, ale również konsekwencje podstawowych tez jego aksjologii. Obowiązkiem człowieka jest ulepszać to, co już jest, a nie produkować coraz to nowsze przedmioty wartościowe. Ów wniosek płynie z formuły definicyjnej, zgodnie z którą przedmiot wartościowy to przedmiot taki, jaki powinien być. Definicja „wartościowy = taki, który powinien być” została odrzucona między innymi dlatego, że implikuje obowiązek „zagracenia” kultury przedmiotami o byle jakiej, choćby maksymalnie niskiej, wartości¹⁴⁰.

Kultura (w znaczeniu węższym) realizuje się w sztuce i moralności. Zależnie od tego, czy dokonuje się przekształcenie siebie samego (*resp.* natury w sobie), czy świata (*resp.* natury) wokół nas, odróżnia się twórczość immanentną oraz transcendentną. Oba gatunki twórczości mieszczą się w ogólnym pojęciu twórczości rozumianej jako przekształcanie świata. W przypadku twórczości transcendentnej przekształcany jest świat i rzeczy istniejące „na zewnątrz” podmiotu, a w przypadku twórczości immanentnej przekształcany

¹³⁸ H. Elzenberg, O ascetycznym podłożu..., k. 15 r.-v.

¹³⁹ Idem, Etyka Gandhiego jako przykład twórczości etycznej w dobie obecnej, [w:] MHE 133, k. 2 r. Dziękuję Panu Magistrowi Łukaszowi Ratajczakowi za pomoc w uzyskaniu elektronicznej wersji cytowanego tekstu.

¹⁴⁰ Zob. A. Lorczyk, *Między powinnością bycia a doskonalenia. Uwagi o zmianie definicji wartości perfekcyjnej Henryka Elzenberga*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887-1967). Dziedzictwo idei. Filozofia – aksjologia – kultura. Materiały ogólnopolskiej konferencji. Toruń, 15-16 maja 1997 r.*, Toruń 1999, s. 87-88.

jest sam podmiot (który jest pewną częścią świata) i jego życie wewnętrzne. Twórczość transcendentną stanowią rozmaite wartościowe „produkty” (np. dzieła sztuki), ale również czyny, ponieważ czyn jako taki jest pewnym wytworem ducha (np. bohaterski czyn na wojnie). Do twórczości immanentnej „należą również stany, w których człowiek przez kontemplację albo poznanie obcuje z przedmiotami wartościowymi nie przez siebie stworzonymi”¹⁴¹, czyli na przykład kontemplacja zmysłowego piękna krajobrazu, kontemplacja niezmysłowego piękna porządku w kosmosie lub bezinteresowne poznawanie świata matematyczno-logicznego (przy założeniu, że obiekty matematyczno-logiczne nie są wytworem człowieka). Można mieć wątpliwość, czy przekształcanie siebie jest twórczością, bowiem na ogół pojęcie twórczości wiąże się z procesami zwieńczonymi powstaniem określonego wytworu (rzeźby, poematu itp.), ale zgodnie z przykładami wskazanymi w tekście *Etyka Gandhiego jako przykład twórczości etycznej w dobie obecnej*¹⁴² należy uznać, że według Elzenberga zjawiska określane jako twórczość immanentna są twórczością w pełnym znaczeniu tego słowa.

Filozof nie przesądził kwestii, czy w ramach kultury któraś z postaci twórczości pozytywnej jest wyższa od innej¹⁴³. „Te dwie czynności są w zasadzie równorzędne i wartość wyników [jest – dop. A. P.] w zasadzie równorzędna”¹⁴⁴. Niemniej twórczość transcendentna zdaje się posiadać dwojaką przewagę nad immanentną. *Primo*, w twórczości transcendentnej silniej dokonuje się przezwyciężenie autocentryzmu, ponieważ duchowa treść osobowości zostaje wyeksterioryzowana poza podmiot. *Secundo*: „Twory ducha są często piękniejsze, niż stany, które je stworzyły: bo są duchem zobiektywizowanym, ucieleśnionym, dopiero jakgdyby urzeczywistnionym. Lub jeszcze lepiej: usymbolizowanym. Symbol jest piękniejszy niż rzecz symbolizowana. Duch żywy jest nikły, niestały, ciągle płynący. Duch symbolizowany ma konsystencję, realność”¹⁴⁵. Innymi słowy, twórczość transcendentna pozwala duchowi wcielić się w rzeczywistość, na czym „korzysta” sam duch.

Warto zwrócić uwagę na pewną przewagę twórczości immanentnej nad transcendentną. Owa przewaga polega na tym, że warunkiem zaistnienia wszelkiej twórczości transcendentnej jest twórczość immanentna, ponieważ wszelka treść duchowa, która zostaje zobiektywizowana w jakimś wytworze, musi uprzednio być obecna w samym podmiocie.

¹⁴¹ H. Elzenberg, *Aksjologia...*, k. 51 v.

¹⁴² Np. kształtowanie w ludziach dążenia do samodoskonalenia, praktykowanie cnót. Zob. § 5.2.2.2.2.

¹⁴³ W końcowym etapie rozwoju swojej filozofii, gdy Elzenberg przeszedł od „religii kultury” do „para-mistycznej” filozofii, stany mistyczne były przez niego rozumiane jako rodzaj twórczości immanentnej.

¹⁴⁴ Ibidem, k. 53 v.

¹⁴⁵ Ibidem, k. 54 r.-v.

5.2.2.1. Twórczość immanentna

5.2.2.1.1. Poznanie

Wszelkie „poznanie i kontemplacja rzeczy wartościowych mają swój główny sens w tem, że czyniąc nas samych wartościowymi, przekształcają nas, przetwarzają, tworzą z nas co innego niż to czem byliśmy przedtem”¹⁴⁶. Tylko to, co w poznaniu stanowi przekształcenie człowieka poznającego dzięki zwiększeniu jego wartości, stanowi kulturę. W odróżnieniu od gry poznawczej, poznanie, jako element kultury pozytywnej, jest wyłącznie poznaniem przedmiotów wartościowych, a bezinteresowne i świadome poznawanie wartości stanowi przekroczenie autocentryzmu w wyższym stopniu niż bezinteresowna gra poznawcza, która może być zarówno poznaniem rzeczy wartościowych, jak i bezwartościowych.

Na gruncie pozytywnego etapu tworzenia kultury wartość poznania polega głównie na wewnętrznym ubogaceniu poznającego.

Swoje wielkie i niewątpliwe znaczenie ma poznawanie przedmiotów wartościowych w tem, że, poznając przedmiot wartościowy, stajemy się sami, przez rodzaj odbicia czy chłonięcia w siebie, bardziej wartościowi. Poznanie to kształtuje nas dodatnio, pomaga nam w naszej pracy twórczej nad sobą samymi, zmierzającej do stworzenia z siebie przedmiotów wartościowych¹⁴⁷.

Poza tym „odbijanie” poznawanej rzeczy wartościowej w poznającym potęguje obecność wartości w świecie.

Przedmioty możliwego poznania konstytuują rozmaite dziedziny bytowe. Warto zwrócić uwagę na dwa „światy”, które są poznawalne, oraz mają szczególne znaczenie w filozofii Elzenberga. Pierwszy z nich to „świat jakościowy”, który najlepiej można wyrazić za pomocą obrazowego wysławiania się. Świat jakościowy stanowi ogół zjawisk psychicznych i kulturalnych¹⁴⁸, a dyscypliny naukowe, które badają ów świat, to między innymi psychologia, historia, historia sztuki i estetyka. Również literatura i krytyka literacka pozwalają uchwycić i poznawać świat jakościowy. Drugi świat, który należy wymienić, to *mundus intuibilis*, sfera tego, co poznawalne intuicyjnie¹⁴⁹. Jego fundamentalne znaczenie polega na tym, że *mundus intuibilis*

zdaje się [...] być jedyną możliwą siedzibą jakichkolwiek albo przynajmniej najwyższych wartości; dokładnie: przedmiotem albo zbiorem przedmiotów jedynie albo najbardziej wartościowych. Ewentualnie jakoś pośrednio poręczać wartość

¹⁴⁶ Ibidem, k. 53 v.

¹⁴⁷ Ibidem, k. 57 r. Na marginesie znajduje się dopisek: „Jest to więc bądź co bądź środek do celu”.

¹⁴⁸ Idem, *O funkcji komunikatywno-poznawczej wysławiania się obrazowego. Punkty wyjścia dla logiki przenośni i porównania*, [w:] idem, *Pisma estetyczne...*, s. 115.

¹⁴⁹ Wydaje się, że świat kwalitatywny i świat intuibilny nie pokrywają się ze sobą, ponieważ według Elzenberga, można intuicyjnie poznać, że istnieje pewien przedmiot, którego jakości nie są nam znane.

przedmiotów należących do sfer innych. [...] Tak że zainteresowanie owym *mundus intuibilis* jest wyraźnie aksjologiczne¹⁵⁰.

Poznanie wartości musi przestrzegać pewnej ascezy. Przy sądach o wartości asceza polega głównie na dyscyplinie myśli w celu uniknięcia wpływu czynników pozapoznawczych (jak interes czy instynkt). Asceza dotyczy także empirycznych sądów o rzeczywistości – „tu punktem zapewne najważniejszym jest: nie brać swoich życzeń za rzeczywistość”¹⁵¹.

5.2.2.1.2. Kontemplacja

Gra kontemplacji dotyczy kontemplacji przedmiotów bezwartościowych, a kontemplacja jako element pozytywnej twórczości immanentnej dotyczy przedmiotów wartościowych. Podobnie jak w przypadku poznania, wartość kontemplacji tkwi w „odbijaniu” przedmiotu kontemplowanego w *psyche* kontemplującego. Niemniej oba sposoby odzwierciedlania są różne. W oglądzie kontemplacyjnym nieobecne jest „wnikanie” w przedmiot, które jest właściwe poznaniu. „O d z w i e r c i e d l a n i e należy pilnie odróżniać od poznania. Nie dba ono o »prawdę«, odzwierciedla jednakowo pozory i istotę rzeczy”¹⁵². Postawa kontemplacyjna, według Elzenberga, jest bezinteresowna w sensie Kantowskim¹⁵³.

W hierarchii twórczości immanentnej kontemplacja stoi wyżej od poznania, ponieważ jest ze swej istoty czystsza od poznania. Czystość kontemplacji jako takiej polega na tym, że jest zawsze bezinteresowna, a poznanie jako takie nie zawsze. Stopień przekształcenia wewnętrznego podmiotu jest wyższy w kontemplacji niż w poznaniu, ponieważ przedmiot kontemplowany zostaje odsubstancjalizowany i zdematerializowany.

5.2.2.1.3. Uczucia

Zubelewicz pisze: „Do aspektów kultury zalicza Elzenberg: poznanie przedmiotów wartościowych, kontemplację przedmiotów wartościowych i koronę kultury: twórczość”¹⁵⁴. Wydaje się, że do tego grona należy zaliczyć również uczuciowe reakcje na wartość, w związku z czym stawia się hipotezę, że uczucia są nie mniej ważną częścią kultury w koncepcji Elzenberga niż poznanie i kontemplacja.

Na niekorzyść tej hipotezy przemawia fakt, że w szkicach nigdy nie zrealizowanych projektów własnego systemu filozoficznego uczucia nie są wymienione wśród czynników kulturotwórczych. To jednak nie obala postawionej hipotezy rekonstrukcyjnej, bowiem

¹⁵⁰ Idem, *Nieemożliwość intuicjonizmu* (Julius Kraft, Von Husserl zu Heidegger, *Lepizig* 1932), [w:] i d e m, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 380, *Pisma* t. 3.

¹⁵¹ Idem, *O granicach ascezy myślowej*, [w:] MHE 94, k. 1 r.

¹⁵² Idem, *Zasada aksjologii...*, k. 36 r.

¹⁵³ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 62-63 (§ 2).

¹⁵⁴ J. Zubelewicz, *Filozofia kultury Henryka Elzenberga...*, s. 71. W odróżnieniu od autora *Filozofii wychowania*, twórczość w ogóle (bez dodatkowych określeń) w niniejszej rozprawie jest rozumiana szeroko, jako pewien rodzaj przekształcania, który obejmuje między innymi poznanie i kontemplację (jako przejawy twórczości immanentnej), a nie jako coś rodzajowo odrębnego od poznania i kontemplacji. Zob. § 5.2.2.

na jej obronę można się odwołać do treści rękopisów Elzenberga oraz do logiki jego koncepcji aksjologicznej i przyjętych przez niego założeń. W tych samych rękopisach, w których toruński myśliciel wymieniał środki przekształcenia obecne w procesie kulturotwórczym, znajdują się ważne uwagi dotyczące znaczenia i wartości uczuć, co pozwala na uwzględnienie sfery uczuciowej w pozytywnym etapie tworzenia kultury.

Ważniejsze są jednak powody odwołujące się do logiki Elzenbergowskiej filozofii wartości. Niepodobna nie brać pod uwagę kulturalnej roli uczuć, jeżeli sfera przeżyć estetycznych, bardzo ważna w kulturze w ogóle, w znacznym stopniu ma charakter właśnie emocjonalny. Uczucia, podobnie jak poznanie i kontemplacja, posiadają zdolność „odbijania” wartości w człowieku, a skoro zdolność odbijania wartości sprawia, że poznanie i kontemplacja są kulturotwórczo doniosłe, to również uczucia takie są. Elzenbergowska koncepcja kultury byłaby wybrakowana, gdyby nie było w niej miejsca dla uczuć. Pewien obszar kultury stanowi samoprzekształcanie człowieka przez jego obcowanie z wartościami, a poznawanie wartości i ich kontemplacja nie stanowią jedynych postaci takiego obcowania – można bowiem przeżywać wartości i je kochać. Kolejny powód tkwi u samych podstaw aksjologii Elzenberga. Jedną z cech definicyjnych wartości jest to, że „bywa ona dla mnie przedmiotem¹⁵⁵ reakcji tam, gdzie ona jest, są one... dodatkach: umysłowych (aprobata) i u c z u c i o w y c h (upodobanie, szacunek, cześć), i jestem skłonny uważać, że powinna nim być i dla mnie, i także dla drugih”¹⁵⁶. Czyli przejawy życia emocjonalnego również mogą być takie, jakie powinny być, co czyni je pełnoprawnymi elementami kultury. W *Konstrukcji pojęcia wartości* czytamy, że oprócz ogólnego praktycznego pytania: „co powinienem”, jeden z punktów wyjścia aksjologii stanowi pytanie: „co powinienem szanować, kochać, czcić itp.”¹⁵⁷. Powinność czci dla wartości obowiązuje istoty zdolne do poznawania wartości i ich realizowania. Ponadto przedmiotem oceny etycznej są określone zachowania, a zbiór wszystkich zachowań nie pokrywa się ze zbiorem działań.

Mówię tu o zachowaniu się, a nie tylko o działaniu lub postępowaniu, bo zdaje mi się być faktem, i to dla etyki bardzo doniosłym, że nie tylko działanie i postępowanie, ale także niebędące ani jednym, ani drugim zwykle zachowanie się, w szczególności na przykład nasze reakcje uczuciowe, też mogą być odpowiednie albo przeciwpowinne. Stałym przeciw tej możliwości argumentem jest, że zachowania tego rodzaju „nie zależą do nas”, od naszej „woli”. Ale argument ten nie jest przekonujący. Oczywiście, w danej chwili nie mogę wiele zrobić, by – jeśli takie moje usposobienie – nie reagować wściekłością na afront albo strachem na niebezpieczeństwo. Ale mogę się zawnazę wychować i wyćwiczyć tak, by te reakcje nie występowały w ogóle albo w stopniu znacznie zmniejszonym. A nawet dyrektywy takie jak „kochaj bliźniego” albo „czcij ojca twego i matkę swoją”, rozumiane najbardziej nawet dosłownie jako nakazujące pewne sposoby czucia, nie są absolutnie niewykonalne, bo do czci lub miłości mogę się w pewnej mierze także wychować¹⁵⁸.

¹⁵⁵ W cytowanym tekście, zapewne przez omyłkę, znajduje się „podmiotem”.

¹⁵⁶ H. Elzenberg, *Podstawowe pojęcia aksjologii. I. Wykłady toruńskie 1946-1949*, [w:] i d e m, *Pisma aksjologiczne...*, s. 205. Roz. A. P.

¹⁵⁷ Idem, *Konstrukcja pojęcia wartości...*, s. 82.

¹⁵⁸ Idem, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, fasc. 3, 2010, s. 202, przyp. 3.

Przedmiotem etyki są ludzkie zachowania, a w szczególności zachowania o charakterze uczuciowym. Moralność jest działem kultury, a skoro moralność obejmuje dziedzinę uczuciową, to tym samym uczucia stanowią ważny element kultury. Należy też zauważyć, że według Elzenberga, tym, co w pierwszej mierze stanowi rdzeń ducha, jest nie poznanie i chcenie, lecz uczucie i związane z nim wybrane tendencje¹⁵⁹. W takim razie, skoro kultura z istoty ma charakter duchowy, należy zatem zaznaczyć rolę uczuć w tworzeniu kultury.

Każde uczucie posiada wymiar subiektywny i obiektywny: „Nietylko »czujemy«, ale »czujemy c o ś«”¹⁶⁰. Subiektywny charakter uczuć polega na tym, że uczucia są jakościowymi przemianami jaźni i modyfikacjami ducha. Obiektywny wymiar uczuć stanowi ich zdolność do swoistego odzwierciedlania przedmiotu, do którego uczucie było intencjonalnie odniesione. Przez uczucia przedmiot jest odzwierciedlany, ale nie poznawany: „w chwili przeżywania uczuć nie zdajemy sobie sprawy z jego »odzwierciedlającego« charakteru; dopiero *ex post* (i może dlatego właśnie nie poznajemy)”¹⁶¹. W wykładach z lat 1949-1950 Elzenberg scharakteryzował specyfikę poznawczą emocji. Uczucia czysto subiektywne to czyste modyfikacje podmiotu, których jedyny poznawczy aspekt polega na powiadamianiu, że przedmiot uczuć jest przyjemny lub przykry¹⁶². Z kolei uczucia sygnalizujące informują o zachodzeniu lub zbliżaniu się pewnego procesu lub stanu rzeczy, np. strach powiadamia o źródle niebezpieczeństwa. Autor *Prób kontaktu* wyodrębnił także uczucia

[...] spełniające rolę quasi-przedstawiającą: stanowiące odpowiedniki w świadomości jakichś właściwości przedmiotu. (Ewentualnie zawierające w sobie jakiś element „odwzorowania”). Przykład poza dziedziną wartości: wobec przedmiotów „ekspresyjnych” zabarwionych uczuciowo to raczej „nastroje”. Różnica z „uczuciami” czy „nastrojami” w sensie czysto emocjonalnym: bo krajobraz może być „smutny”, nawet kontemplowany przez człowieka wesołego (normalnie), a jednak jakiś „smutek” (w sensie specjalnym) tej wesołości towarzyszy. Uczucia wchodzące w grę przy wartości byłyby tego typu nie „sygnalizującego”, ale „przedstawiającego”¹⁶³.

Zdaniem Elzenberga prezentację emocjonalną należy rozumieć w sposób analogiczny, jako coś zbliżonego do przedstawień, a zwłaszcza wyobrażeń. Prezentacja emocjonalna ma miejsce w dwóch sytuacjach: gdy chodzi o przedmiot uczuciowo zabarwiony oraz przy sądach o wartości. W przypadku zabarwienia uczuciowego, emocjonalnie prezentowana jest cecha psychoidalna (np. gniewność fali sztormowej). W drugim przypadku „[...] nieraz oceniamy przedmiot jako piękny, czy jako dobry, nie mogąc podać

¹⁵⁹ Idem, *Zbawienie i ideał...*, s. 32. To stwierdzenie o duchu filozof wyraził w 1942 r.

¹⁶⁰ Idem, *Zasada aksjologii...*, k. 22 r.

¹⁶¹ Ibidem.

¹⁶² W jednej z notatek sprzed 1931 r. Elzenberg określił przyjemność i przykrość nie jako uczucia, lecz jako „ś l e p e aspekty uczuć”. Zob. ibidem, k. 19 r.

¹⁶³ Idem, *Epistemologia wartości...*, s. 350.

cechy stanowiącej o tym pięknie lub tej dobroci [...]. Uczucie prezentuje nam więc nie cechę wartościotwórczą przedmiotu, ale jego wartość [...], – czyli nie cechę wogóle, ale »to że« przedmiot posiada jakąś cechę powinna, której to cechy przeważnie nie umiemy podać¹⁶⁴. Rola uczuć jest doniosła, ponieważ koniec końców u źródeł sądów o wartości znaleźć można uczucie. „Mogę w tej chwili myśleć z całym przekonaniem, że »*Pan Tadeusz* jest piękny«, nie doznając przytem żadnego uczucia; – ale k i e d y ś musiałem go doznać, by ten sąd móc w sobie ustalić”¹⁶⁵. Aksjologiczne treści są dane za sprawą uczuć, ale sam fakt, że ma się przeżycie emocjonalnie prezentujące przedmiot X, nie stanowi rękojmi, że X rzeczywiście posiada daną w przeżyciu treść.

Quasi-reprezentacyjna rola uczuć jest szczególnie wyraźna w przeżyciach estetycznych. „To, co wytwarza się w przeżyciu estetycznym, to obraz rzeczy przepojony uczuciem i podniesiony do godności symbolu”¹⁶⁶. Ujemnie wartościowe jest traktowanie samego d o z n a w a n i a uczuć jako ostatecznego celu dążeń. W ten sposób degraduje się każdą odczuwaną rzecz jako środek do celu, a owa degradacja ma charakter biocentryczny.

Podobnie jak poznanie i kontemplacja, uczucia odzwierciedlają w człowieku ujmowane przez niego aksjologiczne treści. Elzenberg nie charakteryzował wartości uczuć w kategoriach kwantytatywnych¹⁶⁷, lecz w kwalitatywnych: w imię kultywacji pewnych uczuć wyodrębnia się tylko niektóre z nich, np. franciszkańską radość lub chrześcijańską miłość. Aksjologicznie doniosłe przejawy treści osobowości ludzkiej, które wyrażają się w cnocie, mają zasadniczo uczuciowy charakter.

Zrozumienie uczuciowości danej osoby pozwala zrozumieć jej swoisty kierunek woli. Nie intelektualny obraz świata wyznacza moralną treść ludzi, nie ich przekonania, lecz wola,

[...] która te przekonania dobrała jako uzasadnienia ich postawy wobec świata – postawy uczuciowej lub „ogólno-duchowej”. Nie dlatego mi się Hobbes, jako filozof, wydaje taki antypatyczny, a La Mettrie, w mym przekonaniu, w pełni zasługuje na brzydkie słowo, które mi się kiedyś zdarzyło słyszeć o nim od Tatarkiewicza, że widzą świat tak jak go widzą, ale że go widzą tak właśnie pod wpływem i w służbie tendencji, moim zdaniem brzydkich i nieszlachetnych¹⁶⁸.

W świetle rękopisów Elzenberga można uzasadnić hipotezę, że uczucia odgrywają w jego filozofii kultury rolę ważną, swoistą i nie mniejszą od kontemplacji, poznania lub czynu. W ineditach znajdują się zapiski, które wprawdzie nie pozwalają na definitywne

¹⁶⁴ Idem, Prezentacja emocjonalna i jej zastosowanie do sądów o wartości, [w:] MHE 103, k. 2 v.

¹⁶⁵ Ibidem, k. 3 r.

¹⁶⁶ Idem, Zasada aksjologii, k. 39 r.

¹⁶⁷ „[...] tu celem życia będzie: j a k n a j w i ę c e j uczuć i najróżnorodniejsze [...], nie oglądając się na to, jakie. Radość i smutek, miłość i nienawiść – na równi. Jak najwięcej [...] radości i smutku, miłości i nienawiści – rodzaj dytyrambicznej, quasi-orgjastycznej koncepcji życia” – ibidem, k. 35 r.

¹⁶⁸ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 311 (24 IX 1942 r.).

rozstrzygnięcie kwestii, ale sugerują, iż właśnie uczuciom przysługuje najdonioślejsza pozycja – a przynajmniej, że Elzenberg poważnie rozważał, czy uczuciom nie przysługuje taka pozycja.

Uczucie, dążenie, myśl, muszą przejść szkołę bezinteresowności. – Dążenie: skierować się ku celom nieużytecznym. Myśl: badać rzeczy dla nich samych. Uczucie: wibrować wobec struktury przedmiotu, a nie wobec jego oddziaływania na nas. – Z jakichś jednak względów, które jeszcze niedobrze rozumiem, *uczucie bezinteresowne* jest dla mnie koroną tego wszystkiego (myśl i dążenie tylko środkami)¹⁶⁹.

Wspomnianą „szkołę bezinteresowności” stanowi przede wszystkim asceza. Po „przełomie mistycznym” znaczenie uczuć w obcowaniu z wartościami wzrosło jeszcze bardziej.

5.2.2.2. Twórczość transcendentna

5.2.2.2.1. Twórczość artystyczna

Ludzie mają „powinność tworzenia zewnętrznych w stosunku do człowieka przedmiotów pięknych: czynność z mierzającą do tworzenia takich przedmiotów nazywam sztuką”¹⁷⁰. Estetyka, według Elzenberga, jest filozofią piękna, nie filozofią sztuki, bowiem piękno może być zrealizowane bez udziału człowieka, a sztuka bez wartości nie jest przedmiotem dociekań aksjologicznych. O wyjątkowości sztuki jako takiej świadczy okoliczność, że w sztuce obecne są zarówno aspekty wyrzeczeniowe (np. sąd estetyczny i przeżycie estetyczne są uwarunkowane przez samoprzewyciężenie), jak i aspekty dotyczące afirmacji życia i jego bujności¹⁷¹.

Podstawową wartością dzieła sztuki jest wartość przysługująca samemu dziełu. Elzenberg zgadzał się z hasłem „sztuka dla sztuki”, o ile jest interpretowane jako „duch dla ducha”: „tylko te dzieła sztuki są niemi naprawdę, które są wcieleniami ducha [...]. A jeśli [...] sztuka nie jest niczem innym, jak ciągłym wcielaniem, objawianiem, manifestowaniem się ducha, to jakież jest cel sztuki? – Ten, który jest w objawianiu się ducha: duchem zarażać, ducha płodzić z powrotem”¹⁷². Istotę sztuki można rozpatrywać dwojako: jako obiektywizację treści duchowych lub jako „uduchowianie” rzeczywistości. Dzieło sztuki stanowi pewne przekształcenie świata, które polega na uobecnieniu i wcieleniu ducha we fragment empirii. Tworzenie sztuki polega na przepajaniu duchem tego, co przynależy do świata empirycznego. Materiał dzieł sztuki stanowią przeżycia podmiotu, który nadaje wyrażonym przeżyciom pewną formę według sposobu, w jaki przeżywa świat. Poprzez dzieło sztuki duch nie zostaje wywyższony, ten bowiem jest wysoki *per se*. Wywyższony

¹⁶⁹ Idem, *Zasada aksjologii...*, k. 49 v.

¹⁷⁰ Idem, *Aesthetica*, [w:] idem, *Pisma estetyczne...*, s. 194.

¹⁷¹ Idem, *Afirmacja życia przez pozytywność i niewinność*, [w:] MHE 32, k. 1 v.

¹⁷² Idem, *Aksjologia...*, k. 36 v.

zostaje fragment empirii, który „przyjmuje” do siebie to, co duchowe. Niemniej obiektywizacja treści duchowych przynosi duchowi pewien „zysk”:

Zyskuje to, że staje się przedmiotem świadomości innej niż swoja własna, a przez to nabiera większej rzeczywistości. Samowiedza daje tylko niski stopień rzeczywistości; być w pełni, to być danym jednocześnie i własnej świadomości, i cudzej; dopiero to ostatnie jest potwierdzeniem i ostatnią pieczęcią rzeczywistości. Dlatego, a nie dla czegokolwiek innego, chcemy istnieć dla świadomości, które są poza nami, być przez nie „przyjęci do wiadomości”¹⁷³.

Dzieła sztuki posiadają własną aksjologiczną specyfikę. Piękno sztuki jest odrębne i najczystsze, bowiem „w rzeczywistości piękno wszędzie jest zmieszane z pierwiastkami obojętnymi lub brzydkimi”¹⁷⁴. Poza tym działalność artystyczna ma czystszy i bardziej pozytywny charakter od działalności moralno-etycznej. Wszelka etyka zakłada obecność jakiegoś zła w świecie oraz przyjmuje, że należy mieć to zło na uwadze, liczyć się z nim, unikać go lub zwalczać. „W sztuce np. także jest przeciwwartość, ale ponieważ świat sztuki nie jest nam dany, tylko my go tworzymy, więc nie zachodzi tu ten fakt istnienia w tym, co jest dane, pierwiastka ujemnego”¹⁷⁵. W sztuce wartość dodatnia realizuje się swobodnie niż w moralności.

Wartość autonomiczna dzieła sztuki nie jest jej jedyną wartością. Stworzenie dzieła sztuki stanowi udoskonalenie fragmentu empirii, a obcowanie z dziełem sztuki może przekształcać samego twórcę lub odbiorców dzieła, doskonalić jego lub ich.

5.2.2.2.2. Twórczość etyczna

Artystycznej myśli, o ile nie została zobiektywizowana, brak „rzeczywistości” (*resp.* wyższego stopnia rzeczywistości). Tak samo jest w przypadku treści wewnętrznej czynu, bowiem treść nabiera większej określoności wtedy, gdy zostaje wcielona w czyn. W czynie, podobnie jak w dziele sztuki, obiektywizuje się i wyraża treść duchowa podmiotu. W czynie urzeczywistnia się podmiot jako jego sprawca.

Wedle Elzenberga twórczość etyczna jest wprowadzaniem w byt czegoś jakościowo nowego w sferze etycznej. Twórczość etyczna sytuuje się w dziedzinie myślowo-poznawczej lub „w dziedzinie realizacji dobra w duszach ludzkich”¹⁷⁶ lub w obu dziedzinach zarazem.

Elzenberg wyróżnił osiem postaci twórczości etycznej: 1) porządkowanie zastanej etyki; 2) nowy sposób oceniania danych przedmiotów; 3) tworzenie nowych systemów etycznych; 4) zwiększanie zakresu dziedzin dla ocen moralnych; 5) realizowanie w sobie wcześniej nieosiągniętych stopni dobra; 6) wywoływanie nowych aspiracji etycznych

¹⁷³ Idem, *Aesthetica...*, s. 198.

¹⁷⁴ Idem, *Aksjologia...*, k. 3 r.

¹⁷⁵ Idem, *Personalia stoickie...*, s. 135.

¹⁷⁶ Idem, *Etyka Gandhiego...*, k. 2 v.

w innych ludziach i w sobie samym; 7) kształcenie ludzi dobrych, pozyskiwanie nowych dusz dla dobra; 8) połączenie twórczości myślowo-poznawczej z realizatorską. Odmiany twórczości duchowej wymienione w punktach 1-4 stanowią myślowo-poznawcze odmiany twórczości etycznej, a punkty 5-7 odmiany realizatorskie.

Ad 1. Jeżeli jakaś etyka jest dana i stanowi chaotyczny zlepek różnych prawideł, to ten, kto nadaje danej etyce bardziej ujednoliconą i usystematyzowaną postać, jest twórcą etycznym w sensie porządkowania zastanej etyki. Ta postać twórczości ma relatywnie niski stopień „etyczności”. „Twórcza jest tutaj nie treść etyczna a struktura systematyzacyjna”¹⁷⁷.

Ad 2. Kolejna postać twórczości ma charakter poniekąd „rewolucyjny”, ponieważ nie polega na uporządkowaniu zastanej etyki, lecz na ocenianiu pewnych przedmiotów inaczej niż według tej etyki. Twórczość w tej postaci może manifestować się na sześć sposobów: a) ocenienie jako dobre tego, co wcześniej oceniano jako złe; b) ocenienie jako dobre tego, co wcześniej oceniano jako obojętne; c) ocenienie jako złe tego, co wcześniej oceniano jako dobre; d) ocenienie jako złe tego, co wcześniej oceniano jako obojętne; e) ocenienie jako obojętne tego, co wcześniej oceniano jako dobre; f) ocenienie jako obojętne tego, co wcześniej oceniano jako złe.

Ad 3. Kolejną postać twórczości etycznej stanowi tworzenie nowych systemów etycznych. Owa postać twórczości łączy w sobie dwie poprzednie i stanowi ich kombinację, aczkolwiek o pierwiastku nowości stanowi obecność rzeczywiście nowych ocen. Jest to twórczość systematyczna, nie systematyzacyjna.

Ad 4. Ostatnią postacią myślowo-poznawczej twórczości etycznej jest zwiększanie zakresu dziedzin dla ocen moralnych. Jest to twórczość o charakterze odkrywczym: sfera, która wcześniej nie była poddana ocenie moralnej, zaczyna być rozpatrywana w kategoriach moralnych. Powiększona zostaje łączna suma dziedzin, które mogą być oceniane z perspektywy etycznej. Mamy do czynienia ze zmianą „już nie sposobu myślenia, ale u w r a ż l i w i e n i a, u c z u l e n i a sumienia w pewnej dziedzinie”¹⁷⁸.

Ad 5. Dalszą postać twórczości etycznej, tym razem o charakterze realizowania dobra w ludzkich duszach, stanowi osiąganie w sobie dotychczas nieobecnych stopni dobra. Idzie tu o kultywację własnych cnót i ich rozwój. Inny rodzaj wypracowywania wcześniej nieobecnych stopni dobra stanowi łączenie w sobie cnót rzadko zdobywanych.

Ad 6. Następnym rodzajem twórczości etycznej jest kreowanie nowych aspiracji etycznych w sobie i w innych ludziach. Polega to na oddziaływaniu na siebie lub na innych w taki sposób, aby osoba, na którą oddziałujemy, zaczęła pragnąć zachowywać się tak, jak powinna zachowywać się oraz żeby zapragnęła doskonalić samą siebie.

Ad 7. Kolejną postać twórczości etycznej stanowi: „Z d o b y w a n i e d l a d o b r a dusz, w k t ó r y c h g o n i e b y ł o”¹⁷⁹. Podkreślić trzeba: ta postać twórczości polega

¹⁷⁷ J. Zubelewicz, *Filozofia kultury Henryka Elzenberga...*, s. 73.

¹⁷⁸ H. Elzenberg, *Etyka Gandhiego...*, k. 3 r.

¹⁷⁹ *Ibidem*, k. 3 v.

na tym, że dusze zdobywa się dla dobra, nie dobro dla dusz. Nie idzie tu o samo budzenie aspiracji ku dobru, lecz kształtowanie ludzi w taki sposób, żeby byli sługami wartości, aby posiadali powołanie. Elzenberg określał owo powołanie jako „apostolstwo etyczne”.

Ad 8. Ostatnią postacią twórczości etycznej jest połączenie twórczości myślowo-poznawczej z realizowaniem dobra w duszach ludzkich. Owo połączenie stanowi odkrywanie nowych jakości i rodzajów dobra (nie: stopni dobra) oraz realizowanie ich, co wiąże się ponadto z odkrywaniem nowych obszarów dla ocen etycznych.

Twórcy etyczni posiadają wiele cech wspólnych. Twórcy etyczni cechują się nonkonformizmem połączonym z „ryzykanctwem etycznym”. Nonkonformizm zdaje się stanowić warunek niezawisłości sądów etycznych, jednakże nonkonformizm nie jest pożądany *per se*, gdyż osoby niemoralne też mogą być nonkonformistami. Wydaje się, że przez ryzykanctwo etyczne autor *Prób kontaktu* rozumiał dyspozycję polegającą na czynnej gotowości realizowania twórczości etycznej, mimo stale obecnego ryzyka popełnienia błędu („błądu” zarówno w znaczeniu poznawczym, jak i moralnym). Ryzykanctwo etyczne stanowi pewną postać odwagi, *resp.* męstwa lub coś pokrewnego¹⁸⁰. Elzenbergowskie pojęcie ryzykanctwa etycznego nawiązuje do jego uwagi, że „od błędu gorszy jest strach przed błędem, obezwładniający umysły”¹⁸¹ oraz do typu metafizyka, opisanego w pracy pt. *Estetyka jako dyscyplina wartościująca*¹⁸². Twórcy etyczni powinni mieć wrażliwe sumienie. Elzenberg podkreślał, że wrażliwość etyczna powinna być „nie chorobliwa, »histeryczna«, – w formie »manii skrupułów«, ale męska i zdecydowana, – prowadząca do wyraźnego »tak« lub »nie«”¹⁸³. Ponadto twórca etyczny ma posiadać określone kompetencje intelektualne, które umożliwiają tworzenie etycznych konstrukcji myślowych, a tym samym pozwalają rzetelnie zajmować się myślowo-poznawczą twórczością etyczną. Twórców etycznych cechuje również silna, zdecydowana wola. Silna wola stanowi warunek realizacji dobra we własnej duszy. Pozostałe cechy właściwe twórcom etycznemu stanowią warunek realizacji dobra w duszach innych. Stanowi je: „Wola apostolstwa – oddziaływania na innych (pewna zaborczość – oczywiście o charakterze miłości)”¹⁸⁴ oraz żarliwość w kwestiach etycznych, połączona ze zdolnością zarażania nią innych ludzi.

¹⁸⁰ W ineditach, formułując dyrektywy sprzyjające zachowaniu jednolitości życia, filozof napisał: „Nie należy uznawać zbyt łatwo danego postępu za konieczny, a sytuacji za przymusową. (Cnota odwagi, ryzykanctwa, nieustępliwości)” – i d e m, *Hierarchizacja celów*, [w:] i d e m, *Pisma etyczne...*, s. 236.

¹⁸¹ I d e m, głos w dyskusji, „Przegląd Filozoficzny” R. XXXI, 1928, z. I-II, s. 8. W niedatowanej notatce zatytułowanej *Na zjazd* Elzenberg napisał: „Zacząć od ciężkiej sytuacji między pędem twórczym myślowym a wymaganiami ścisłości [...]. I pierwszy szczebel: p r a w o d o b ł ę d u. Bezбłęдноść nie może być ideałem. Błądzili w przeszłości wielcy twórcy; niech błędę i ja, byłem był twórczy” – i d e m, Resztki z „myślenia pozalogicznego”, [w:] MHE 94, k. 11 r.

¹⁸² Zob. i d e m, *Estetyka jako dyscyplina...*, s. 42-44.

¹⁸³ I d e m, *Etyka Gandhiego...*, k. 6 v.

¹⁸⁴ Ibidem.

5.2.3. Antropologiczna doniosłość ascezy w tworzeniu kultury

Rekonstrukcja roli ascezy w filozofii kultury Elzenberga umożliwia odtworzenie dwóch antropologiczno-filozoficznie istotnych koncepcji autora *Kłopotu z istnieniem*: paideutycznego charakteru kultury oraz statusu człowieczeństwa. Treść Elzenbergowskiej filozofii człowieka nie może być adekwatnie zrozumiana i uchwycona bez uwzględniania pewnych wątków z filozofii kultury i *vice versa*. Obie dyscypliny są istotnie powiązane, ponieważ ani nie można w pełni zrozumieć człowieka bez poznania świata *stricte* ludzkiego, ani nie można w pełni zrozumieć kultury bez poznania jej twórcy. Kultura jest wytworem człowieka, ale jest również właściwym mu miejscem życia, miejscem, w którym istnieje i działa jak człowiek. Nieadekwatne byłoby poznanie istoty ludzkiej pomijające świat, w którym i dzięki któremu jest w pełni człowiekiem oraz realizuje człowieczeństwo. Ideał kultury jest ideałem człowieczeństwa. Człowiek interesował Elzenberga nie jako przedstawiciel określonego gatunku biologicznego, lecz jako istota zdolna obcować ze światem wartości oraz jako istota zdolna realizować wartości.

Oprócz ascezy w powstawaniu kultury bierze udział wiele innych czynników, ale wydaje się, że to ascezie należy przypisać najważniejszą rolę. Szczególny związek filozofii człowieka i filozofii kultury pozwala zrozumieć wyróżnioną pozycję ascezy. W świetle filozofii Elzenberga człowiek jest istotą zdolną do samoprzewyciężeń, natomiast podłożem wszelkiej kultury jest systematyczna praktyka przewycięzania w sobie natury ludzkiej: „kultura zawiera w sobie elementy walki, zwrócenia się przeciw sobie samemu”¹⁸⁵. Elementem spajającym Elzenbergowską filozofię człowieka oraz filozofię kultury jest asceza. Nie ma kultury bez ascezy, ponieważ kultura jest czymś, co może być stworzone wyłącznie przez istotę zdolną do przekroczenia własnych biologicznych ograniczeń.

Wbrew temu można twierdzić, że asceza nie odgrywa tak znaczącej roli w kulturze jako całości, ponieważ ma charakter czysto negatywny. Jest to prawda wobec nagiego ascetyzmu, lecz nie wobec ascezy w ogóle. Czysty ascetyzm nie może pełnić pozytywnej funkcji w tworzeniu kultury, ponieważ kultura ma charakter duchowy *par excellence*, a czysty ascetyzm jest stanem zawieszenia między naturą a duchem. Asceza w ogólności pełni w kulturze bardzo pozytywną rolę, ponieważ jest dobra nie tylko przez usuwanie zła i przemaganie biocentryzmu, ale również sama przez się oraz przez dodatnio wartościowe skutki. Dzięki przekraczaniu biologicznych ograniczeń człowiek staje się czymś więcej niż istotą czysto biologiczną, co stanowi zmianę *par excellence* pozytywną, nawet jeśli praktyki ascetyczne mają charakter negatywny. Asceza ma charakter pozytywny, ponieważ stanowi jeden z przejawów twórczości ludzkiej. Kultura jest sferą ludzkiej twórczości, dlatego asceza pełni pozytywną funkcję w kulturze w takim stopniu, w jakim sama stanowi przejaw twórczości. A zgodnie z Elzenbergowską charakterystyką twórczości

¹⁸⁵ S. S. O., *Środy w Związku Literatów...*, s. 5.

jako przekształcania (zwłaszcza w kontekście twórczości immanentnej), należy scharakteryzować ascezę jako rzecz wybitnie twórczą, ponieważ zmiany przez nią intendowane są zasadnicze.

Związek ascezy ze zjawiskami stanowiącymi elementy twórczości transcendentnej i immanentnej jest dwojaki, w myśl twierdzenia, że kultura rozumiana perfekcjonistycznie wymaga ascezy na dwóch szczeblach: w ocenie i w twórczości. Po pierwsze, asceza stanowi pewien warunek twórczości. Uczucia, dążenia i myśli, o ile mają być kulturotwórcze, muszą przejść „szkołę bezinteresowności”, a w pełni świadomie wyćwiczyć się w bezinteresowności można jedynie dzięki praktyce ascetycznej. Autor *Prób kontaktu* pisał, że „p o s t a w a k u l t u r o t w ó r c z a, dzięki której człowiek tworzy kulturę, jest ascetyczna (bo zawiera odwrócenie się od życia)”¹⁸⁶. Po drugie, ascetyczna może być sama treść danego przejawu twórczości. Każda świadoma i wartościowa działalność kulturotwórcza jest częściowo poprzedzona samoprzezwyciężeniami, a częściowo musi „zawierać elementy samoprzezwyciężenia (nawet bardzo daleko idącego)”¹⁸⁷. Ascetyczność jest obecna w samych zjawiskach twórczych, nie pojawia się wyłącznie „przed” nimi, jako poprzedzający je warunek lub środek, który można odrzucić po realizacji zamiaru. Kontemplacja, z powodu swej immanentnej bezinteresowności, ma charakter poniekąd ascetyczny. Piękno poznania polega między innymi na przewyciężaniu bezwładu w przedmiocie poznania, a poznanie stanowiące część kultury przybiera postać mniej lub bardziej zdyscyplinowaną. Wartościowe poznanie podlega ascezie również pod tym względem, że należy nie ulegać skłonności polegającej na uznawaniu treści swoich życzeń za rzeczywistość. Elementem kultury nie jest każde uczucie, lecz uczucie oczyszczone z autocentryzmu – a asceza przewycięża autocentryzm w sposób radykalny i bezpośredni. Istotnym elementem moralności jest asceza wraz z zespołem swoistych dla niej nakazów i zakazów. Kulturowanie cnót moralnych wymaga kształtowania w sobie odpowiednich nawyków (między innymi) przez praktyki ascetyczne, a owe cnoty same wyrażają treści ascetyczne. Czyny heroiczne, w których przewyciężane są najsilniejsze instynkty natury ludzkiej, stanowią radykalny przejaw samoprzezwyciężenia. Wszelki czyn moralny, który wyraża wyższość ducha nad tym, co biocentryczne, jest w swej istocie ascetyczny. Sztuka wymaga wyrzeczeń¹⁸⁸, a artyzm bywa karmiony ich surowością¹⁸⁹.

Antropologiczna doniosłość ascezy polega również na tym, że asceza nie tylko umożliwia istnienie świata specyficznie ludzkiego, ale również, przynajmniej częściowo, konstytuuje t r e ś ć kultury. Jest obecna zarówno w negatywnym etapie twórczości kulturalnej, jak i w pozytywnym, co pozwala stwierdzić, że pierwiastek ascetyczny przenika całą kulturę.

¹⁸⁶ H. Elzenberg, *Aksjologia...*, k. 51 v.

¹⁸⁷ Idem, *O ascetycznym podłożu...*, k. 16 r.

¹⁸⁸ Zob. idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 159 (26 II 1924 r.).

¹⁸⁹ Idem, *Personalalia stoickie...*, s. 129.

Inną przesłankę wskazującą na antropologiczno-filozoficzną doniosłość ascezy w tworzeniu kultury stanowi jej duchowy charakter. Kulturotwórczy wysiłek jest w istocie uduchowianiem rzeczywistości, *resp.* obiektywizacją ducha. Duch z kolei, według jednego z określeń, to *psyche* oczyszczone z autocentryzmu, czyli *psyche*, które dokonało samo-przezwyciężenia lub *psyche* samoprzezwyciężające się. Skoro kultura wyraża ducha, tym samym posiada ascetyczny charakter.

Asceza ma istotny wkład w ucłowieczanie człowieka. Asceza wyzwala od dyktatu żądz i otwiera człowieka na uniwersum przedmiotowo określonych wartości. Dzięki ascezie, człowiek mocą swego ducha „ma świat” i może się cieszyć jego wspaniałościami.

Człowiek pożądlivy, na swój użytek, wykroił sobie z wszechistnienia to tylko, co mu bezpośrednio przydatne, i to zżera: co za ubóstwo! Człowiek, który się wyrzekł, nie troszczy się o to, co mu mniej, co mu bardziej może się przydać; życie osobiste sprowadził do najprostszego wyrazu; ale za to w całym blasku swej nieskalanej przedmiotowości objawia mu się, przemieniony, cały ten świat, w którym on żadnych, ż a d n y c h wkładów ani inwestycji już nie ma, bo za siebie rzucił wszelką zachłanność i „nie pragnie już owocu swoich czynów”. Gdy wyjdzie na szczyt górski i wzrokiem obejmie widnokrąg, i wie: „oto żaden kawałek tej życiodajnej, wielkiej ziemi nie jest moją własnością”, wtedy właśnie ona cała staje się j e g o. Nie splamił jej żadną ciągnioną z niej dla siebie, samolubną korzyścią; jest czysta, i on z czystym sumieniem może cieszyć się jej pięknosciami¹⁹⁰.

Antropologiczna doniosłość ascezy polega również na jej pedagogicznych funkcjach. „Społeczno-wychowawcze znaczenie ascetyzmu. – Znaczenie zbiorowo-wychowawcze w stosunku do mas tkwiących w autocentryzmie: wskazanie im możliwości wyłamania się i piękna tego wyłamania”¹⁹¹. Asceza stanowi ważny czynnik (samo)kształtowania istoty ludzkiej, gdyż – wedle Elzenberga – wychowanie w kulturze i dla kultury sprawia, że człowiek osiąga człowieczeństwo. Człowiek to istota realizująca człowieczeństwo oraz kształtująca siebie samą, a przyjęcie owego twierdzenia na gruncie koncepcji toruńskiego myśliciela jest równoważne twierdzeniu, że człowiek jest istotą ascetyczną. Stąd Elzenbergowska koncepcja kultury ma charakter paideutyczny.

¹⁹⁰ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 134 (20 VI 1919 r.).

¹⁹¹ Idem, *Aksjologia...*, k. 86 r.

Kultura, *paideia* i człowieczeństwo

6.1. Paideutyczny charakter kultury

6.1.1. Ogólne znaczenie pojęcia *paidei*

Celem niniejszego podrozdziału jest opis paideutycznego charakteru Elzenbergowskiej koncepcji kultury. Wymaga to wprawdzie wyjaśnienia ogólnego znaczenia pojęcia *paidei*, a następnie przedstawienia interpretacji pojęcia *paidei* w ramach rekonstrukcji Elzenbergowskiej koncepcji kultury z wyeksponowaniem wątków ascetycznych. Główny punkt odniesienia stanowią Jaegerowskie studia nad grecką *paideią*.

Wyraz *paideia* pojawił się po raz pierwszy u Ajschylosa, u którego oznaczał „chowanie dzieci, karmienie dzieci”¹. Jaeger zauważył, że słowo *paideia* pojawiło się dość późno, bo dopiero w V w. p.n.e. i było pozbawione uniwersalistycznego znaczenia, które pojawiło się w IV w. p.n.e. u sofistów. Piotr Jaroszyński definiuje *paideię* (łac. *humanitas, cultura, educatio*) jako „formowanie człowieka od najmłodszych lat przez edukację i wychowanie; uniwersalne podstawy edukacji lub ideał wypracowany przez starożytnych Greków, a uznany za ogólnoludzki”². *Paideia* jest antyczno-klasycznym modelem wychowania, który początkowo – zdaniem Jaegera – powstał w szlacheckiej warstwie społecznej Hellenisty, a następnie obowiązywał jako model skierowany na ponadczasowy i powszechny wzór człowieka. Proces wychowania w duchu *paidei* jest określany jako „kształtowanie”, a z pojęciem *paidei* wiąże się pojęcie człowieczeństwa.

Grecy utworzyli od *ánthropos* (człowiek) przymiotnik *anthrópinos* i przysłówkę *anthropínōs*, których używali (ale rzadziej niż *philánthropōs* i *philanthrópos*) w tym samym znaczeniu, co Rzymianie *humanus* i *humane*, rzadziej *humaniter*, ale nie zdobyli się na wyrażenie istoty człowieczeństwa przez niezłożony rzeczownik *anthropismós*. Spotykamy go dopiero w w. III po Chr. w *Żywotach filozofów* Diogenesa Laërtiosa (II 7 w.) w następującej anegdocie o filozofie z IV w. przed Chr., Arystypie: „Mawiał on, że lepiej być żebrakiem, niż nieukiem (*apáideutos*); tamtemu bowiem brakuje pieniędzy, temu człowieczeństwa (*anthropismós*)”. Ostatni wyraz użyty jest w znaczeniu „wyszkolenie” (*paidéida*), co Rzymianie od Cycerona oznaczali przez *humanitas*³.

¹ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 52, przyp. 7.

² P. Jaroszyński, *Paideia*, [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7: *Me-Pań*, Lublin 2006, s. 948.

³ T. Sinko, *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa 1960, s. 14-15.

Z określeniami człowieczeństwa i ludzkości, jak twierdził Tadeusz Sinko, spokrewnione są dwa inne pojęcia: humanizmu i humanitaryzmu (*resp.* filantropii)⁴. Humanizm dotyczy sfery intelektualno-poznawczej, natomiast humanitaryzm i filantropia – sfery moralnej. Zgodnie z tradycją klasyczną, humanizm stanowi wykształcenie ogólne, które jest ozdobą istoty ludzkiej oraz przystoi człowiekowi wolnemu. Humanitaryzm polega na miłosiernym postępowaniu wobec człowieka (*resp.* także wobec innych istot żywych), a filantropia – na życzliwym usposobieniu wobec człowieka jako takiego, umiłowaniu człowieka w ogóle (*resp.* ludzkości) w ogóle. Humanizm, humanitaryzm i filantropia mają wspólny mianownik w człowieczeństwie, ponieważ „»wynałazcy« sztuk i nauk są *homines maxime homines*, ludźmi w pełnym znaczeniu tego wyrazu”⁵. Celem *paidei* jest wychowanie ku cnocie, a postępowanie humanitarne i filantropijne jest określane jako „ludzkie”.

Ogólne pojęcie *paidei* jest rozumiane w niniejszej rozprawie jako oparty na klasycznej tradycji model kształtowania człowieka, nakierowany na uniwersalny, intelektualno-moralny wzorzec człowieczeństwa. To ogólne pojęcie służy rekonstrukcji Elzenbergowskiej koncepcji *paidei*, wprawdzie jednak należy przybliżyć treść pojęcia *paidei* w świetle badań Jaegera.

6.1.2. Jaegerowskie rozumienie *paidei*

Według niemieckiego filologa pojawienie się klasycznego modelu wychowania starożytnych Greków stanowiło przełom w dziejach pedagogiki i myśli pedagogicznej oraz w dziejach kultury w ogóle. Wszystkie ludy posługiwały się wychowaniem, ale dopiero u Hellenów wychowanie zostało skierowane na wieczny ideał człowieka. „Jakkolwiek wysoko cenilibyśmy artystyczne, religijne i polityczne osiągnięcia dawniejszych narodów starożytności, to przecież to, co my dziś nazywamy kulturą, rozpoczyna się dopiero u Greków”⁶. Zdaniem Jaegera *paideia* jest ściśle związana z kulturą helleńską, dlatego pisał, że jego rozważania „za przedmiot mają *paideię* Greków i zarazem Greków jako *paideię*”⁷.

Niemiecki filolog rozróżnił dwa pojęcia kultury. Według Jaegera kultura jest powszechnie rozumiana jako „całokształt form życia i wszystkie jego przejawy charakterystyczne dla danego narodu [...] rozbudowana w nieskończoność i anarchicznie zewnętrzna »aparatura życia«”⁸. Godne uwagi jest to, że Jaegerowska charakterystyka kultury rozumianej antropologicznie-opisowo jest uderzająco podobna do Elzenbergowskich określeń utylitarnej koncepcji kultury (por. § 5.2.2.1) Jest to antropologiczno-opisowe rozumienie kultury, które stanowi uogólnienie i trywializację „prawdziwego”

⁴ *Ibidem*, s. 6.

⁵ *Ibidem*, s. 24. Określenie *homines maxime homines* Sinko przytoczył za Pliniuszem Młodszy.

⁶ W. Jaeger, *Paideia...*, s. 30.

⁷ *Idem*, *Przedmowa do drugiego niemieckiego wydania tomu I*, [w:] *idem*, *Paideia...*, s. 9.

⁸ *Idem*, *Paideia...*, s. 33.

pojęcia kultury, tożsamego z greckim pojęciem *paidei*. Zdaniem Jaegera szkodliwość owej trywializacji jest trojaka. Po pierwsze, opiera się na błędzie o proveniencji „pozytywistycznej”, który polega na podciąganiu zjawisk spoza Europy pod pojęcia specyficznie europejskie. Po drugie, zapoznana zostaje okoliczność, że tylko starożytni Grecy, w odróżnieniu od Chińczyków, Egipcjan i innych antycznych ludów, operowali pojęciem kultury. Najważniejszy jest trzeci powód: antropologiczno-opisowe pojęcie kultury upraszcza i banalizuje znaczenie greckiej *paidei*, która jest „kulturą pojętą świadomie jako ideał doskonałości ludzkiej”⁹.

Kultura w sensie właściwym to, według Jaegera, *paideia*, a pojęcie *paidei* jest humanistyczno-idealnym określeniem kultury. Uczestnictwo w kulturze oraz obcowanie z jej dorobkiem nie jest możliwe bez odpowiedniego wychowania. Diogenes Laertios napisał, że gdy pewien mężczyzna zapytał Arystypa z Cyreny „w czym jego syn stanie się lepszy, jeżeli otrzyma wykształcenie, odpowiedział mu: »Chociażby w tym, że w teatrze nie będzie siedział jak na kamieniu kamień«”¹⁰. Niemiecki uczony stale podkreślał normatywne rysy obecne w greckim rozumieniu wychowania. Wzór autentycznego człowieczeństwa jest ideałem, którego realizacja jest najwyższym przedmiotem dążeń człowieka. „Przekazywanie kultury nie jest możliwe bez wyobrażenia sobie ideału człowieka, jakim powinien być, przy czym nieważny, a w każdym razie nieistotny staje się wzgląd na praktyczny pożytek, natomiast miarodajne okazuje się *to kalon*, tj. piękno jako ideał zobowiązujący i pociągający do naśladowania”¹¹. Proces wychowania człowieka jest procesem jego doskonalenia, które nadaje sens ludzkiemu życiu. Każdy Grek był człowiekiem, ale Grek, który zrealizował paideutyczny ideał *kalokagathii*, był człowiekiem „w stopniu wyższym”, istotą mającą pełnię człowieczeństwa.

Kultura narodowa Greków i ich *paideia* miały, zdaniem Jaegera, swój początek w warstwie szlacheckiej. Głównym wyrazicielem kultury szlacheckiej, kładącej nacisk na sprawność działania, rywalizację i wielkoduszne dążenie do czci, był Homer, wielokrotnie nazywany wychowawcą całej Hellady. Kolejny ważny etap w rozwoju greckiej *paidei* stanowiła poezja Hezjoda, którego dzieła mają pedagogiczny przekaz i zawierają pochwałę chłopskiego etosu pracy, przez co poszerzono zakres *paidei* poza warstwę szlachecką. Solon z Aten natomiast „symbolizuje narodziny społeczeństwa obywatelskiego i demokratycznego, współodpowiedzialnego za państwo, w ramach prawa stanowionego przez prawodawcę zgodnie z wyższymi (naturalnymi, boskimi) prawami niepisanymi”¹². Znaczący wkład w określenie ideału człowieczeństwa mieli badający przyrodę presokratycy, gdyż unaocznili Grekom autoteliczną wartość wiedzy.

⁹ *Ibidem*, s. 50, przyp. 5.

¹⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska [et al.], Warszawa 1982, s. 117 (II 8, 72).

¹¹ W. Jaeger, *Paideia...*, s. 48.

¹² P. Jaroszyński, *Paideia...*, s. 948.

Przełomowy moment w rozwoju *paidei* stanowiły dokonania sofistów, którzy stworzyli nową, antropocentryczną koncepcję natury ludzkiej, czyniącą z człowieka istotę rządzącą się własnymi prawami oraz twórcę ładu społecznego, określanego przez ludzką sztukę (gr. *techné*), a nie przez siły przyrody lub ingerencję bogów. To właśnie u sofistów pojęcie *paidei* „swym zakresem obejmuje całokształt kultury duchowej, wszystkie czynniki pozytywnie kształtujące człowieka dla określonego praktycznego celu”¹³. Doniosłość myśli sofistów w dziejach *paidei* polega także na koncepcji plastyczności natury ludzkiej, która pod wpływem nauki i ćwiczeń (gr. *askesis*) może wykształcić cnotę, wbrew przekonaniom tradycjonalistów z warstwy szlacheckiej i opiewających ich poetów, według których możliwość wykształcenia *arete* zawdzięcza się tylko dziedzictwu krwi. Dzięki pedagogicznym poglądom sofistów ideał człowieczeństwa stał się dostępny dla wszystkich, a nie tylko dla dobrze urodzonych. Sofiści byli twórcami nowej koncepcji człowieka, wedle której istota ludzka

[...] może poprzez celowe i ukierunkowane przekształcanie własnej natury [...] realizować swe dążenia, niezależnie od tego, czy będą one sprowadzać się do właściwego wypełniania obowiązków obywatela, przywódcy politycznego – demagoga czy też do zdobywania władzy i zaszczytów. Nowa koncepcja człowieka czyniła zeń istotę decydującą o sobie samej oraz samorealizującą się¹⁴.

Jaeger następująco opisywał narodziny sofistycznej koncepcji pedagogiki:

Dopiero poznawszy ład wszechświata, przeszli Grecy do odszukania go w duszy ludzkiej. Poznanie jej nie wytrysło nagle w chaotycznej postaci wewnętrznego przeżycia, przeciwnie, była ona tą ostatnią dziedziną bytu, w której nie obowiązywało jeszcze kosmiczne prawo, i teraz na koniec ona również została tym prawem i ładem objęta. Podobnie jak ciało, dusza posiada najwidoczniej swój rytm i swoją harmonię. Po raz pierwszy pojawia się wówczas wyobrażenie, iż dusza może być w pewien sposób ukształtowana; pierwszego jasnego sformułowania tej myśli można by się dopatrywać u Simonidesa [...]. Jednakże od tego pierwszego przeżycia wyobrażenia, że dusza może posiadać swoją „formę”, która będzie analogiczna do sportowego ideału doskonałej kondycji fizycznej, daleka jeszcze była droga do teorii wychowania, którą Platon, zdaje się nie bez słuszności, przypisuje sofście Protagorasowi. Dopiero tam koncepcja kształtowania człowieka zostaje przeprowadzona z całkowitą konsekwencją i z poetyckiego obrazu staje się zasadą wychowawczą. Protagoras mówi tam o urabianiu duszy dla nadania jej prawdziwej *eurythmia* i *euharmostia*. [...] Pojęcie wykształcenia (w najszerszym znaczeniu tego wyrazu) mogło powstać tylko u Greków, tego klasycznego narodu plastyków¹⁵.

Kolejne ważne miejsce w dziejach *paidei* zajmuje Sokrates, z powodu swojego autorytetu i działalności publicznej. Nauczyciel Platona wzywał do „troski o duszę” i traktował

¹³ J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 39.

¹⁴ *Ibidem*, s. 193.

¹⁵ W. Jaeger, *Paideia...*, s. 366-367.

ją jako „służbę bożą”. „Dla człowieka przesiąkniętego ideami Sokratesa najgłębszą istotą tego, co jest jego własnością, stanowi *paideia*, tzn. świadomie wybrany kształt jego życia, jego duchowe »ja«, jego kultura”¹⁶. Istotny wkład w *paideię* Greków miał też Platon, który podkreślał, że model wychowania usiłującego wykształcić człowieczeństwo ma swoje obiektywne podstawy w świecie wiecznych idei. Zradykalizowano w ten sposób uniwersalistyczny wymiar *paidei*, czemu Platon dał wyraz w swoim głównym dziele z filozofii wychowania – *Państwie*. Zdaniem Jaegera grecka „*paideia* jako »cultura« i »humanitas« została zasymilowana przez kulturę rzymską, a także przez chrześcijaństwo”¹⁷.

6.1.3. Kwestia stosowalności pojęcia *paidei* do charakterystyki koncepcji Elzenberga

Ustalenie, czy Jaegerowska koncepcja *paidei* nadaje się do charakterystyki pewnego wymiaru Elzebergowskiej filozofii kultury, wymaga krytycznego ujęcia koncepcji niemieckiego filologa. Dzieło *Paideia* spotkało się z uznaniem, ale również z pewnymi zarzutami. Uniwersalne znaczenie *paidei* nie było powszechnie przyjmowane ani *explicite*, ani *implicite*. „W dziełach Ksenofonta *paideia* odnosi się do wychowania jako procesu, który może przynieść różne rezultaty, niekoniecznie pozytywne. Można kogoś wychować na króla, a kogoś na niewolnika (*Memorabilia*, 2, 1, 3). Podobnie w tekstach Arystotelesa *paideia* występuje w różnych znaczeniach – nie uniwersalnych, lecz partykularnych”¹⁸. Platońska koncepcja wychowania, której Jaeger poświęcił najwięcej miejsca w swym *opus magnum*, nie stanowiła ogólnoludzkiego wzorca człowieczeństwa, ponieważ idealne *polis* Platona było systemem kastowym, gdzie każda kasta wymagała innego wychowania, a kultura wyższa obejmowała tylko kastę władców-strażników. Zwraca się także uwagę, że stosowane w *Nowym Testamencie* słowo *paideia* nie oznacza greckiej kultury i że chrześcijaństwo – w związku z dogmatem grzechu pierworodnego – nie podzielało greckiego optymizmu pedagogicznego. Inna nieścisłość polega na tym, że niektórzy starożytni Grecy – między innymi Izokrates i Ksenofont – uważali, że „wielu Greków nie posiada żadnej greckiej *paidei*, podczas gdy najlepsi obywatele innych krajów często głęboko są nią przeniknięci. [...] rycerscy Persowie, od pokoleń wrogowie Grecji, mają system *paidei* pokrewny pięknemu starogreckiemu ideałowi *kalokagathii*”¹⁹. To znaczyłoby, że model wychowawczy Greków wcale nie był specyficznie grecki.

Mimo rozmaitych zastrzeżeń i zarzutów wydaje się, że można zastosować Jaegerowski sposób rozumienia *paidei* do rekonstrukcji filozofii Elzenberga. Jaroszyński, krytykując *Paideię* Jaegera, pisze: „Eksponując wagę gr. *paidei*, Jaeger nadał jej większe znaczenie

¹⁶ *Ibidem*, s. 626.

¹⁷ P. Jaroszyński, *Paideia...*, s. 948.

¹⁸ *Ibidem*, s. 949.

¹⁹ W. Jaeger, *Paideia...*, s. 1088.

niż faktycznie posiadała”²⁰. Zostawiając na uboczu kwestię historycznej adekwatności koncepcji Jaegera, należy zauważyć, że Elzenbergowska koncepcja kultury ma w pierwszej kolejności charakter normatywny, nie opisowy. Autor *Kłopotu z istnieniem* pisał o sobie:

nie jestem empirycznym badaczem empirycznych zjawisk. Ja nie próbuję destylować pojęć ogólnych z chaosu empirii; interesuje mnie wartość, jej poznanie i jej realizacja, i pojęcia swoje albo od razu znajduję jako ogólne, albo je [...] konstruuje przez kombinację pojęć pierwotnych. Empiria natomiast jest terenem dla pięknych monografii indywidualizujących²¹.

Zatem sam zarzut empirycznej niedokładności Jaegerowskiej koncepcji *paidei* (którą zresztą niepodobna posądzić o zupełną nieadekwatność) nie sprawia, że użycie owej koncepcji do rekonstrukcji Elzenbergowskiej filozofii kultury jest błędem, ponieważ kulturalizm polskiego filozofa miał przede wszystkim charakter nie deskryptywny, lecz normatywny. A właśnie normatywny wymiar *paidei* jest, zdaniem Jaegera, kluczowy.

6.1.4. Paideutyczne elementy Elzenbergowskiej koncepcji kultury

Jaegerowskie rozumienie *paidei* jest użyteczne do zadań rekonstrukcyjnych w niniejszej pracy, ponieważ sposób, w jaki autor *Humanizmu i teologii* przedstawiał „idealno-wzorcowe” aspekty kultury, są w znacznej mierze zgodne z perfekcjonistycznym pojęciem kultury. Zanim wskaże się paideutyczne aspekty Elzenbergowskiej refleksji o kulturze, wpierw należy podkreślić, że toruński filozof zwracał uwagę na specyfikę greckiego modelu wychowawczego. Świadczy o tym wstęp do przekładu *Eutydem*a. Tłumaczenie sporządził Władysław Witwicki, a Elzenberg przygotował tekst do druku. W uwagach redaktorskich czytamy: „Wydaje się również, że wyraz k u l t u r a zbyt już dogłębnie przenosi nas w świat pojęć naszej epoki i że, w tym przynajmniej kontekście, dla oddania klasycznego παιδεία (306 e) skromne »wychowanie« całkiem wystarcza”²².

Elzenbergowska koncepcja kultury kształtowała się pod wpływem zainteresowania antykiem²³. Autor *Kłopotu z istnieniem* wykazywał znajomość i zainteresowanie filozofią antyczną, a także dostrzegał jej praktyczny wymiar, który wyrażał się w ćwiczeniach duchowych. Według Krzysztofa Jana Pawłowskiego pisma antyczne służą „formowaniu

²⁰ P. Jaroszyński, *Paideia...*, s. 949. Roz. A. P.

²¹ H. Elzenberg, *Aesthetica*, [w:] idem, *Pisma estetyczne*, Lublin 1999, s. 194-195.

²² Idem, *Od redakcji*, [w:] Platon, *Eutydem*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1957, s. XIII. W przedruku zamieszczonym w tomie *Z historii filozofii* (s. 291) znajduje się błędny zapis wyrazu παιδεία.

²³ W. Tyburski, *Elzenberg*, Warszawa 2006, s. 147-148. Drugi i – jak się zdaje, nie mniej ważny – wpływ na Elzenbergowski namysł nad kulturą stanowił modernizm.

człowieczeństwa, a nie jedynie informowaniu czy też przekazywaniu określonej porcji wiedzy”²⁴. Elzenberg, człowiek o „umyśle europejskim” (Wolniewicz) był również znawcą klasycznej sztuki, do której odnosił się z aprobatą²⁵. Należy jednak mieć na uwadze, że toruński myśliciel nie uważał siebie za klasyka *par excellence*. „Mój klasycyzm, to były tylko aspiracje do klasycyzmu. Ideał klasyczny był dla mnie przedmiotem romantycznej tęsknoty”²⁶.

Przedstawiając koncepcję obiektywnej tożsamości piękna i dobra, Elzenberg *explicite* i świadomie nawiązywał do tradycji antycznych. Ideał greckiej *paidei*, czyli *kalokagathia*, piękno-dobro²⁷, stanowi również cel i powołanie istoty ludzkiej według filozofii autora *Wartości i człowieka*. Jaeger pisał, że wielkim zagadnieniem oświecenia ateńskiego był „[c]złowiek »taki, jakim być powinien«”²⁸. To samo zagadnienie było przedmiotem refleksji Elzenberga. Celem *paidei*, według autora *Humanizmu i teologii*, jest człowiek doskonały, a w ramach *paidei* wychowanie to w istocie proces doskonalenia, co stanowi analogon do Elzenbergowskiego perfekcjonizmu.

Ludzki ideał doskonałości, według Elzenberga, ma doniosłość tak wielką, że „cierpieć bezinteresownie z powodu niedoskonałości człowieka, jest rzeczą i jako przeżycie i pod względem w y c h o w a w c z y m zbyt cenną, byśmy się mieli bronić przed tym cierpieniem”²⁹. Motywację w kulturze stanowi sława i uznanie, a według toruńskiego filozofa „to są rzeczy rdzennie helleńskie. Że sława dla Greków okresu klasycznego była pierwszorzędym bodźcem etycznym, a podsycanie jej żądzę czynnikiem wprost wychowawczym, nic nie mającym wspólnego z głupią błyskotliwą gloriolą, dowiedzie nam sto tekstów Pindara”³⁰. Elzenberg ujmował etykę w duchu *paidei* jako „k s z t a ł c e n i e duszy”, które przybiera trojaką postać: 1) uodpornienie na doznawanie cierpienia i wytworzenie w duszy umiejętności do zwalczania go u siebie i innych; 2) uzdatnienie duszy do czynienia tego, co wartościowe oraz uniezdatnianie jej do czynów ujemnie wartościowych; 3) nadanie duszy postaci, która byłaby wartościowa sama w sobie, piękna³¹. Według Jaegera ideał człowieka obowiązuje przez swoją piękność, a nie dlatego, że jest użyteczny, co jest zgodne z perfekcjonistycznym i antyutilitarystycznym charakterem refleksji polskiego filozofa. Zarówno Elzenberg, jak i wielu przedstawicieli greckiej *paidei* twierdziło, że fundament idealnego wychowania i rozwoju człowieka stanowi porządek obiektywnie istniejących

²⁴ K. J. Pawłowski, *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Kraków 2007, s. 62.

²⁵ Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 76 (10 I 1913 r.), s. 146 (2 III 1921 r.), s. 351 (10 V 1946 r.), s. 390-391 (21 V 1953 r.), *Pisma t. 2*. Zob. także: idem, *Ogólność i oryginalność w sztuce. Głębokość. Sztuka jako objawienie*, [w:] idem, *Pisma estetyczne...*, s. 175-176.

²⁶ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 101 (3 III 1916 r.).

²⁷ W. Jaeger, *Paideia...*, s. 694.

²⁸ *Ibidem*, s. 365.

²⁹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 168 (16 X 1928 r.). Roz. A. P.

³⁰ Idem, *Legiony i romantyzm*, [w:] idem, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 128, *Pisma t. 1*.

³¹ Idem, *Etyka jako kształcenie duszy*, „Życie i Myśl”, nr 1/2 (377/378), 1988, s. 54.

wartości oraz rozpoznanie owego porządku. Autor *Kłopotu z istnieniem* uważał, wspólnie ze światem starożytnym, że „bohater jest w ogóle wyższym rodzajem człowieka”³².

Pozostałe wątki paideutyczne są bliżej związane z ascezą. Polski filozof dzielił przekonanie Platona, że „ideałem *paidei* jest [...] panowanie nad sobą”³³. To właśnie ascetyczne samodoskonalenie nadaje życiu szczególną wartość. „Grecy uważali (słusznie), że człowiek o psychice zdyscyplinowanej jest *ceteris paribus* szczyśliwszy niż inni. Ale chodziło im i o sam ładu, jako coś pięknego i godnego: zmysł estetyczny i zmysł godności człowieka we wszechświecie”³⁴. Grecka dystynkcja pojęciowa między *bios* i *zoe*³⁵ posiada swój analogon u autora *Wartości i człowieka*. Biologiczne procesy metaboliczne nie stanowią o specyficznie ludzkim życiu. Dla człowieka życiem prawdziwym jest życie jako istota duchowa, czyli życie przewyższające instynkty w służbie wartości, a nie biologiczne trwanie, wegetacja. Specyficznie ludzki sposób życia to życie realizujące *ethos*. W doniosły sposób wyraża to pewna zapiska. Charakteryzując starogreckie ujęcie dyscypliny etycznej, Elzenberg zauważył, że w grze namiętności i afektów „przejawiają się naturalnie też pewne prawa, a więc i ładu kosmiczny –, ale nam chodzi o ładu inny: ludzki; poczęty ze świadomości, narzucony naturze”³⁶. Ta wypowiedź jednocześnie wskazuje na propedeutyczny charakter gry w kontekście tworzenia kultury, wyraża inspirację antykiem oraz unaocznia ucłowieczający charakter ascezy. Dzięki ascezie człowiek występuje przeciw własnej naturze, a tym samym nadaje swojemu życiu porządek, który zarazem ma charakter rozumny, moralny i ludzki.

Ascetyczno-paideutyczne wątki u Elzenberga wykazują wpływ *paidei* rzymskiej, w szczególności *paidei* przedstawicieli trzeciej Stoi. W rozprawie o Marku Aureliuszu czytamy:

zjawia się przed nami pewna czynność, która spełniona być musi, i do której, w postaci odpowiednich wyobrażeń etycznych, stwarzamy sobie bodziec wewnętrzny; jest to rodzaj sięgającej w głąb pedagogii, „psychagogii”, chciałoby się powiedzieć. Pewną tylko tego odmianą jest u niego dątnie człowieka do tych lub owych czynności uznanych za niepożądane, etyka w najpopularniejszej swej roli jako hamulec, wewnętrzny³⁷.

³² W. Jaeger, *Paideia...*, s. 159.

³³ *Ibidem*, s. 1161.

³⁴ H. Elzenberg, Zagadnienie osobistej dyscypliny etycznej, [w:] MHE 132, k. 2 r.

³⁵ „Język grecki posiada kilka słów na oznaczenie tego, co my nazywamy »życiem«: *aion* oznacza życie jako trwanie i cały określony czas życia; *zoe* to raczej naturalny proces życia, fakt, że się jest żywym; natomiast słowem *bios* Grek nazywał jedno indywidualne życie, którego końcem jest śmierć, a także środki do życia, więc to, czym życie jednostki różni się od życia innych ludzi. Ten aspekt wyrażany słowem *bios* najlepiej nadaje się od określenia życia pojmowanego jako wyraz określonego *ethos* (postawy duchowej)” – W. Jaeger, *Paideia...*, s. 937.

³⁶ H. Elzenberg, Zagadnienie osobistej dyscypliny..., k. 2 r.

³⁷ Idem, Marek Aureliusz. *Z historii i psychologii etyki*, [w:] idem, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 100, *Pisma* t. 3.

Treść powyższego cytatu jest pokrewna z przekonaniem toruńskiego filozofa, iż etyka jest potrzebna do zmiany kierunku woli i że zmiana kierunku woli wymaga praktyki samoprzezwyciężania.

Najważniejszy motyw paideutyczny w filozofii Elzenberga dotyczy twierdzenia, że dzięki kulturze człowiek nabywa człowieczeństwo, staje się w pełni człowiekiem. „Jaki jest cel wykształcenia klasycznego? Dać człowiekowi kulturę? Raczej: dać kulturze człowieka”³⁸. Celem kultury jest p r z e k s z t a ł c e n i e człowieka, tj. uczynienie go lepszym³⁹. Człowiek tworzący kulturę rozwija własnego ducha. Tym samym człowiek rozwija w sobie pierwiastek przysługujący tylko istocie ludzkiej, staje się człowiekiem w wyższym stopniu. Ideał kultury jest ideałem człowieczeństwa, o którym stanowią cechy duchowej natury. Nie ma kultury bez wiary w człowieka i w jego możliwości⁴⁰. Owe możliwości są ograniczone przez naturę ludzką, ją zaś można kształtować przez ascezę.

6.1.5. Aksjocentryczny charakter Elzenbergowskiej koncepcji wychowania

Paideutyczny charakter filozofii Elzenberga będzie wyraźniejszy, jeżeli się uwzględni, że Elzenbergowska filozofia wychowania (i co za tym idzie, jego filozofia kultury) posiada charakter aksjocentryczny. Zubelewicz pisze:

W filozofii edukacji możemy wyróżnić dwa stanowiska: aksjocentryzm i pajdocentryzm (samo-realizacja). Stanowisko pierwsze jest wychowaniem konserwatywnym czy tradycyjnym. [...] Stanowisko drugie określane jest wychowaniem progresywnym, nowoczesnym, przyzwalającym, czy permissywnym. [...] Aksjocentryzm jest elitaryzmem, pajdocentryzm – egalitaryzmem⁴¹.

Autor *Filozofii wychowania* przedstawia antropologiczne założenia stojące za obydwoma koncepcjami, głoszone cele, wykorzystywane środki i osiągnięte rezultaty.

Pajdocentryzm zakłada, że ludzie są z natury dobrzy i mądrzy. Główną przyczyną zepsucia ludzi jest wypaczający wpływ źle zorganizowanych instytucji społecznych. Według aksjocentryzmu natura ludzka jest co najmniej moralnie ambiwalentna, dlatego Elzenbergowski pesymizm antropologiczny wyraża ocenę o charakterze aksjocentrycznym. Według aksjocentrystów możliwości wychowania są ograniczone, co w przypadku Elzenberga nawiązuje do jego twierdzenia o bytowym uwarunkowaniu ducha przez

³⁸ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 57 (23 II 1911 r.).

³⁹ S. S. O., *Środy w Związku Literatów. 10 marca 1937*, „Sprawy Otwarte. Dwutygodnik kulturalno-społeczny (Wilno)” R. I, nr 2, 16-31 III 1937, s. 5.

⁴⁰ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 348 (22 VII 1945 r.). W świetle tego aforyzmu rosnący pesymizm co do człowieka mógł stanowić przyczynę odejścia Elzenberga od kulturalizmu do quasi-religijnej mistyki.

⁴¹ J. Zubelewicz, *Filozofia wychowania. Aksjocentryzm i pajdocentryzm*, Warszawa 2002, s. 7.

sferę biologiczną. Asceza może przekształcać naturę ludzką, ale granice przekształcania są skończone, zakres możliwości przekształcania jest różny u różnych ludzi, a pożądane rezultaty nie zawsze są osiągalne. Wedle pajdocentryzmu realizacja dobra jest względnie prosta, ponieważ człowiek z natury posiada dobrą wolę. „Jeżeli uczniowie nie potrafią sprostać pewnym celom, to preferowana jest zła etyka lub zły jest nauczyciel. Należy zmienić etykę lub nauczyciela”⁴². Na pytanie „czym powinno być życie człowieka?” Elzenberg udzielał odpowiedzi w duchu aksjocentryzmu.

Życie, na gruncie aksjocentryzmu, jest uczestnictwem w tradycji [...] i zmaganiem się z samym sobą, ludźmi, przyrodą i losem, oraz, w konsekwencji, umiejętnością radzenia sobie z klęskami, cierpieniami i sukcesami. Równocześnie jest to model powinnościowy. Zmaganie się z samym sobą wyraża się w tym, że trzeba zająć stanowisko – mówiąc najogólniej – w wewnętrznym konflikcie między naturą i kulturą⁴³.

Według pajdocentryzmu życie człowieka jest trwaniem w tradycji, a powinno być wyzwalaniem się od niej. Pajdocentryzm stawia za cel jak najdalsze ograniczanie agresywnych skłonności, które są w człowieku wrodzone albo powstają przez deprivację potrzeb i rygoryzm wychowawczy. Wedle aksjocentryzmu popęd agresji jest częścią natury ludzkiej. Elzenberg twierdził, że usunięcie agresji jest nie tylko niemożliwe do wykonania (agresja jest motywem walki, a z w a l c z a n i e agresji ją perpetuuje), lecz także nie zawsze jest pożądane, „bo agresywność zdaje się być u człowieka nieodłącznie związana z żywotnością, zwłaszcza z duchem inicjatywy”⁴⁴. Wedle pajdocentryzmu agresję powinno się ograniczać między innymi przez „powrót do natury” i do dzieciństwa, usuwanie opresyjnych ograniczeń. A wedle aksjocentryzmu „inhibitorem agresywności natury ludzkiej jest kultura duchowa. To ona nakłada różne ograniczenia na złe zachowanie”⁴⁵. Wedle aksjocentryzmu kultura duchowa, a nie stan natury, wyznacza punkt odniesienia dla oceny człowieka.

„W aksjocentryzmie model wychowania i nauczania kreowany jest przez ugruntowaną w tradycji kulturę duchową i społeczną. Do tego celu wykorzystywane są takie środki, jak: wysokie wymagania, stanowcza dyscyplina, [...] zobowiązania, przyrzeczenia, poczucie honoru, nakazy [...]”⁴⁶. Oddaje to Elzenbergowski stosunek do dyscypliny. „Surowość jest wyrazem szacunku, wyrozumiałość – lekceważenia”⁴⁷. Do środków wychowawczych pajdocentryzmu należy natomiast zaspokajanie potrzeb wychowanków, rozluźnienie wymagań, zwiększanie zakresu swobody, znoszenie tabu, znoszenie relacji mistrz-uczeń i zastępowanie jej relacją równorzędnych partnerów. Elzenberg twierdził, że autorytet odgrywa między innymi rolę wychowawczą – także w ascezie – oraz podkreślał rolę

⁴² *Ibidem*, s. 11.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ H. Elzenberg, *Nienawiść jako zagadnienie moralne (cz. I)*, [w:] *idem, Pisma etyczne...*, s. 264.

⁴⁵ J. Zubelewicz, *Filozofia wychowania...*, s. 23.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 38.

⁴⁷ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 471 (15 II 1963 r.).

sędziów kompetentnych. Pajdocentryzm z kolei programowo odrzuca autorytety i ma inklinację do negowania tezy o istnieniu obiektywnego porządku hierarchicznego. Przekonanie o istnieniu takiego porządku stanowi serce aksjologii Elzenberga i w tym właśnie punkcie filozof jest maksymalnie odległy od pajdocentryzmu. Środki wychowawcze stosowane przez aksjocentryzm i pajdocentryzm służą realizacji odmiennych celów. Zubelewicz pisze, że w obliczu sytuacji „chcę czynić dobro, ale czynię zło” i wobec braku zgodności między intencjami a czynami, aksjocentryzm zaleca zwiększony wysiłek nad zmianą obecnego sposobu postępowania, pajdocentryzm z kolei zaleca zaakceptowanie siebie takim, jakim się jest oraz „bycie sobą”, ewentualnie zmianę standardów.

Jakkolwiek Elzenbergowska refleksja nad wychowaniem ma zdecydowanie aksjocentryczny charakter, jego stanowisko w filozofii wychowania nie było w całości aksjocentryczne. Elzenberg twierdził, że samorealizacja (główny cel pajdocentryzmu) odgrywa bardzo ważną rolę w życiu każdego człowieka i jest dobrem wysokim, choć *de iure* nie pierwszorzędnym. Pierwszeństwo ma to, co obiektywnie słuszne.

6.2. Elzenbergowska koncepcja człowieczeństwa

6.2.1. Rekonstrukcja Elzenbergowskiego pojęcia człowieczeństwa

6.2.1.1. Człowieczeństwo *sensu largo* i *stricto*. Godność ludzka a człowieczeństwo

W poprzednich paragrafach argumentowano na rzecz hipotezy, że Elzenbergowska filozofia kultury ma charakter paideutyczny, ponieważ zakłada, że kultura stanowi o uniwersalnie ważnych ideałach oraz że przez kulturę dokonuje się ucłowieczanie człowieka. Co znaczy „ucłowieczanie człowieka”? To, że dzięki kulturze człowiek nabywa człowieczeństwa. Czy m jednak j e s t człowieczeństwo według Elzenberga? Na czym polega jego związek z *paideią*? Jakie jest a k s j o l o g i c z n e znaczenie człowieczeństwa? Najbliższe paragrafy mają za zadanie udzielić odpowiedzi na powyższe pytania. Najpierw zostanie zrekonstruowane ogólne pojęcie człowieczeństwa i jego związki z *paideią*, a następnie zostaną opisane własności człowieczeństwa oraz tego, co wchodzi w skład człowieczeństwa.

Według Pawła Okołowskiego człowieczeństwo w ujęciu Elzenbergowskim polega na możliwości świadomego realizowania wartości „przez jednych urzeczywistnianą, a w innych – Elzenberg nazywa ich »kawałkami natury« – tkwiącą do śmierci jedynie potencjalnie”⁴⁸. Podobnie pisze Hostyński: „zdaniem Elzenberga, o istocie

⁴⁸ P. Okołowski, *Kiedy się zaczyna a kiedy kończy człowiek. Konsekwencje Elzenberga i Bierdiajewa kultu bohaterstwa*, [w:] idem, *Między Elzenbergiem a Bierdiajewem. Studium aksjologiczno-antropologiczne*, Warszawa 2012, s. 83.

człowieczeństwa decyduje możliwość i konieczność realizowania wartości⁴⁹. Jeżeli wyrażenie „możliwość realizowania wartości” charakteryzuje człowieczeństwo, a możliwość realizacji wartości zakłada (co najmniej) dwie rzeczy – zdolność wartościowania⁵⁰ oraz zdolność działania zgodnego z sądem wartościującym – w takim razie człowieczeństwo człowieka wyraża się w ocenach i czynach. „Samoistna godność człowieka [...]. Dana jest nam bezpośrednio z kategoriami dobra, świętości i piękna, ze zdolnością ich stosowania w ocenie przedmiotów i czynów, i z tą drugą, tak niedoskonałą, ale przecież niewątpliwą zdolnością czynienia zgodnie z oceną”⁵¹. Zdolność wartościowania oraz postępowania zgodnego z wartościowaniem są wrodzone naturze ludzkiej. Człowiek posiada człowieczeństwo z samego faktu posiadania zdolności świadomego realizowania wartości, która „ma charakter antropologiczny – przynależy każdemu. O humanistycznym charakterze tych przekonań decyduje fakt, że zdolność nie pochodzi od wartości, ale wpisana jest w ludzką naturę, stanowiąc uzupełnienie jej biologicznej sfery”⁵². Zdolność przekraczania ograniczeń biologicznych tkwi w sferze biologicznej, a możliwość przekształcenia natury ludzkiej tkwi w niej samej. P o d ł o ż e człowieczeństwa ma charakter biologiczny.

Fakt posiadania zdolności przekraczania sfery biologicznej stanowi o godności człowieka. Godność jest uniwersalna, powszechna i każdy posiada ją na równi z innymi ludźmi, ponieważ każdy człowiek ma ogólnoludzką naturę, wyposażającą go w możliwość oceniania i postępowania zgodnie z oceną, jakkolwiek każdy poszczególny człowiek robi inny użytek z tej zdolności oraz rozwija ją w różnym stopniu. Godność jest wrodzona, ponieważ zdolność przekraczania ograniczeń biologicznych jest wpisana w naturę ludzką. Godność nie jest stopniowalna, ponieważ sama przynależność do rodzaju ludzkiego nie jest stopniowalna. Należy podkreślić, że tak rozumiana godność nie jest wartością, gdyż wartościowe może być tylko przysługiwanie danemu przedmiotowi pewnych cech, które dany przedmiot może, ale nie musi posiadać. Jeżeli więc każdemu człowiekowi z racji bycia człowiekiem przysługuje zdolność przekraczania sfery biologicznej oraz nierozdzielnie związana z nią wrodzona godność, to godność nie stanowi o wartości człowieka. Nie znaczy to, że godność nie ma w ogóle żadnego znaczenia aksjologicznego. „Uznanie kogoś za obdarzonego godnością jest [...] dopiero warunkiem, aby jego czyny oceniać w kategoriach aksjologicznych”⁵³.

⁴⁹ L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999, s. 109.

⁵⁰ Zdolność wartościowania w kontekście człowieczeństwa dotyczy zdolności spostrzegania, rozpoznawania i stwierdzania wartości perfekcyjnych, a nie wartości w znaczeniu utylitarnym.

⁵¹ H. Elzenberg, *O Nowe Średniowiecze*, [w:] idem, *Z filozofii kultury...*, s. 233-234.

⁵² A. Nogal-Ponikiewska, Wątki antropologiczne w filozofii Henryka Elzenberga. Rekonstrukcja i historyczno-filozoficzna analiza porównawcza, niepublikowana praca doktorska, Warszawa 1998, s. 64.

⁵³ Ibidem, s. 67.

Elzenberg posługiwał się dwoma pojęciami człowieczeństwa, na co zwracają uwagę badacze jego myśli. Dotychczas sformułowane pojęcie człowieczeństwa jest pojęciem *sensu largo* i dotyczy zdolności oceniania i postępowania zgodnie z oceną. Drugie pojęcie jest pojęciem człowieczeństwa *sensu stricto* i nie dotyczy zdolności wartościowania i postępowania zgodnie z wartościowaniem, lecz faktycznego wartościowania oraz faktycznego postępowania zgodnie z wartościowaniem. Człowieczeństwo *sensu largo* dotyczy samej zdolności realizowania wartości, natomiast człowieczeństwo *sensu stricto* polega na faktycznym realizowaniu wartości.

Asceza ma bliski związek z obydwoma rozważanymi pojęciami człowieczeństwa, ponieważ stanowi realizację człowieczeństwa. Elzenberg w notatce z 1915 r. napisał:

człowieczeństwo nasze, które nas wyróżnia od zwierząt i z którego wyrasta kultura, polega na wyswobodzeniu z pod władzy instynktów, na zapanowaniu nad instynktami. Najsilniejsze zaś instynkty są: instynkt samozachowawczy i instynkt płciowy. Przewyciężenie ich, a więc: asceza i bohaterstwo jest podstawą kultury i rdzeniem człowieczeństwa. Ujrzeć i ujarzmić instynkt samozachowawczy. [...]

Trzecią cechą jest bezinteresowność ogólna, i specjalnie w rzeczach materialnego dobrobytu⁵⁴.

Podkreślić należy: według cytatu człowieczeństwo stanowi opanowanie instynktów i zmysłów, a nie sama możliwość opanowania. W świetle późniejszych tekstów powyższe określenie człowieczeństwa nie wydaje się aktualne – przede wszystkim dlatego, że ma ogólniejszy charakter. Niemniej notatka z 1915 r. jest istotna, ponieważ pokazuje, że Elzenberg już w początkach swojego filozofowania wiązał ascezę z człowieczeństwem oraz że traktował człowieczeństwo jako coś, co się realizuje i co powinno się realizować, a nie jako zdolność do realizowania czegoś.

Okołowski trafnie pisze, że bohaterstwo u Elzenberga „to tylko szczególny przejaw człowieczeństwa – wysoko wszak ulokowany”⁵⁵, a niepodobna przecież twierdzić, że bohaterstwo to wrodzony przejaw ludzkiej natury. Skoro człowieczeństwo w sensie szerszym polega na możliwości przekroczenia natury ludzkiej oraz tkwi w niej samej, to człowieczeństwo w sensie węższym stoi ponad naturą ludzką, jakkolwiek jego istnienie ma w niej bytowy fundament. Człowieczeństwo *sensu stricto* jest przeobrażeniem i przewyciężeniem natury ludzkiej, natomiast człowieczeństwo *sensu largo* jest ogólną i przyrodzoną zdolnością do przewyciężania natury ludzkiej.

W *Układaczu tablic wartości* Elzenbergowska koncepcja człowieczeństwa została wyrażona słowami: „Człowiek stawał się człowiekiem o tyle, o ile był zdolny do realizacji wartości i rzeczywiście je realizował”⁵⁶. Na podstawie powyższej wypowiedzi można

⁵⁴ H. Elzenberg, *Asceza i wyrzeczenie*, [w:] MHE 3, k. 1 r.-v.

⁵⁵ P. Okołowski, *Kiedy się zaczyna...*, s. 79.

⁵⁶ L. Hostyński, *Układacz tablic...*, s. 175.

sformułować ogólne pojęcie człowieczeństwa: człowieczeństwo stanowi zdolność świadomej realizacji wartości przez człowieka lub jest to faktyczna i świadoma realizacja wartości. W obrębie ogólnego pojęcia człowieczeństwa należy odróżnić człowieczeństwo w znaczeniu szerszym (= zdolność świadomej realizacji wartości) oraz człowieczeństwo w znaczeniu węższym (= faktyczna, świadoma realizacja wartości). Ten, kto ma człowieczeństwo *sensu stricto*, posiada z konieczności człowieczeństwo *sensu largo*, ale ten, kto posiada człowieczeństwo *sensu largo*, nie musi posiadać człowieczeństwa *sensu stricto*. Godność jest niestopniowalna, wrodzona i niezbywalna, a człowieczeństwo w znaczeniu wąskim ma stopnie, jest nabywane i utracalne.

Człowieczeństwo *par excellence* wyraża wąskie pojęcie człowieczeństwa. Pierwszą przesłankę na rzecz powyższego twierdzenia stanowi okoliczność, że człowieczeństwo *sensu stricto* jest pod względem ontycznym „czymś więcej” od człowieczeństwa *sensu largo*. Druga przesłanka dotyczy tego, że zdolność realizacji wartości przysługuje wszystkim ludziom, a sąd przypisujący człowieczeństwo wyróżnia konkretną osobę oraz wartościuje ją dodatnio. Jeżeli sąd przypisujący człowieczeństwo pełni funkcję wyróżniającą i stanowi aprobatę, to pojęcie człowieczeństwa wyrażone w sądzie ma charakter wąski. Trzecia przesłanka dotyczy tego, że dopiero urzeczywistnione wartości mogą być częścią kultury, a nie czysto potencjalna zdolność ich realizacji. Na tej podstawie w niniejszej rozprawie przyjmuje się konwencję, według której wyraz „człowieczeństwo” bez dodatkowych określeń należy rozumieć jako człowieczeństwo *sensu stricto*. Wyraz „godność” oznacza człowieczeństwo *sensu largo*.

6.2.1.2. Treść człowieczeństwa i jej związek z *paideią*

Najistotniejsze rozważania, umożliwiające rekonstrukcję Elzenbergowskiej koncepcji człowieczeństwa, znajdują się, jak się zdaje, w *Kłopot z istnieniem*:

O wyrazach „nic nie znaczących”. Irytuje mnie to ciągle gadanie o wyrazach lub zwrotach „to nic nie znaczy”. Trzy czwarte czasu to jest nieprawda. Za przykład weźmy chociażby ten wyraz *człowieczeństwo* (użyty nie w sensie „przynależności do gatunku *homo*”⁵⁷, tylko w intencji pochwalnej i wyróżniającej), o którym jakiś czas temu tu wspomniałem⁵⁸. Od wyrazu „abrakadabra” to przecież jakoś się różni. Ten ostatni w języku polskim nie znaczy na pewno nic. Jeśli natomiast ktoś powie: „jest to wyraz języka zupełnie ci nieznanego, ale w tym języku, owszem, coś znaczy: zgadnij co”, to znaczeń do zgadywania jest tyle, ile w ogóle znaczeń możliwych: może to być „nosorożec”, może „kwadratowy”, może „podskoczyć”. Natomiast „człowieczeństwo” na pewno nie znaczy „nosorożec” ani „podskoczyć”. Nie może nawet znaczyć „szlachectwo” ani „mądrość”, choć pewna mądrość jest, w moim odczuciu, jego składnikiem, a ono samo jest, owszem, czymś, w czym dopatruję się szlachectwa. Ma też swoje całkiem uchwytnie przeciwieństwa: „zwierzęcość”, „bestialstwo”. Z całej wielkiej sfery znaczeń możliwych wykrojony

⁵⁷ W cytowanym tekście brakuje cudzysłowu zamykającego.

⁵⁸ Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 439-440 (I I 1959 r.).

tu jest pewien drobny segment w obrębie którego znaczenia właściwego należy szukać; myśleniu jest nadany pewien kierunek, tak jak się bez kompasu, na morzu, przecież też jakoś orientujemy. Nie jest to poduszka, na której można by głowę złożyć z poczuciem zupełnego bezpieczeństwa, ale nie jest i zero. A nie mówię tu o pomocy kontekstu⁵⁹.

Z analizy fragmentu wynika po pierwsze, że wyraz „człowieczeństwo” posiada określoną treść i realny desygnat. Autor *Prób kontaktu* wprost stwierdził ową określoność, a wniosek o rzeczywistym istnieniu tego, co oznaczamy wyrazem „człowieczeństwo”, wynika z założenia, że człowieczeństwo jest czymś, co niektórym ludziom rzeczywiście posiadają i nie stanowi konstruktu myślowego.

Po drugie, człowieczeństwo nie jest tym samym, co natura ludzka, ponieważ Elzenberg stwierdził, że wyraz „człowieczeństwo” posiada inne znaczenie niż „przynależność do gatunku *homo*”. Jeżeli pewien *X* ma naturę ludzką, to *X* przynależy do gatunku *homo*, a jeżeli *X* przynależy do gatunku *homo*, to *X* ma naturę ludzką. „Posiadanie natury ludzkiej” oraz „przynależność do gatunku *homo*” są równoważne. Inaczej jest z człowieczeństwem. Jeżeli *X* ma człowieczeństwo, to *X* przynależy do gatunku *homo* (*eo ipso* wynika stąd, że *X* ma naturę ludzką). Niemniej z faktu, że *X* przynależy do gatunku *homo* (= *X* ma naturę ludzką), nie wynika, że *X* ma człowieczeństwo. A zatem człowieczeństwo nie jest tym samym co natura ludzka i przynależność do rodzaju ludzkiego. Każdy człowiek posiada naturę ludzką, zatem przypisywanie natury ludzkiej jakimukolwiek człowiekowi nie wyodrębnia go spośród innych ludzi. Przypisywanie człowieczeństwa pełni natomiast funkcję wyróżniającą, ponieważ człowieczeństwo jest czymś, co jedni ludzie posiadają, a drudzy nie (*resp.* czego jedni mają więcej, a drudzy mniej). Człowieczeństwo zakłada posiadanie natury ludzkiej i jest na niej ufundowane, ale nie jest z naturą ludzką tożsame. Człowieczeństwo to nie człekokształtność i nie ma charakteru biologicznego: „o człowieczeństwie w ostatecznej instancji decyduje nie ustrój fizyczny, tylko psychika; [...] ogromna ilość uznanych skądinąd wartości (zwłaszcza moralne, także intelektualne i kulturalne) realizuje się tylko w psychice”⁶⁰. Należy podkreślić, że nie idzie o psychikę jako taką, lecz o tę część psychiki ludzkiej, która nie ma charakteru autocentrycznego i w której realizuje się wartość. Taka część życia psychicznego stanowi ducha (zob. § 2.2.3.2), co wskazuje, że człowieczeństwo ma charakter duchowy *par excellence*. Posiadanie człowieczeństwa wiąże się z „przerostem świadomości”: „przerost świadomości [...] to podstawowy warunek człowieczeństwa rozwiniętego, i ci, którzy go nie (mają)”⁶¹, to ludzie tym samym mniej lub więcej tępi, o życiu mniej lub więcej ubogim, na niższych szczeblach hierarchii *duchowe*⁶². Mówiąc o „przeroście świadomości”, Elzenbergowi chodziło o to, że życie rozumiane jako „istnienie świadome” jest specyficzne dla człowieka i że warunkiem

⁵⁹ *Ibidem*, s. 466 (1 I 1962 r.).

⁶⁰ *Idem*, *Estetyczne uroki ekspresji*, [w:] *idem*, *Pisma estetyczne...*, s. 216.

⁶¹ Nad „mają” znajduje się nieczytelny wyraz.

⁶² *Idem*, Czy warto jeszcze pragnąć nieśmiertelności, [w:] MHE 89, k. 30 v. Roz. A. P.

człowieczeństwa i równoległego z nim rozwoju duchowego jest refleksyjność. Ten, kto żyje impulsami, jest mniej rozwinięty jak człowiek, stąd „przerost” nie oznacza tu „nadmiaru” w sensie czegoś przesadnego. Ludzie pozbawieni „przerostu świadomości” nie mają silnego poczucia jaźni i istnienia, dlatego według Elzenberga dla nich stany „nie być” oraz „być” niewiele się różnią.

Posiadanie człowieczeństwa stanowi o dodatniej wartości danego człowieka, a posiadanie natury ludzkiej – nie. Posiadanie natury ludzkiej daje godność, a godność nie stanowi wartości, lecz podstawę do jakiegokolwiek moralnej oceny człowieka. Posiadanie człowieczeństwa jest czymś wyższym niż posiadanie natury ludzkiej. Według Elzenberga częścią człowieczeństwa jest szlachectwo (tj. szlachetność) i mądrość, a więc pewne cnoty, *resp.* cechy wartościotwórcze. Znaczy to, że posiadanie człowieczeństwa polega na posiadaniu określonych cech dodatnio wartościotwórczych lub jest na nich ufundowane⁶³. Wynika stąd również, że skoro człowiek posiadający człowieczeństwo ma wartość, to człowieczeństwo jest czymś, co człowiek posiadać powinien. Zdobywanie człowieczeństwa jest etycznie nakazane, a realizacja człowieczeństwa stanowi cel o charakterze kulturalnym.

Elzenberg twierdził, że częścią człowieczeństwa jest szlachectwo i mądrość, a samo człowieczeństwo nie jest z nimi tożsame. W takim razie człowieczeństwo składa się z pewnych cnót, czy też cech wartościotwórczych, jest przez nie zbudowane, jakkolwiek człowieczeństwo nie daje się całkowicie utożsamić z żadną ze swych części. To pozwala przyjąć – parafrazując Arystotelesa – że człowieczeństwo jest pewną cnotą lub czymś z cnotą związanym⁶⁴.

Przeciwieństwo człowieczeństwa stanowi zwierzęcość i bestialstwo. „Zwierzęcymi” i „bestialskimi” zazwyczaj nazywa się ludzi, których czyny są tak okrutne, niskie i złe, że są wręcz niegodne istoty ludzkiej. Zachowanie człowieka-bestii wyraża poważne ograniczenie zdolności świadomego realizowania wartości. Skoro człowiek jest jedynym stworzeniem zdolnym z natury świadomie realizować wartości, to człowiek świadomie realizujący wartości urzeczywistnia własną istotę. Ten zaś, kto nie realizuje świadomie wartości, nie urzeczywistnia swojej istoty, a u osoby radykalnie ulegającej swoim żądom i której zachowanie jest zdominowane przez biocentryczne impulsy, możliwość urzeczywistnienia własnej istoty jest znacznie ograniczona. Taki człowiek staje się człowiekiem w stopniu słabszym, staje się „mniej” człowiekiem, a „bardziej” zwierzęciem. Traci człowieczeństwo lub to, co z człowieczeństwa pozostało.

⁶³ Wyraża to poniższy fragment: „nieprzyjaciół nie jest tylko siłą niszczącą na mnie [...], naciskającą sprężyną. Ma on mniej więcej zawsze (czasem w znacznym stopniu) wartość pozytywną (dobre uczucia, talent itp.) [...] (jednym słowem: obok siły nastawionej przeze mnie jest całe człowieczeństwo nieprzyjaciela” – idem, *Nienawiść jako zagadnienie moralne* (cz. II: *Wartość nienawiści*), [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 270.

⁶⁴ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2012, s. 236 (VIII 1, 1155 a).

Człowieczeństwo wiąże się z niezależnością duchową oraz indywidualizmem. Bycia „ludzkim” (w znaczeniu posiadania człowieczeństwa *sensu stricto*) oraz całkowitego solidaryzowania się ze społeczeństwem nie można pogodzić ze sobą.

Od kogo zaczyna się człowiek (w tym znaczeniu, w jakim kiedyś mawiano, że „człowiek zaczyna się od barona”, albo, w wojsku, „od plutonowego”)? Otóż zaczyna się od takiego kogoś, dla kogo społeczeństwo i jego własna do niego przynależność zdołały stać się o b i e k t e m, kto ma swój punkt patrzenia p o z a społeczeństwem i potrafi ogarnąć je z zewnątrz, spojrzeniem mniej albo więcej życzliwym albo niechętnym, zaprawionym sympatią albo krytycznym, ale zawsze p o z n a j ą c y m a nie po prostu solidarnym, i obcym przynajmniej o tyle, o ile zawsze jest obcość między podmiotem a tym co wobec niego spełnia w danej chwili rolę przedmiotu. *La société c'est le mal*: nie jest to prawdą w tym sensie, by społeczeństwo nie służyło żadnym wyższym wartościom. Ale staje się nią z chwilą, gdy jednostka daje się społeczeństwu wchłonąć bez reszty i w swojej z nim solidarności mniej lub więcej się w y c z e r p u j e⁶⁵.

W powyższym aforyzmie godne uwagi są wątki dotyczące patrzenia na społeczeństwo oraz przynależności doń, ponieważ konotują to, co ma charakter duchowy. Bowiem, zgodnie z Elzenbergowską charakterystyką, duch jest związany ze zdolnością uprzedmiotawiania, a jego przeciwieństwo stanowią „świat” i społeczeństwo. Andrzej Leżoń twierdzi, że człowieczeństwo przysługuje tym, „którzy więcej od społecznego uznania cenią sobie wierność ideałom, ponadczasowym wartościom. Którzy służąc społeczeństwu [...] nie są jego niewolnikami, nie tracą zdolności krytycznego nań patrzenia, zdolni są ocalić niezależność swoją indywidualność i swoją osobowość”⁶⁶.

Powołaniem człowieka jest służba wartościom oraz obcowanie z nimi. Człowieczeństwa i kultury nie da się od siebie oddzielić. Tworząc kulturę, kształtuje się człowieczeństwo, a kształtując człowieczeństwo, tworzy się kulturę. Związek kultury i człowieczeństwa pokazuje, że Elzenbergowskiej filozofii kultury nie można rozważać w zupełnym oderwaniu od antropologii filozoficznej (i *vice versa*) oraz stanowi uzasadnienie hipotezy o paideutycznym charakterze kultury. Kultura musi być tworzona, „aby człowiek trwał jako człowiek”⁶⁷. Paideutyczność koncepcji filozofa polega na nabywaniu człowieczeństwa przez kulturę i w kulturze. Wartością kulturalną może być tylko wartość zrealizowana przez człowieka, a człowieczeństwo polega przecież na faktycznym realizowaniu wartości. Walka o człowieczeństwo oraz tworzenie kultury są tym samym⁶⁸.

⁶⁵ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 365 (30 VIII 1951 r.).

⁶⁶ A. Leżoń, *Opozycja wobec społeczeństwa i życia zbiorowego*. „Społeczeństwo – największe niebezpieczeństwo” (W kręgu myśli społecznej Henryka Elzenberga), „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego”, t. 23, z. 2, 1988, s. 74.

⁶⁷ J. A. Kłoczowski OP, *Profesor Henryk Elzenberg o religii i mistyce*, [w:] J. Gowin, H. Woźniakowski (red.), *Henryk Elzenberg i mistyka*, Kraków 1990, s. 3, *Znak-Idee* 3.

⁶⁸ Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 252 (31 VIII 1936 r.).

Za sprawą *paidei* człowiek staje się bardziej człowiekiem, gdyż duch stanowi o wyjątkowości istoty ludzkiej. Gdy człowiek tworzy kulturę, realizuje wartości duchowe, to znaczy, że tworzenie kultury jest realizacją wartości właściwych temu wymiarowi istoty ludzkiej, który jest specyficzny tylko dla człowieka. W tym znaczeniu można mówić, że na gruncie Elzenbergowskiej filozofii człowiek „staje się bardziej człowiekiem” przez tworzenie kultury i że urzeczywistnia swoją *paideię*. Tym samym widać doniosłą funkcję ascezy w stawianiu się człowiekiem, ponieważ warunkiem rozwoju ducha i tworzenia kultury jest systematyczna praktyka samoprzezwyciężania, a same akty ascetyczne stanowią element twórczości kulturalnej, a nie tylko jej warunek.

6.2.1.3. *Homo ethicus* jako wzór człowieczeństwa

Istnieje pewien wzór człowieczeństwa o określonym typie moralno-osobowościowym. Szczytową i wzorcową postać człowieczeństwa reprezentuje *homo ethicus*:

wśród wielkiej masy „wierzących w dobro i zło”, ale nie zawsze osobiście na nie wrażliwych, pewna już tylko część, może nie większa, ma to, co można nazwać w o l ą e t y c z n ą: dobro pragnie urzeczywistniać, zła uniknąć także i w sobie. Z tych zaś pewna tylko już garstka skłonna jest z tego czynić naczelny lub choćby tylko ważny cel swego życia. Tym samym jest to, tym razem, pewien już typ czy odmiana człowieka, którą warto wyodrębnić i nad nią się zastanowić. Godziłoby się też nadać jej nazwę. Z braku lepszej, i wzorując się na terminie znanym z ekonomii, będziemy [...] mówili *homo ethicus*. Nie ma to być, oczywiście, „człowiek moralny” w przeciwieństwie do „niemoralnego”, ani tym mniej „człowiek porządny”. Ten ostatni zwłaszcza, choć dobro w sobie i w swych czynach realizuje, może o nim *ante factum* wcale nie myśleć, stwierdzając je tylko *ex post*, w miarę potrzeby. *Homo ethicus* natomiast to człowiek, któremu własna moralność szczególnie jakoś leży na sercu i który do niej dąży świadomie, oczywiście właśnie dlatego, że się całkiem w porządku n i e c zuje. Jest to stoicki *prokopton*, z naciskiem jednak nie na faktycznie dokonywany postęp, lecz na dążenie; „aspirant” jakby do moralności⁶⁹.

Kluczowym elementem powyższego opisu jest charakterystyka kierunku woli. *Homo ethicus* to nie człowiek moralnie doskonały, ale ktoś, kto zdecydowanie dąży do moralnej doskonałości oraz aspiruje do niej „od serca”. Naczelnym celem lub jednym z naczelnych celów jego życia jest osiągnięcie moralnego dobra, co różni go od tzw. ludzi „porządných”. *Homo ethicus* stanowi szczególną odmianę istoty ludzkiej, ponieważ człowiek, który stawia dobro moralne za naczelny cel życia lub jeden z naczelnych celów w życiu, posiada w dość znaczącym stopniu zmieniony pierwotny kierunek woli, co go odróżnia od człowieka „typowego”. *Homo ethicus* jest człowiekiem przeobrażonym, przekształconym w kierunku realizacji dobra i unikania zła. Typ *homo ethicus* jest raczej samotniczy, bo ludzie, którym na sercu szczególnie leżą sprawy moralne, występują względnie rzadko, a asceza, która stanowi warunek przezwyciężenia kierunku woli, ma motywy indywidualistyczne.

⁶⁹ Idem, *Ideał zbawienia na gruncie etyki czystej*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 49.

Wydaje się, że w świetle pism Elzenberga, można traktować wyrazy *homo ethicus* i „typ etyczny” jako synonimy. W rękopisach z 1946 r. pt. *Etyka Gandhiego jako przykład twórczości etycznej w dobie obecnej* filozof charakteryzował typ etyczny następująco:

- a) „Typ etyczny” to nie po prostu: „człowiek moralny”. – to ostatnie, to jest pojęcie praktyczne, na codzień, i o przewadze elementu społecznego: człowiek postępujący zgodnie z obowiązującym prawem moralnym, – bez jakiegoś świadomego wyrachowania egoistycznego.
- b) Nie jest to jednak również „człowiek moralnie doskonały”. Ten ostatni, to jest ideał, konstrukcja umysłu [...]. Taki „mąż doskonały” ma pełną wiedzę dobra i zła, nigdy się nie myli w sądzie, nigdy nie błądzi w czynie, nigdy nie ma złej myśli, bez reszty wszystkie najwyższe wymagania wciela w życie. – I to nie m u s i się odbijać ujemnie na innych jego walorach, pozaetycznych, nie musi być okupione mankamentami w innej dziedzinie.
- c) „Typ etyczny” to jest pojęcie psychologiczne. P e w n a odmiana psychologiczna, „rasa”, gatunku *h o m o*: człowieka o powołaniu etycznym. – Mający w swej psychice⁷⁰ specjalne zadatki (kosztem, niestety, mankamentów w innych dziedzinach⁷¹), i który te zadatki usiłuje zrealizować. – Od „człowieka moralnego” różni się tą pasją i ambicjami etycznymi, – chociaż w wypadkach mniej szczęśliwych może być, w swoim faktycznym postępowaniu etycznym na poziomie niższym (więcej błądzić!). [...] – Tym mniej jest to „człowiek moralnie doskonały” – To, „coś więcej”, czego nie ma w tamtych dwóch, to owo przepojenie świadomości myślami i uczuciami i pragnieniami skierowanymi na sprawy etyczne, – na dobro⁷².

Na podstawie tekstu można postawić hipotezę, że znaczenia pojęć *homo ethicus* oraz typu etycznego pokrywają się, jakkolwiek mogą mieć różne konotacje. Treść obu określeń stanowi pewną psychologiczno-moralną charakterystykę, która jest przede wszystkim charakterystyką aspiracji i usposobienia określonego rodzaju ludzi. Zarówno *homo ethicus*, jak i typ etyczny szczególnie troszczą się o dobro, a ich myśli i dążności są skupione wokół spraw moralnych. Oba pojęcia oznaczają względnie rzadko występujący typ człowieka, o którego odrębności stanowią określone cechy moralno-psychiczne. Zarówno *homo ethicus*, jak typ etyczny to nie osoba doskonała, lecz ktoś, kto całym sercem aspiruje do doskonałości. Oba określenia są równoznaczne i można stosować je zamiennie, ale w celu podkreślenia odrębności omawianego rodzaju człowieka częściej będzie stosowany wyraz *homo ethicus*.

Konkretnym przedstawicielem typu *homo ethicus*, wedle Elzenberga, był Gandhi. Postać indyjskiego „geniusza etycznego” ujawniła, że przewyciężanie pesymizmu ma jakieś realne szanse powodzenia.

Homo ethicus wyróżnia się tym, że realizacja woli etycznej stanowi najważniejszy lub jeden z najważniejszych celów w jego życiu. Treść woli etycznej wyraża zasada: „dobro należy urzeczywistniać, zła należy unikać (*resp.* wyzbywać się)”. Realizacja dobra oraz

⁷⁰ Na marginesie tekstu znajduje się wtrącenie: „pasję do spraw etycznych”.

⁷¹ Uwaga na marginesie rękopisu: „charakterystyczne ograniczenia”.

⁷² Idem, *Etyka Gandhiego jako przykład twórczości etycznej w dobie obecnej*, [w:] MHE 133, k. 13 r.-v.

unikanie zła mogą stanowić dwa równie ważne cele lub mogą być traktowane jako dwa równie istotne aspekty jednego celu. Niemniej niekiedy jest tak, że jeden spośród dwóch celów przeważa nad drugim: jedni bardziej dążą do realizacji dobra, a dążenie drugich jest raczej unikaniem zła. Ci, którzy kładą nacisk na urzeczywistnianie dobra, są meliorystami, natomiast ci, którzy kładą nacisk na wyzbywanie się zła, są soterykami. Postawa meliorysty ma charakter pozytywny, bowiem jego dążenie jest ruchem do czegoś, natomiast postawa soteryka ma charakter negatywny, bo jest ruchem od czegoś⁷³. Dążeniem meliorysty jest pomnażanie w sobie dobra, a soteryka – usuwanie zła w sobie. Meliorysta dąży do dobra, chce je osiągnąć, soteryk zaś pragnie wyzwolenia od zła. Uwaga meliorysty zwraca się głównie ku dobru, a soterycy posiadają szczególny zmysł odczuwania własnie zła: „Bije ono w niego swoją ohydą, razi, oślepia; ani pozbyć się tego widoku, ani go złagodzić nie ma sposobu. Stąd to, co meliorystyście było tak obce: owo charakterystyczne – nie tylko wobec zła własnego – poczucie grozy przechodzące w jakieś niesamowite, pełne rozpacz i zdumienie, gdy chodzi o zło w sobie samym”⁷⁴. Soteryk jest etycznym maksymalistą: jego najwyższym celem jest zbawienie etyczne, a zbawienie etyczne „to znak i kres możliwości popadnięcia w zło kiedykolwiek, rękojmia, że nie zbłądzi się nigdy”⁷⁵. Zbawienie etyczne byłoby możliwe wtedy, gdyby człowiek raz na zawsze wyzbył się złej woli. Tak pojmowane zbawienie jest „zbawieniem ziemskim” w dwojakim znaczeniu: „zbawieniem osiągniętym na ziemi” oraz „zbawieniem w sprawach ziemskich”⁷⁶, wyzwoleniem od „tego świata” i jego spraw. Warto zauważyć, że taki sposób rozumienia zbawienia pojawia się w pismach Elzenberga już we wczesnych zapiskach⁷⁷. Meliorysta wprawdzie nie musi być minimalistą, ale w porównaniu do soteryka jego program działania zdaje się mieć charakter minimalistyczny, ponieważ meliorystę raduje każdy postęp uczyniony w kierunku samodoskonalenia, a jego hasłem są słowa Seneki: *ut exeam melior*. Cel meliorysty jest praktycznie realizowalny w większym stopniu niż cel soteryka. Zbawienie etyczne to cel idealny, bo z założenia, że już się jest zbawionym, wynika, że się w przyszłości nigdy żadnego zła nie popełni, a tego żaden człowiek nigdy nie może być pewien.

Meliorysta i soteryk realizują wolę etyczną na różne sposoby, ale nie zmienia to okoliczności, że obie postawy wyrażają wysoki *per se* typ istoty ludzkiej. „W samej chęci podjęcia trudu samodoskonalenia ujawnia się pewien stopień czystości, godności

⁷³ Warto zastrzec, że soteryzm nie jest postawą czysto negatywną, gdyż zbawienie posiada cechy jak najbardziej pozytywne. Zob. idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 164 (20 V 1927 r.).

⁷⁴ Idem, *Ideał zbawienia...*, s. 52.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 56.

⁷⁶ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 280-281 (23 XI 1941 r.).

⁷⁷ „Zbawienie to oczyszczenie z brudu, nędzy, grzechu, zła, winy, ale także – z wszelkiej empii” – *ibidem*, s. 162 (12 X 1924 r.). Roz. A. P. Oczyszczenie z empirii stanowi ważny i charakterystyczny wątek w późnej filozofii Elzenberga, w której „Nieokreślone” posiada charakter metempiryczny.

i człowieczeństwa⁷⁸. Wydaje się jednak, że postawa soteryka radykalniej wyraża treść człowieczeństwa i że to soteryzm stanowi szczyt człowieczeństwa *sensu strictissimo*. Pierwszą przesłanką za powyższym twierdzeniem jest to, że filozofia Elzenberga w ogólności ma soteryczny charakter. Wartość z b a w i a człowieka, bo nadaje jego życiu sens. W toku rozwoju filozofii Elzenberga rosły jego zainteresowania soteriologiczne. Po drugie, jeśli człowieczeństwo osiąga się przez przekształcanie natury ludzkiej, to postawa soteryczna dobitniej wyraża przeobrażeniowy aspekt człowieczeństwa. Człowiek z natury ma złą wolę, a celem soteryka jest zbawienie polegające na jej wykorzenieniu. Soteryk odnosi się bezpośrednio do głównego rysu aksjologiczno-antropologicznego natury ludzkiej i pragnie go zanegować, przewyciężyć, wykorzenić. Z przewyciężaniem wiąże się trzecia przesłanka. Postawa soteryka jest nastawiona na wyzbywanie się zła, co odpowiada roli, jaką Elzenberg przypisywał ascezie w etyce i antropologii filozoficznej: asceza jest przewyciężaniem w sobie czegoś i jako taka ma raczej negatywny charakter. Po czwarte, soteryk jest w większym stopniu ascetą niż meliorysta. Postawa meliorysty jest w całości zgodna z ascezą, ale cele stawiane przez soteryka są maksymalistyczne i wyrażają radykalniejsze samoprzewyciężenie. Natura ludzka posiada skłonności ku wartościom w znaczeniu utylitarnym, związanym głównie z potrzebą. „Najsłabszy punkt każdego zbawienia, to że nie jest nikomu p o t r z e b n e”⁷⁹. Dlatego dążenie do zbawienia wyraża szczególnie istotny stopień osiągniętego już przewyciężenia ogólnoludzkich skłonności.

6.2.2. Aksjologiczne aspekty człowieczeństwa

6.2.2.1. Człowieczeństwo a wartość, cecha wartościotwórcza i sens

Pojęcie człowieczeństwa jest silnie związane z pojęciami wartości, cechy wartościotwórczej i sensu oraz wymaga analizy w świetle kategorii aksjologii Elzenberga. Człowieczeństwo i wartość są ściśle ze sobą skorelowane. Człowiek, który świadomie realizuje wartości i powinien je realizować, to człowiek, który jest taki, jaki powinien być, czyli to człowiek wartościowy. Człowieczeństwo *sensu stricto*, według Elzenberga, polega na świadomym realizowaniu wartości, co znaczy, że człowiek taki, jaki powinien być, to człowiek posiadający człowieczeństwo. W niniejszej rozprawie stawia się hipotezę, że w świetle tekstów autora *Kłopotu z istnieniem* większość przesłanek wskazuje, że człowieczeństwo jest cechą wartościotwórczą, a nie odmianą wartości *sui generis*, jakkolwiek posiada pewne rysy wyjątkowe na tle innych cech wartościotwórczych.

Gdyby człowieczeństwo było wartością, to sądy „ten oto człowiek jest wartościowy” oraz „ten oto człowiek ma człowieczeństwo” znaczyłyby to samo. Tak jednak nie jest.

⁷⁸ K. Skowroński, *Soteryzm Henryka Elzenberga*, [w:] M. Żarowski (red.), *Studia z filozofii*, Wrocław 1998, s. 25.

⁷⁹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 353 (7 X 1946 r.). Roz. A. P.

Pierwszy powód jest taki, że człowieczeństwo nie przysługuje człowiekowi w ten sam sposób co wartość. Człowiek „posiada” człowieczeństwo w innym znaczeniu niż „posiada” wartość. Wartość jest, ściśle rzecz biorąc, pewnym faktem, dlatego „wartość będzie »cechą« przedmiotu tylko w tym n a j o g ó l n i e j s z y m znaczeniu wyrazu, przy którym »cechą« przedmiotu jest wszystko, co o przedmiocie tym można pomyśleć”⁸⁰. Człowieczeństwo natomiast jest określoną cechą wewnętrzną, czyli człowieczeństwo jest cechą w węższym znaczeniu niż wartość. Po drugie, znaczenia sądów „ten oto człowiek ma człowieczeństwo” oraz „ten oto człowiek jest wartościowy” nie pokrywają się. Sąd „ten oto człowiek j e s t wartościowy” stwierdza wartość przysługującą danemu człowiekowi, ale sąd „ten oto człowiek m a człowieczeństwo” denotuje pewną cechę, której obecność w danym człowieku sprawia, że jest wartościowy. Posiadanie człowieczeństwa n a d a j e wartość człowiekowi, a sąd „ten oto człowiek ma człowieczeństwo” stanowi r a c j ę sądu „ten oto człowiek jest wartościowy”.

Sposób używania przez Elzenberga wyrazu „człowieczeństwo” wskazuje, że według filozofa człowieczeństwo jest czymś w rodzaju cechy wartościotwórczej⁸¹. Człowieczeństwo posiada wiele właściwości swoistych dla cech wartościotwórczych. Aby jakaś cecha *c* była cechą wartościotwórczą przedmiotu *X*, to *c* musi być cechą, którą *X* może posiadać, ale nie musi. Człowieczeństwo ten warunek spełnia, ponieważ zdaje się, że niektórzy ludzie są pozbawieni człowieczeństwa. I nie jest prawdą, że każdy człowiek, który posiada cechę człowieczeństwa, posiada ją w takim samym stopniu co inni ludzie. Ponadto cecha *c* jest cechą wartościotwórczą przedmiotu *X*, jeżeli posiadanie *c* przez *X* oraz sposób, w jaki *c* przysługuje *X*, nadają *X* wartość. Człowieczeństwo spełnia także ten warunek, ponieważ człowiek posiadający cechę człowieczeństwa jest taki, jaki powinien być. Cecha wartościotwórcza jest cechą wewnętrzną przedmiotu, przysługującą mu autonomicznie. W taki właśnie sposób człowieczeństwo przysługuje istocie ludzkiej. Cecha wartościotwórcza jest cechą naturalną, która jest określona i którą można wskazać. Wśród przykładów wymienionych przez Elzenberga można przytoczyć między innymi harmonijność w strofie („strofa wtedy jest wartościowa, kiedy jest harmonijna [...]), ale to nie znaczy, że jej wartość jest jej harmonią ani jej harmonia jej wartością. Wartość jest f a k t e m, że strofa posiada harmonię”⁸²) lub inteligencję i subtelność w człowieku⁸³. Człowieczeństwo stanowi cechę naturalną, ponieważ w y r a ż a istotę człowieka, któremu z n a t u r y przysługuje zdolność świadomego realizowania wartości. Człowieczeństwo jest również cechą określoną, ponieważ treść tego pojęcia jest w jakiś sposób zdeterminowana. Treść jest co najmniej jasna, a jej zakres jest intersubiektywnie uchwytany. Ponadto cecha wartościotwórcza jest cechą, którą można wskazywać. Człowieczeństwo jest taką

⁸⁰ Idem, *Pojęcie wartości i powinności. Tekst żemłosławski*, [w:] i d e m, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 140.

⁸¹ Zob. idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 464 (14 XI 1961 r.).

⁸² Idem, *Konstrukcja pojęcia wartości*, [w:] i d e m, *Pisma aksjologiczne...*, s. 93.

⁸³ Idem, *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 158.

cechą, którą można wskazać, choć wydaje się, że nie każdą cechą wartościotwórczą można wskazać w równie łatwy i prosty sposób. Przykładowo inteligencję w człowieku wskazuje się w bardziej pośredni sposób niż harmonijność strofy, na przykład przez obserwację, że zachowanie danego człowieka jest celowe, że owo zachowanie wyraża podstawowe zrozumienie otaczającego go świata, że wykazuje zdolność uczenia się itd. Człowieczeństwo można wskazać w co najmniej pośredni sposób – przykładowo brak reakcji emocjonalnych na widok tortur doznawanych przez niewinną osobę lub napawanie się takim widokiem wskazuje pewien ubytek człowieczeństwa. Człowieczeństwo jest cechą naturalną, jakkolwiek wydaje się, że trudniej w sposób jednoznaczny i bezpośredni wskazać obecność człowieczeństwa w człowieku, niż większość innych cech wartościotwórczych.

Człowieczeństwo jest czymś złożonym, ponieważ na człowieczeństwo „składają się” określone cnoty. Człowieczeństwo jest cechą wartościotwórczą nadbudowaną w pewien sposób na innych cechach wartościotwórczych. Obecność w danym człowieku cechy wartościotwórczej, jaką jest człowieczeństwo, jest uwarunkowane obecnością w nim innych cech wartościotwórczych. Człowieczeństwo jest cechą wartościotwórczą, która istnieje w danym człowieku *d z i ę k i* innym cechom wartościotwórczym oraz *p o p r z e z* nie. To może budzić wątpliwość, czy człowieczeństwo w ogóle jest cechą wartościotwórczą *sensu stricto*, czy też jakąś quasi-cechą wartościotwórczą.

Jak się zdaje, człowieczeństwo jest cechą wartościotwórczą *sensu stricto*. Człowieczeństwo istnieje dzięki innym cechom wartościotwórczym i poprzez nie, ale jest cechą swoistą i autonomiczną, o czym świadczy chociażby to, że jest cechą określoną, wewnętrzną i naturalną. Nie jest jakimś zbiorem cech wartościotwórczych, gdyż samo wydaje się pewną określoną cechą, choć nie można posiadać cechy człowieczeństwa, nie posiadając innych cech wartościotwórczych. Obecność cechy wartościotwórczej człowieczeństwa wydaje się uwarunkowana posiadaniem innych cech wartościotwórczych. Na swoisty charakter człowieczeństwa wskazuje okoliczność, że o człowieczeństwie nie stanowi po prostu realizowanie wartości, lecz *s w i a d o m e* realizowanie wartości. Przy założeniu, że człowieczeństwo najpełniej wyraża się w woli etycznej, bez przeszkód może być cechą swoistą, będąc jednocześnie ufundowaną na innych cechach wartościotwórczych i istniejącą poprzez nie. To, że się autentycznie i głęboko żywi wolę urzeczywistniania dobra i unikania zła, jest czymś, co posiada znamiona cechy wartościotwórczej. Żywienie woli etycznej jest bowiem cechą swoistą, naturalną, wewnętrzną, jest cechą, którą można (z mniejszym lub większym powodzeniem) wskazać i – co najważniejsze – jest cechą, której posiadanie nadaje człowiekowi wartość. Nie wyklucza to okoliczności, że wola etyczna, mimo swoistości, istnieje dzięki innym cechom wartościotwórczym i poprzez nie. Wola etyczna jest w swej treści ogólna i niepodobna ją ukształtować w sobie, jeżeli wcześniej nie dążyło się do pewnych rodzajów dobra i nie unikało się określonych postaci zła. Na taki sposób ujmowania stosunku człowieczeństwa i innych cech wartościotwórczych wskazuje twierdzenie Elzenberga, że przedmiotem miłości rozumianej jako motyw aksjologiczny nie może być wartość w ogóle, lecz konkretny przedmiot wartościowy lub

konkretna cecha wartościotwórcza. Na poziomie treści chcenia, wola etyczna zachowuje swoisty i ogólny charakter. Pragnienie urzeczywistniania dobra i pragnienie zdobywania mądrości nie są tym samym, bowiem posiadanie mądrości stanowi ja k i e ś określone dobro, ale nie jest tożsame z dobrem w ogóle. Na poziomie praktycznym wola etyczna manifestuje się natomiast poprzez inne cnoty – człowiek nie może realizować „dobra w ogóle”, lecz zawsze dobro konkretne i określonego rodzaju.

Człowieczeństwo jest związane z sensem aksjologicznym. Człowiek, który posiada człowieczeństwo, jest człowiekiem wartościowym. Życie takiego człowieka ma sens, ponieważ jego istnienie jest istnieniem kogoś wartościowego. Człowieczeństwo nadaje życiu sens. Człowieczeństwo człowieka jest stanowione przez realizację przezeń wartości, a wszelka wartość świadomie realizowana przez człowieka jest wartością kulturalną. Jeżeli człowiek nabywa wartość, nabywa ją dzięki kulturze, przez kulturę i w kulturze. W takim razie sens istnienia człowieka świadomie realizującego wartości płynie z wartości stanowiących kulturę. A ponieważ tworzenie kultury i realizacja człowieczeństwa są dwoma aspektami tego samego procesu, zatem sens życia płynie z człowieczeństwa. Nie jest to wprawdzie jedyne możliwe źródło sensu życia (Elzenberg sugerował, że pewien sens życiu może dać samo istnienie w świecie zawierającym wartość⁸⁴), ale jest to najważniejsze źródło sensu, jakie może być dla istoty zdolnej do świadomego realizowania wartości.

6.2.2.2. Człowieczeństwo a godność

Warto podkreślić pewne różnice między człowieczeństwem a godnością. Jeżeli p o s i a d a n i e człowieczeństwa stanowi wartość, to człowieczeństwo nie może być konstytutywną cechą człowieka. Z kolei posiadanie godności bezpośrednio wynika z faktu posiadania natury ludzkiej, która stanowi o przynależności człowieka do gatunku *homo*. Każdy człowiek posiada godność, dlatego godność nie może stanowić o wartości człowieka jako indywiduum.

Wobec powyższego można zwrócić uwagę, że godność uchodzi powszechnie za bardzo ważną wartość i że poszanowanie godności ludzkiej stanowi fundament etyki. Jednakże, zgodnie z Elzenbergowskim rozumieniem pojęcia wartości perfekcyjnej, godność, polegająca na zdolności świadomego realizowania wartości, wartością nie jest i być nie może, jeśli każdy człowiek z natury tę zdolność posiada. Na gruncie filozofii autora *Kłopotu z istnieniem* godność ma aksjologiczny charakter. Po pierwsze, godność jest wartościowa pochodnie od wartości człowieczeństwa, ponieważ zdolność świadomego realizowania wartości stanowi warunek ich świadomego realizowania. Po drugie, aksjologiczny charakter godności ujawnia się w sądach porównujących istotę posiadającą godność z istotą jej pozbawioną. Otóż, jeśli człowiek (jako taki) jest więcej wart niż pies

⁸⁴ Zob. idem, *Aksjologiczne pojęcie sensu*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 185.

lub glista⁸⁵, to jedną z racji owego sądu jest między innymi to, że człowiek ma godność, a pies i glista nie.

Ponieważ, przez naturę ludzką, godność przysługuje każdemu człowiekowi, a żaden człowiek nie przynależy do gatunku *homo* ani w mniejszym, ani w większym stopniu od jakiegokolwiek innego człowieka, godność przysługuje każdemu w równym stopniu. „»Służba w świecie wartości«, ich poznawanie i urzeczywistnianie, to jedyne g o d n e człowieka poczynania”⁸⁶. Ponieważ pojęcie natury ludzkiej wiąże się przede wszystkim z biologicznie określonymi predyspozycjami, wynika stąd, że na poziomie biologicznym wszyscy ludzie są równi, tj. równie wartościowi j a k o i s t o t y z d o l n e do świadomego realizowania wartości. Różnice co do wartości poszczególnych osób zaczynają się na poziomie ducha, bowiem stopień wartości płynący z posiadania człowieczeństwa jest różny w zależności od stopnia faktycznego realizowania wartości. Człowieczeństwo jest stopniodawne, a godność nie. Godność ma charakter egalitarny, człowieczeństwo zaś elitarny.

Posiadanie człowieczeństwa stanowi wartość ostateczną. Racja wartości życia ludzkiego oraz godności ostatecznie tkwi w człowieczeństwie. „Warunkiem bowiem ażeby cokolwiek, w tym także dobro i świętość pojawiły się jako efekt działania, jest samo istnienie podmiotów zdolnych do ich realizacji”⁸⁷. Przez godność człowiek jest powołany do uczestniczenia w świecie wartości, a dzięki człowieczeństwu stanowi część świata wartości. Elzenberg zwracał uwagę, że środki do życia i stosunek do nich nie powinny stanowić przeszkody w realizacji człowieczeństwa. „Nędza człowieczeństwu nie sprzyja; dopiero kto wygrzebie się z nędzy zaczyna być wrażliwy na co innego niż swój bezpośredni interes. [...] Ale drugim czynnikiem ujemnym jest znowuż nadmierne bogactwo, za którym idzie komfort i możliwość używania materialnego, z kolei wywołując nadmierne przywiązanie do »dóbr tego świata«”⁸⁸. Pewien ascetyczny stosunek do życia i dóbr życiowych jest warunkiem człowieczeństwa.

„Jedynym zadaniem człowieka jest wznieść się ponad człowieka; dla takiego, jakim się jest, nic właściwie – prócz ulżenia cierpieniom – czynić nie warto. Jeśli coś czynimy, to tylko po to, by mu pomóc spełnić tamto zadanie”⁸⁹. Ten zaś, kto wznosi się ponad siebie, nabywa zasługi i realizuje człowieczeństwo. Z kolei posiadanie godności nie jest związane z żadną zasługą, bowiem godność jest wrodzona. Źródło godności tkwi w samej naturze ludzkiej, a uznanie jej samoistości nie zależy ani od istnienia Boga, ani od jego nieistnienia, ani od tego, czy człowiek jest bytem czysto materialnym, czy nie⁹⁰.

Godność polega na zdolności świadomego realizowania wartości, ale człowiek z natury nie dąży do ich realizowania. Człowiek nie ma skłonności do czynienia tego,

⁸⁵ Idem, *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 128.

⁸⁶ L. Hostyński, *Układacz tablic...*, s. 277. Roz. A. P.

⁸⁷ A. Nogal-Ponikiewska, *Wątki antropologiczne...*, s. 66.

⁸⁸ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 48 (2 IV 1910 r.).

⁸⁹ *Ibidem*, s. 386 (24 III 1953 r.).

⁹⁰ Idem, *O Nowe Średniowiecze...*, s. 233-234.

co jest zdolny czynić i co czynić powinien, dlatego natura ludzka jest zła. Pesymizm antropologiczny jest możliwy do przezwyciężenia, ponieważ człowiek ma godność. Człowiek z natury nie jest ascetą, ale z natury posiada zdolność do praktykowania ascezy. Człowieczeństwo natomiast jest tym, w imię czego pesymizm jest przezwyciężany, a osiągnięcie pełni człowieczeństwa jest ostatecznym celem ascezy. Asceza w pełni wyraża się w człowieczeństwie.

6.2.2.3. Człowieczeństwo i cnoty

6.2.2.3.1. Elzenbergowskie rozumienie cnoty

Zrozumienie człowieczeństwa wymaga zrozumienia Elzenbergowskiej problematyki cnoty. Ujęcie cnót przez toruńskiego filozofa odbiega od tzw. klasycznej koncepcji cnót, według której „dzielność etyczna jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowywaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny”⁹¹. W jednym ze swoich tekstów Elzenberg pisał: „cnoty nie rozumie się tu jako dyspozycji do określonych czynów, a jeśli nawet jest ona taką dyspozycją, to nie jako taką się ją ceni”⁹². Rozumienie cnoty jako pewnej dyspozycji oraz dodatnie wartościowanie cnoty jako dyspozycji natrafia, według Elzenberga, na trudności. „Czyny są dobre przede wszystkim o ile ujawniają moją wartość wewnętrzną. O cnocie, jeśli kto chce, wolno powiedzieć, że jest to »dyspozycja do spełniania czynów dobrych«, ale to cnoty bynajmniej nie definiuje. Bo czyn właśnie dla tego jest dobry, że się w nim ujawnia cnota: więc błędne koło”⁹³. Cnota jest cechą względnie trwałą i stałą, ale pojęcie cnoty nie jest ostre. „Cnota i dążenie do cnoty: granica tych dwóch rzeczy jest płynna. Dążenie jest w pewnej mierze już cnotą, a cnota zawiera dążenie do szczebli jeszcze nie osiągniętych. – Usiłując się wykazać swą cnotą, czasem właśnie ją osiągamy”⁹⁴.

Według Elzenberga, jeżeli cnota ma aksjologicznie dodatni charakter, to nie jako dyspozycja do dobrych uczynków, lecz jako cecha rozważana sama w sobie, autonomicznie określona treść duchowa.

Nie „prawdomówność” jako dyspozycja do mówienia prawdy, ale „miłość prawdy”, której przejawem bywa mówienie prawdy. Nie „uczynność” jako dyspozycja do świadczenia przysług, ale „miłość bliźniego” [...], której przejawami będą pewne wyświadczone przysługi (i jako takie wartościowe). – Cnota „sama w sobie spoczywająca”, „wewnątrz duszy”; nie dyspozycja, nie kierunek woli, ale raczej uczucie (czy zawsze jakaś miłość?)⁹⁵.

⁹¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*..., s. 113 (II 6, 1006 b – 1007 a).

⁹² H. Elzenberg, *Rzeczywista podstawa etyki*, [w:] idem, *Pisma etyczne*..., s. 184.

⁹³ Idem, *Kłopot z istnieniem*..., s. 144 (bez daty, 1920 r.).

⁹⁴ *Ibidem*, s. 253 (26 XII 1936 r.).

⁹⁵ Idem, *Rzeczywista podstawa etyki*..., s. 184-185.

Wartościotwórczość cnoty możemy określić, rozważając ją samą w sobie, a nie w stosunku do tego czegoś, czego jest dyspozycją. Elzenbergowska etyka ma charakter ekspresjonistyczny: wartość czynu i cnoty tkwi w wyrażaniu wartościowych treści duchowych podmiotu. Zwłaszcza w kontekście aretologii ujawnia się „estetyzujący” wymiar etyki filozofa, który posługiwał się pojęciem piękna moralnego. Dyspozycje psychiczne i cnoty, podobnie jak inne przedmioty pozbawione wyglądu, mogą być piękne⁹⁶.

6.2.2.3.2. Męstwo jako cnota główna

Centralne znaczenie w etyce Elzenberga posiada cnota męstwa *vel* odwagi. O randze męstwa w etyce dobitnie świadczy aforyzm: „Etyka jest nauką o mężnym zachowaniu się wobec bytu”⁹⁷. Mowa o mężnym „zachowaniu się wobec bytu”, a nie po prostu mężnych czynach, ponieważ rola męstwa tkwi u źródeł koncepcji przewyżczania pesymizmu. Zdaniem Elzenberga etyka, jako wypracowywanie swojego sensu życia w bezsensownej rzeczywistości, to „wojna wydana światu przez podmiot”⁹⁸. Taka wojna wymaga męstwa. Świat do niczego nie dąży, nie ma żadnego celu oraz jest ślepy na to, co wartościowe. Świadomość kondycji świata nie musi prowadzić do rozpacz, ponieważ człowiek może wykrzesać z siebie wartościowy pierwiastek. „Jeżeli już jakieś pojęcie szczególnie bliskie, to cóż? chyba »męstwo«: męstwo całej naszej postawy wobec istnienia”⁹⁹.

Męstwo jest cnotą główną w etyce Elzenberga, która posiada charakter heroiczny. „Typową formą siły moralnej jest odwaga; jej typowym przeciwieństwem strachliwość”¹⁰⁰. Odwaga i jej znaczenie przenikają treść etyki toruńskiego myśliciela, który w dzienniku zanotował słowa C. S. Lewisa: „Odwaga jest nie po prostu jedną z cnót, ale postacią, a każda cnota w punkcie krytycznym”¹⁰¹. Jeżeli treść etyki zakłada przeciwstawianie się instynktom, to mężny czyn, jako działanie polegające na przemaganiu najsilniejszego z instynktów (tj. instynktu przetrwania), jest wartościowy, i to znacznie. W projekcie przewyżczania pesymizmu męstwo wraz z ascezą odgrywają podobne role, jakkolwiek w późniejszej fazie twórczości intelektualnej Elzenberg stwierdził: „Wzniesienie się ponad życie przez bohaterstwo masowe musiało miejsca ustąpić wzniesieniu się przez jednostkowe lub co najwyżej bohaterstwo małych grup obranych, zwłaszcza zaś temu, co z nim od początku konkurowało i co w mojej postawie później zwyciężyło wyraźnie: wzniesieniu się przez ascezę”¹⁰².

⁹⁶ Idem, *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*, [w:] idem, *Pisma estetyczne...*, s. 15.

⁹⁷ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 148 (23 VIII 1922 r.).

⁹⁸ Idem, *Troska o myśl. O początkach mojego filozofowania*, [w:] idem, *Z filozofii kultury...*, s. 116.

⁹⁹ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 149 (15 I 1923 r.).

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 49 (28 VI 1910 r.).

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 412 (10 VII 1954 r.).

¹⁰² Idem, *Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy*, [w:] idem, *Z filozofii kultury...*, s. 356.

Odważny w ogóle jest ten, kto jest świadom niebezpieczeństwa, a zachowuje się inaczej, niż wymagałoby to zagwarantowanie sobie bezpieczeństwa. Elzenberg charakteryzował odwagę jako „cnotę wyzwolenia”, ponieważ pozwala duchowi uwalniać się od sił natury. Odwaga fizyczna bezpośrednio pozwala przezwyciężyć strach przed naruszeniem fizycznego istnienia, a tym samym dokonać podstawowego kroku wyzwolenia. Niemniej sama odwaga fizyczna niewiele znaczy, ponieważ bez kształtującego wpływu pozostałych cnót, tylko w niewielkim stopniu przyczynia się do wyzwolenia człowieka. Odwaga fizyczna pozbawiona cnotliwości w znacznej mierze sprowadza się do posiadania krewkiego temperamentu i silnych impulsów. Potrzebna jest zatem odwaga cywilna, która wznosi człowieka ponad naturę wyżej niż odwaga fizyczna. Według Elzenberga wzorem odwagi cywilnej jest Sokrates¹⁰³. Odwaga cywilna częściej współwystępuje z innymi cnotami niż sama odwaga fizyczna.

Polski filozof zdecydowanie przeciwstawiał się utożsamianiu cnoty i wiedzy oraz traktowaniu poznania jako najwyższego rodzaju ludzkiej działalności. Niemniej poznanie bywa cnotliwe i mężne, ale w postaci bohaterskiej żądy wiedzy, gdy człowiek naraża swoje życie na niebezpieczeństwo w imię zdobycia wiedzy bezinteresownej.

6.2.2.3. Pozostałe wybrane cnoty

W *Przyczyńku do aretologii* Elzenberg rozważał jeszcze trzy inne cnoty, poza odwagą: życzliwość, prawdomówność i cnotę obiektywności sądów. Wszystkie wymienione cnoty (wraz z męstwem) były przezeń rozpatrywane w kontekście zmagania się z wrogiem i zajmowania wobec niego słusznej postawy.

Życzliwość wobec wrogów „zdaje się polegać głównie na tym, by o nich bez potrzeby nie myśleć (nie zatruwać się przeżuwaniem o nich złych myśli); by w chwilach walki zachować chłodny spokój, robiąc tylko to co ściśle celowe; by wreszcie, poza walką, zdobyć się na obiektywny sąd o nich”¹⁰⁴. Wynika stąd, że życzliwość w ogóle – poza kontekstem zmagania z wrogiem – polega na dostrzeganiu w innych rzeczywistej obecności dodatnio wartościotwórczych cech i na ich sprawiedliwym ocenianiu.

Cnota prawdomówności jest blisko związana z odwagą cywilną. Jednym z najczęstszych motywów kłamstwa jest tchórzliwość. Część tego, co stanowi o niemoralności kłamstwa, polega na tym, że kłamstwo bywa „o d r u c h e m, tchórzliwą, instynktowną samoobroną, niewolą u tzw. »natury«”¹⁰⁵. Nieuleganie strachowi zakłada przezwyciężenie własnej natury. Tchórzostwo nie stanowi jedynej racji, dla której kłamstwo jest złe, ponieważ kłamstwo jest duchowym „samobójstwem”, wyparciem się siebie¹⁰⁶. Żyjąc w kłamstwie, nie można żyć autentycznie. Należy również zwrócić uwagę na związek czystości z cnotą prawdomówności. „Jakikolwiek jednak mogą być na temat kłamstwa

¹⁰³ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 191 (17 II 1931 r.).

¹⁰⁴ Idem, *Przyczynek do aretologii*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 231.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 233.

¹⁰⁶ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 445 (12 VII 1960 r.).

rozważania racjonalno-dyskursywne, bezpośrednie poczucie mówi nam, że kłamstwo pła mi i że jedną z najdoskonalszych czystości jest czystość człowieka prawdomównego¹⁰⁷. Ostatecznie o ujemnym charakterze kłamstwa stanowią nie jego motywy, lecz to, że kłamstwo wyklucza się z czystością.

Ostatnią z czterech cnót omawianych w *Przyczynku do aretologii* jest cnota obiektywności sądów. Elzenberg określał ją jako cnotę podstawową. Formułowanie obiektywnych sądów jest możliwe tylko w ramach perspektywy przedmiotowej. Pisząc o „obiektywności” sądów, Elzenberg, jak się zdaje, rozumiał w zasadzie to samo, co we wczesnych ineditach, gdy pisał o „przedmiotowości” sądów. „Przedmiotowość, która jest cnotą: rzeczami się interesować dla nich samych i rzeczy sądzić same w sobie, nie zaś ze względu na ich jakikolwiek do nas stosunek”¹⁰⁸. Posiadanie cnoty obiektywności sądów świadczy o pewnym stopniu przewyżczenia natury ludzkiej w sobie, ponieważ stanowi przejaw bezinteresowności w dziedzinie poznawczej.

Inną ważną cnotą w koncepcji Elzenberga jest mądrość, która według filozofa, ma wymiar poznawczy i praktyczny. Cała filozofia autora *Wartości i człowieka* ma charakter sapiencjalny, a mądrość jest celem samym w sobie. Szkołą mądrości jest cierpienie, co sugeruje, że o mądrości nie stanowi w głównej mierze poznanie abstrakcyjnych zasad, lecz raczej wiedza oparta na doświadczeniu. „Mądrość jest najsubtelniejszą, najbardziej uduchowioną z form panowania. Nie nad ludźmi oczywiście: nad światem”¹⁰⁹. Nie idzie tu o „panowanie” w znaczeniu swobodnego dysponowania pewnymi rzeczami w świecie, lecz o „panowanie” nad rzeczami w sensie zachowania autonomicznej postawy wobec otaczającego świata, byciem „ponad” nim. Mądrość pozwala również radzić sobie z głupotą ludzką. „Mądrość to między innymi także otrzaskanie się z głupstwem. Nie dziwić mu się, być z nim zżytym i – smutno, ale cóż ja poradzę? – umieć się nim posługiwać”¹¹⁰. Mądrość umożliwia przede wszystkim obywanie się w życiu bez szczęścia oraz zaprzestanie pogoni za nim. Tym samym uwidacznia się ważny związek między ascezą a mądrością. „Asceza jest dobra po bogatem doświadczeniu, które ascezie dostarcza bogatego materiału do przemyśliwania («na miód mądrości»); nic nie warta jest asceza człowieka, który nic nie doświadczył i nie tyle plecami się obrócił do życia, ile nigdy doń nie był obrócony twarzą”¹¹¹. Mądrość przychodzi z czasem i jest „produktem ubocznym” dążenia do poznania prawdy lub do usystematyzowania myśli i czynów, rzeczy trudnych do osiągnięcia. Interesujące są różnice między mądrością a mistycyzmem¹¹². Mądrość wobec empirii zajmuje postawę raczej powściągliwą i akceptującą, natomiast mistycyzm jest bardziej entuzjastyczny oraz odrzuca empirię.

¹⁰⁷ Idem, *Przyczynek do aretologii...*, s. 232.

¹⁰⁸ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 61 (22 XII 1911 r.).

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 293 (12 V 1942 r.).

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 279 (8 III 1941 r.).

¹¹¹ Idem, *Asceza i wyrzeczenie...*, k. 2 r.

¹¹² Zob. idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 396-397 (23 VIII 1953 r.).

Mądrość w większym stopniu polega raczej na przekształceniu siebie, mistycyzm zaś ma więcej wspólnego z radykalnym wykorzenieniem starego „ja”. Oba jednak są związane z samoprzewyciężaniem¹¹³.

6.2.3. Człowieczeństwo a bestialstwo

Pojęcie człowieczeństwa będzie bardziej zrozumiałe, gdy zostanie skontrastowane z jego przeciwieństwem – bestialstwem (*resp.* zezwierzęceniem). Według Elzenberga bestialstwo jest wielkim złem, które ściąga człowieka daleko poniżej tego, co jest godne jego zachowania. Zarówno bestialstwo, jak i człowieczeństwo posiadają wymiar aksjologiczny oraz antropologiczny. Człowiek posiadający człowieczeństwo realizuje swoją istotę, natomiast człowiek bestialski nie tylko jej nie realizuje, ale również ją „okałecza”. „Okaleczenie” należy rozumieć w ten sposób, że zdolność świadomego realizowania wartości, konstytutywna dla każdego człowieka, u człowieka-bestii ma charakter czysto potencjalny lub niemal czysto potencjalny. Im silniejsze są w człowieku skłonności do świadomego realizowania wartości, tym słabsza staje się zdolność świadomego ich realizowania, a tym samym człowiek coraz bardziej staje się bestią.

Człowiek popada w stan zupełnego bestialstwa, gdy w jego obrazie świata w ogóle nie ma miejsca na wartość perfekcyjną i traci zdolność świadomej realizacji wartości. Popadanie w bestialstwo stanowi znaczące ograniczanie dwóch najistotniejszych aspektów człowieczeństwa *sensu largo*, czyli zdolności oceniania świata przez pryzmat wartości perfekcyjnej oraz zdolności postępowania zgodnego z ową oceną. Istotnym rysem bestialstwa jest bezwzględna dominacja sfery biologicznej, która sprawia, że bestia nie cofa się przed okrucieństwem lub skrajną podłością. Człowiek staje się bestią, gdy jest całkowicie podporządkowany swojej naturze: „nie diabeł, tylko świnia”. Podporządkowanie naturze ogranicza przyrodzoną zdolność świadomego realizowania człowieczeństwa oraz rozwijania owej zdolności. Bestialstwo w drastycznym stopniu ogranicza duchowy wymiar istoty ludzkiej. Stan bestialstwa jest tym czymś, w co człowiek popada lub może popaść, jeżeli nie będzie stale przewyciężał siebie. „Niezupełnie mi jest sympatyczny ten, co »wszystko rozumiejąc, wszystko przebacza«. Swą wyrozumiałością darzy on często wrogów człowieczeństwa, surowość zachowując dla nie dość

¹¹³ W *Kłopotcie z istnieniem* Elzenberg wskazał wiele innych cnót. Ich analiza zanadto odwoływałaby od głównego celu rozważań, ale warto je przynajmniej wymienić. Inne wybrane cnoty Elzenbergowskiej etyki stanowią: współczucie i miłość dla istot żyjących (*ibidem*, s. 185 (6 I 1931 r.)), czystość (*ibidem*, s. 186 (7 I 1931 r.)), zwięzłość i rzetelna mowa (*ibidem*, s. 186 (10 I 1931 r.)), ufność w zwycięstwo (*ibidem*, s. 188 (4 II 1931 r.)), szacunek do siebie (*ibidem*, s. 193 (26 II 1931 r.)), miłość życia (*ibidem*, s. 205-206 (3 XI 1931 r.)), ofiarność i karność (*ibidem*, s. 251 (21 VIII 1936 r.)), milczenie (*ibidem*, s. 171 (14 III 1929 r.)), wytrwałość (*ibidem*, s. 210-211 (13 XII 1931 r.)) i wstrzemięźliwość płciowa (*ibidem*, s. 214 (30 VIII 1932 r.)).

niezlomnych, nienagannyh i doskonałych tego człowieczeństwa przedstawicieli¹¹⁴. To oznacza, że nadmierna pobłażliwość dla ogólnoludzkich słabości niekiedy może sprzyjać rozwojowi bestialstwa.

Na gruncie filozofii Elzenberga bestialstwo nie jest fikcją. Pojedynczy ludzie na ogół zawsze mają jakąś wartość¹¹⁵ i świadomie realizują jakieś wartości, *ergo* posiadają pewien stopień człowieczeństwa. Bestialstwo, podobnie jak człowieczeństwo, jest stopniowalne. Jakkolwiek niepodobna wskazać granicę, gdzie się zaczyna, a gdzie się kończy bestialstwo, wydaje się, że w świetle rozważań Elzenberga, posiadanie nielicznych przejawów człowieczeństwa bynajmniej nie wyklucza tego, że ogólnie człowiek jest zezwierzęcony. Bestiami nie są wyłącznie ludzie, którzy są zupełnie podporządkowani skłonnościom biocentrycznym i którzy są całkowicie pozbawieni przejawów ducha. Bestiami są również ci, których zepsucie, spowodowane uleganiem czynnikom biologicznym, jest do tego stopnia wielkie, że jakiejkolwiek wartości świadomie przez nich realizowane są całkowicie „spychane”, „zakrywane” i „zasypywane” przez zło. Niewielkie *quantum* dobra urzeczywistnione w bestii nie odkupuje istniejącego w niej wielkiego zła.

Głównym wyrazem człowieczeństwa jest wola etyczna, a w człowieku zezwierzęconym wola etyczna nie tylko nie jest obecna, ale również w ogóle nie ma w nim tendencji i warunków do jej rozwoju. Bestia nie potrafi zrozumieć treści woli etycznej albo nie potrafi poważnie jej potraktować.

Bestialstwo przeciwstawia się człowieczeństwu oraz tym samym *paidei*¹¹⁶. Zupełna swoboda zachowania się i uleganie popędom czyni człowieka niewolnikiem własnych żądz, pod wpływem których wolność wartościowania jest radykalnie ograniczona. Dzięki *paidei* człowiek ma stawać się bardziej człowiekiem, ale bestialstwo i brak *paidei* sprawiają, że dany człowiek jest raczej zezwierzęcony niż uczłowieczony. Życie bestii jest życiem na poziomie zwierzęcym, a nawet poniżej tego poziomu, ponieważ zwierzę jest tym, czym jest, a to, co robi człowiek-bestia, jest poniżej ludzkiej godności.

Okrucieństwo związane z bestialstwem jest zagrożeniem dla istnienia kultury. Dążąc do swoich celów, człowiek-bestia będzie bez oporów stosował przemoc i godził w to, co wartościowe. Skrajne zło, bestialstwo i okrucieństwo są czynnikami hamującymi kulturę i jej tworzenie lub są czynnikami, które są ujemnie wartościowe do tego stopnia, że w pewnej ilości mogłyby przerosnąć wartość kultury i zniwelować ją¹¹⁷. Oprócz bestialstwa, zagrożeniem dla kultury jest także barbarzyństwo, które Elzenberg wiązał z hegemonią nauki.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 386 (2 IV 1953 r.).

¹¹⁵ Zob. *idem*, *Nienawiść jako zagadnienie moralne (cz. II: Wartość nienawiści)*..., s. 270.

¹¹⁶ T. Sinko, *Od filantropii*..., s. 39-40.

¹¹⁷ H. Elzenberg, *Eschatologia*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, 1987, s. 9-10.

6.3. Nauka i religia, czyli zagrożenie i alternatywa dla kultury

Dociekania zawarte w rozdziale szóstym są skoncentrowane wokół pojęcia kultury. Ale nie wszystko, co jest dziełem człowieka, stanowi kulturę – niekiedy bywa to coś całkiem odrębnego lub nawet wrogiego kulturze. Analiza pojęć nauki i religii w filozofii Elzenberga jest potrzebna, ponieważ rozważając to, co stanowi zagrożenie i alternatywę dla kultury, będzie można wyraźniej uchwycić, czym według Elzenberga, jest kultura i jaką rolę odgrywa w niej asceza.

6.3.1. Nauka i barbarzyństwo

6.3.1.1. Ustalenia pojęciowe

6.3.1.1.1. Elzenbergowskie rozumienie nauki

Zagrożenia kultury są liczne: niechęć do hierarchii i ideałów, resentyment, niezdolność intelektualna, zawiść, zazdrość, lenistwo umysłowe, napór „akulturalnego otoczenia” i wstyd¹¹⁸. Owe zagrożenia występują niekiedy pod hasłami „idei demokracji” (tj. skrajnego demokratyzmu) oraz „idei hegemonii nauki”. W nauce tkwią siły o charakterze kulturownielacyjnym, a nauka może w pełni współwystępować z barbarzyństwem.

Co Elzenberg rozumiał przez „naukę”? Toruński myśliciel stwierdził w 1926 r., że rozmaite elementy działalności kulturalnej są od mniej więcej 150 lat deprecjonowane z powodu kultu poznania dyskursywnego. Towarzyszy temu proces podkreślania różnic między sferą czysto dyskursywnego poznania a działalnością kulturalno-duchową, która, między innymi, obejmuje sztukę, intuicyjne poznawanie wartości i mistykę. Autor *Wartości i człowieka* odwołał się do pewnej przerośni. Wyobraźmy sobie ciągłą linię, której jeden kraniec stanowi działalność czysto poznawczo-dyskursywna, a drugi – działalność pozbawiona pierwiastka poznawczo-dyskursywnego (Elzenberg nazywał ją „kulturą duchową”). Na tej linii wyróżnić można trzy odcinki:

[...] odcinek o niewątpliwej przewadze dyskursywności, odcinek o niewątpliwej przewadze kultury duchowej i odcinek o przewadze wątpliwej. Dla przeciętnej świadomości współczesnej pierwszy obejmuje nauki matematyczne i przyrodnicze, drugi sztukę, literaturę i religię z jej jądrem mistycznym¹¹⁹, trzeci wszystko to, co zwykliśmy łączyć pod nieco mieniącą się nazwą dyscyplin humanistycznych¹²⁰.

¹¹⁸ S. S. O., *Środy w Związku Literatów...*, s. 5.

¹¹⁹ Cytowany artykuł powstał w czasie, w którym Elzenberg traktował religię jako część kultury, a jego zainteresowania mistyką nie były tak silne jak w ostatnim etapie filozofowania.

¹²⁰ H. Elzenberg, O „wąskim” pojmowaniu nauki, [w:] MHE 92, k. 14 r. Jak pisze Zubelewicz (J. Zubelewicz, *Filozofia kultury Henryka Elzenberga*, niepublikowana praca doktorska, Warszawa 1984,

Wyraz „nauka” jest powszechnie stosowany wobec pierwszego odcinka, wobec drugiego wyraz „nauka” zdecydowanie nie jest stosowany, natomiast w stosunku do trzeciego – częściowo i nie przez wszystkich. Sfera poznania czysto dyskursywnego, z dyscyplinami matematyczno-przyrodniczymi na czele, stanowi naukę *par excellence*.

Spór o zakres pojęcia nauki Elzenberg uważał za kwestię terminologiczną, ale zwracał uwagę, że źródło sporu ma charakter światopoglądowy. „Walki o słowa – to często walki o zaszczytne tytuły dla siebie i odmówienie ich drugim, o palladia, o talizmany; wybór nazwy – to wybór fetysza. Fetyszem stał się z biegiem czasu także i termin »nauka«”¹²¹. Wyraz „naukowy” uchodzi za nobilitujący *per se*, w odróżnieniu do innych epitetów, np. „poetycki”, „literacki” lub „mistyczny”. Elzenberg pisał, że w interesie ludzi zajmujących się wyłącznie poznaniem czysto dyskursywnym leży, aby wyraz „naukowy” (i co za tym idzie: płynąca z naukowości nobilitacja) był stosowany wyłącznie do nich: „tu [...] jest jeszcze nauka, tam u ciebie zaczynają się urojenia, sen na jawie, »literatura«”. Tak do humanisty mówi biolog, do biologa fizyko-chemik, do fizyko-chemika matematyk, a do matematyka wreszcie i wszystkich innych doskonały, nieskazitelny, logistyk”¹²². Ludzie zajmujący się badaniami czysto dyskursywnymi i optujący za wąskim rozumieniem nauki są, wedle metafory Elzenberga, „jansenistami nauki”, natomiast humaniści są „molinistami nauki”. Humanisci starają się wykazać, że również dysponują możliwością dyskursywnego poznania, bowiem twierdzą, że „łaska” uprawiania nauki „jest rozlana szeroko”.

Elzenberg twierdził, że humanistykę cechuje poznawczy charakter, niemniej wyraz „nauka” w jego tekstach ma na ogół wąskie znaczenie oraz konotacje pozytywistyczne. Tym samym polski aksjolog potwierdził spostrzeżenie Stefana Kołaczковского, który wyraził zdumienie, iż tendencję do wąskiego rozumienia nauki, typową dla przedstawicieli tzw. szkoły warszawskiej (tj. logistycznego skrzydła szkoły lwowsko-warszawskiej) spotkał u myśliciela zajmującego biegunowo przeciwne stanowisko. Wbrew nurtom o proveniencji pozytywistycznej lub o tendencjach scjentyistycznych, które wywyższają rolę nauki, autor *Kłopotu z istnieniem* stosował wąskie pojęcie nauki celem zwalczania, jego zdaniem, szkodliwej hegemonii nauki. Samo istnienie nauki nie jest zagrożeniem dla kultury. Nauka stanowi zagrożenie „tylko o tyle, o ile nieproporcjonalny jej rozwój kosztem innych form ludzkiej twórczości mógł w epoce, w której żyjemy, dla pewnych krytykowanych tu zjawisk stworzyć sprzyjające podłoże”¹²³. Stanowisko Elzenberga w sporze o fetyszyzację nauki dobitnie wyraża motto,

s. 154), Elzenberg w latach 1964–1965 poprawiał artykuł O „wąskim” ujmowaniu nauki korekta ta znajdowała się pierwotnie w teczce z odpisami tekstów drukowanych. W niniejszej rozprawie wykorzystywana jest poprawiona wersja artykułu z naniesionymi uwagami autora.

¹²¹ H. Elzenberg, O „wąskim” pojmowaniu nauki..., k. 14 r.

¹²² Ibidem, k. 15 r.

¹²³ Idem, *Nauka i barbarzyństwo*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 353.

którym zamierzał opatrzyć artykuł O „*wąskim*” *ujmowaniu nauki*, a które nie zostało zatwierdzone przez redakcję „Wiadomości Literackich”: „wyprowadziłem się z domu uczonych i drzwi za sobą zatrzasknąłem w dodatku”¹²⁴.

6.3.1.1.2. Pojęcie barbarzyństwa

Tytuł eseju Elzenberga *Nauka i barbarzyństwo* wyraża przekonanie autora, że te dwie rzeczy mogą iść w parze. Rozwinięcie tej tezy wymaga analizy pojęcia barbarzyństwa.

Kultura w znaczeniu perfekcyjnym nie może istnieć bez określonego systemu środków i sposobów zaspokajania potrzeb. Gdyby barbarzyństwo było tożsame z kulturą w znaczeniu utylitarnym, oznaczałoby to, że warunkiem istnienia, trwania i tworzenia kultury jest stan barbarzyństwa, co jest niedorzeczne na gruncie filozofii Elzenberga.

Barbarzyństwo jest czymś przeciwnym kulturze. Bogusław Wolniewicz i Zbigniew Wójcikiewicz podali następującą definicję barbarzyństwa: „stan społeczny, w którym jedynymi wartościami rozumianymi i uznawanymi są wartości użytkowe”¹²⁵. Definicja głosi, że ze stanem barbarzyństwa mamy do czynienia wtedy, gdy *w s z y s t k i e* wartości uznawane i rozumiane w danej społeczności mają charakter utylitarny. W takim razie, jeżeli choć jedna wartość ma charakter pozautylitarny, to barbarzyństwa nie ma. Taką wartość bezwzględną i nieuitylitarną przypisują nauce głosiciele jej hegemonii. Wynikałoby stąd, że pełna hegemonia nauki nie byłaby barbarzyństwem, co nie byłoby zgodne z główną tezą *Nauki i barbarzyństwa*. Stan barbarzyństwa jest stopniowalny: im bardziej dana społeczność zbliża się do granicy, w której nie ma innych wartości rozumianych i uznawanych, poza wartościami w znaczeniu utylitarnym, tym bardziej dana społeczność jest barbarzyńska.

Wolniewicz i Wójcikiewicz podali definicję quasi-barbarzyństwa, czyli stanu barbarzyństwa połączonego z hegemonią nauki: jest to „stan społeczny, w którym jedynymi wartościami rozumianymi i uznawanymi w etyce, estetyce i religii są wartości użytkowe oraz w nauce wartość bezwzględna – prawda”¹²⁶. Ta definicja nie może zostać zastosowana do analizy Elzenbergowskiej refleksji nad kulturą, ponieważ wedle autora *Kłopotu z istnieniem*, prawda nie jest wartością, lecz cechą wartościotwórczą. Ponadto toruński filozof nie zarzucał głosicielom hegemonii nauki, że przesadnie wysoko cenią prawdę, lecz to, że traktowanie przez nich poznania czysto dyskursywnego jako najwyższej postaci działalności ludzkiej jest destrukcyjne dla kultury. Wedle Elzenberga stan bezwzględnej dominacji nauki i jej kultu, nie jest *q u a s i*-barbarzyństwem: jest barbarzyństwem po prostu.

¹²⁴ Zob. J. Zubelewicz, *Filozofia kultury Henryka Elzenberga...*, s. 98-99. Motto przetłumaczono za: F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905, s. 150, *Dzieła* t. 1.

¹²⁵ J. Zubelewicz, *Filozofia kultury Henryka Elzenberga...*, s. 112. Zubelewicz pisze: „Określenie takie zostało podane 18.05.1977 r. na seminarium prowadzonym przez doc. B. Wolniewicza” – ibidem, s. 158.

¹²⁶ Ibidem, s. 112.

Wskazówkę dotyczącą interpretacji pojęcia barbarzyństwa przedstawia tekst pt. *Eschatologia*, gdzie znajduje się następujący fragment: „ludzkość złożona z samych ludzi złych i okrutnych [...] jest ludzkością wartościową ujemnie. I w tym sensie pozbawioną »kultury«. A właściwie: kulturę posiada, ale cierpi na większą jeszcze »a n t y k u l t u r ę«, c z y b a r b a r z y ŋ s t w o”¹²⁷. Wydaje się, że wyrażenia „antykultura” i „barbarzyństwo” można traktować synonimicznie. Barbarzyństwo jest antykulturą, jest kulturą na opak, ponieważ fundamentem wszelkiej kultury jest wydawanie sądów wartościujących i ich opracowywanie, a barbarzyństwo godzi w podstawę istnienia kultury, niezależnie od tego, czy powołuje się na prawo silniejszego, na postulaty ludzi nauki dotyczące unikania wartościowania, które są traktowane jako uniwersalna norma, czy na religijne tabu. „W s z e l k i e działanie, które ogranicza lub uniemożliwia wydawanie sądów oceniających, a więc działanie zaprzeczające kulturze, Elzenberg nazywa barbarzyństwem”¹²⁸.

Wynika stąd, że nie można utożsamiać bestialstwa z barbarzyństwem. Ktoś, kto uległ zupełnemu zezwierzęceniu, nie kieruje się żadnymi zasadami. Bestia kieruje się jedynie impulsami i żądzami. Barbarzyńca natomiast ma pewne zasady, odnosi się do nich i się na nie powołuje, lecz jego zasady godzą w podstawowy warunek istnienia kultury. Bestia jest pozbawiona wszelkiej kultury, ponieważ depcze w sobie możliwość jej realizacji, barbarzyńca zaś szkodzi kulturze, ponieważ uznaje coś, co godzi w fundament kultury.

6.3.1.2. Hegemonia nauki jako zagrożenie kultury

6.3.1.2.1. Potępienie myślenia wartościującego przez kult nauki

Jeżeli fundamentem kultury jest wydawanie ocen i ich opracowywanie, to wszelka rzecz, która odwołuje się do tych czynności, jest szkodliwa dla kultury. Nauka, o ile dysponuje poznaniem bezinteresownym lub innymi bezwzględnie wartościowymi osiągnięciami, stanowi część kultury. Nauka może jednak zagrażać kulturze.

Pomiędzy dyscyplinami wartościującymi a nauką istnieją dwie różnice, które stanowią podstawę konfliktu między nauką a kulturą. Pierwsza różnica polega na tym, że w dyscyplinach wartościujących, takich jak estetyka, postuluje się, aby formułowane oceny były opracowywane i uzasadniane. W nauce natomiast postulatem jest, aby wstrzymać się od wartościowania. Druga różnica dotyczy sposobów myślenia, specyficznych dla nauki oraz dyscyplin wartościujących. W nauce operuje się sędami spostrzeżeńiowymi (zmysłowymi lub introspekcyjnymi) lub sędami apriorycznymi. Podstawowe sądy wartościujące nie są natomiast sędami apriorycznymi. Są sędami aposteriorycznymi o charakterze intuicyjnym, nieintrospekcyjnym i niezmysłowym. Celem dyscyplin wartościujących jest sprawdzanie i opracowywanie ocen, czego nie można osiągnąć za pomocą narzędzi naukowych, gdyż nauka nie opracowuje intuicji.

¹²⁷ H. Elzenberg, *Eschatologia...*, s. 9. Roz. A. P.

¹²⁸ L. Hostyński, *Układacz tablic...*, s. 96. Roz. A. P.

Powstanie konfliktu między nauką a kulturą może mieć dwie przyczyny. Pierwsza z nich w swych skutkach jest mniej zgubna dla kultury, stanowi bowiem raczej ograniczenie kultury niż zagrożenie dla jej fundamentów. Z powodu znaczącej odmienności myślenia wartościującego i naukowego „trudną jest rzeczą obie formy myślenia, w ich skończonej i metodycznej postaci, opanować równorzędnie i równomiernie”¹²⁹, dlatego praktyczniej jest poświęcić się opanowaniu tylko jednej z form myślenia. Trudność nie jest jednak nieprzezwycięzalna, ponieważ można wyćwiczyć obie sprawności w równie zadowalającym stopniu, można stosować oba sposoby myślenia na przemian, lub można łączyć je ze sobą (jak w humanistyce). Tym samym uwidacznia się rola ascezy jako środka do wyćwiczenia dyscypliny w kształtowaniu obu rodzajów myślenia i przestrzegania granic między nimi.

Druga przyczyna ma zgubniejszy charakter dla treści samego człowieczeństwa. Przedmiot dodatniej oceny jest na ogół czymś, czego się chce lub pragnie, a przedmiot oceny ujemnej jest zazwyczaj czymś, co wywołuje strach lub smutek. Jeżeli uczucia nie będą trzymane w karchach, mogą zniekształcić obraz rzeczywistości, a oceniający może mylić prawdę z fałszem, z powodu żywionych obaw i nadziei. „Taki zaś stosunek do prawdy to jedno z najcięższych przewinień, jakich może się dopuścić człowiek nauki”¹³⁰. Aby uniknąć zniekształcenia poznania przez oceny, namiętności i interesy, człowiek może poddawać się samokrytycznemu osądowi oraz stosować ascezę, co może być uciążliwe dla uczonego¹³¹.

[...] nie dziw więc, że woli on czasem w ogóle przestać patrzeć na rzeczy pod kątem dobra i piękna i wyłupić sobie oko, które go gorszy, niż przez styczność z niebezpiecznym tym światem mnożyć sobie trud i udrękę. Taki byłby drugi konflikt, o wiele niewątpliwie groźniejszy: tu bowiem w interesie nauki skazujemy się na coś więcej niż na rezygnację z pewnej sprawności; tu ubożymy się jako ludzie, okaleczamy się cali. W ten to sposób myślenie oceniające bywa wypierane przez naukowe z umysłu i życia jednostki¹³².

„Ubożyć się jako człowiek” i „okaleczać się cali” oznaczają ubytek człowieczeństwa.

Jak pisze Zubelewicz, źródła niechęci uczonych do myślenia wartościującego mają charakter egocentryczny¹³³. Potępienie wartościowania jest, według Elzenberga, nieuzasadnione. Nie ma powodów do całkowitego odrzucenia myślenia wartościującego, skoro można je „zawieszać” na czas prowadzenia badań. Ponadto ogólne potępienie myślenia wartościującego jest irracjonalne. Deprecjacja myślenia wartościującego sama w sobie

¹²⁹ H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo...*, s. 358.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 359.

¹³¹ Dyscyplina wymagana przy wydawaniu sądów wartościujących jest większa niż w nauce. W nauce jako takiej nie ma ascezy, jest zwykła dyscyplina moralna.

¹³² *Ibidem*. Roz. A. P.

¹³³ J. Zubelewicz, *Filozofia kultury Henryka Elzenberga...*, s. 108.

jest ujemnym wartościowaniem, a dodatnia ocena nauki przez głoszących jej hegemonię również stanowi pewną ocenę¹³⁴. Po trzecie, nie ma dostatecznie dobrych argumentów, przemawiających za pełnym wyzbyciem się myślenia wartościującego przez uczonych, a jednak, drogą resentymentu, „tłumienie oceniania u siebie pociąga u wielu uczonych potępienie go bezwarunkowe, które potem już dość naturalnie – w sprawach tak ogólnych każdy ma skłonność wychodzić ze sztaandarem na rynek – przekazują otoczeniu jako zasadę”¹³⁵, głównie przez zastosowanie własnego autorytetu.

Jednostkowe potępienie wartościowania ma trojake źródło. *Primo*: wybór jednej formy działalności nie stanowi przesłanki dla pogardzania innymi formami. Z tego, że się gra w piłkę nożną, nie wynika, że trzeba gardzić bobsleistami czy kimkolwiek, kto nie uprawia futbolu. Niemniej często myśli się ujemnie o jakiejś formie działalności właśnie dlatego, że samemu się wybrało coś innego. Człowiek nauki może myśleć w ten sposób i potępiać wartościowanie tylko z tego powodu, że sam zajmuje się nauką, a powszechnym standardem w nauce jest unikanie wartościowania. *Secundo*: z samego uznawania jednej rzeczy za cenną nie wynika, że druga rzecz jest godna potępienia – „inaczej jednak sądzi ów dziwny, wiecznie nam grożący symplizm myślowy, dzięki któremu uczony tak sobie czasem lubi porozumować: myślenie naukowe jest cenne, więc myślenie oceniające jest czymś pozbawionym racji i sensu”¹³⁶. *Tertio*: jeżeli jedna rzecz jest celem, a druga ma o to stanowić przeszkodę do osiągnięcia celu, nie wynika stąd, że ta druga jest bezwzględnie zła. Uczony wszak może potrzebować dodatkowej motywacji, aby uniknąć wartościowania podczas uprawiania nauki. Zamiast podejmować wysiłek samodyscypliny, uczony może osiągnąć pożądaną motywację przez wmówienie sobie, że wartościowanie jako takie jest złe. W tym świetle wszelki sąd wartościujący staje się arbitralny, subiektywny, dowolny, nieweryfikowalny, równie słuszny lub niesłuszny co inne sądy, nijak uzasadniony, bezprzedmiotowy *etc.* Przez wmawianie sobie, że wszelkie wartościowanie samo przez się jest „złe”, uczony spotwarza sobie myślenie wartościujące. Trzecie z omawianych źródeł potępienia wartościowania jest najniebezpieczniejsze, ponieważ płynie z resentymentu.

Niezależnie od kwestii, jakie procesy myślowe stały za potępieniem myślenia wartościującego, ogłaszanie swojego potępienia wartościowania jako ogólnie obowiązującej zasady przez ludzi nauki jest dla kultury zgubne, ponieważ wypaczenia poszczególnych uczonych zaczynają uchodzić za normę. W czasach wielkich sukcesów nauki ludzie chętniej zawierzają autorytetowi uczonych także w kwestiach pozanaukowych, co dodatkowo sprzyja powstaniu hegemonii nauki, która głosi, że nauka jest albo najważniejszym elementem kultury, albo że nauka jest dokładnie tym samym co kultura. Pojedyncze głosy uczonych potępiające wartościowanie nie prowadzą do barbarzyństwa, realne zagrożenie narasta dopiero w chwili dominacji nauki w formacji kulturalno-społecznej.

¹³⁴ H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo...*, s. 360. Zob. także: *idem*, Świat nauki i świat wartości, [w:] MHE 22, k. 24 r.

¹³⁵ *Idem*, *Nauka i barbarzyństwo...*, s. 359.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 360.

Barbarzyństwo przeszkadza powstawaniu nowych przedmiotów wartościowych, ale przede wszystkim utrudnia lub uniemożliwia obcowanie z już istniejącymi wartościami oraz kwestionuje możliwość sprawdzania osiągnięć kulturalnych, a więc samowiedzę kulturalną. Aby kultura żyła, wymagane jest wartościowanie i opracowywanie ocen, a w barbarzyńskiej hegemonii nauki wartościowanie jest ignorowane jako nieistotne i arbitralne, lub jest potępiane i pogardzane. Stan barbarzyństwa wyklucza samowiedzę kulturalną, przez co nie można tworzyć kultury, a człowiek nie może spełniać swego powołania ani osiągnąć pełni człowieczeństwa. Potępienie myślenia wartościującego uniemożliwia realizację *paidei*, ponieważ: „Nasz sąd o człowieku to walny czynnik kształtowania tego człowieka. Człowiek nie jest czymś skończonym, – i sam się nie zna. To co ja, swoją interpretacją, z jego wnętrza na jaw wydobywam, to dla niego może się stać miarodajne jako określenie własnej istoty”¹³⁷. W kulturze zdominowanej przez naukę można badać biologiczną budowę istoty ludzkiej¹³⁸, ale nie można zgłębiać człowieczeństwa, bowiem sąd przypisujący człowieczeństwo jest wartościujący. Nauka sprzyja rozwojowi technologii, ale nie rozwojowi wyższej kultury, dlatego apostołowie hegemonii nauki sprzyjają powstaniu, jak pisał Elzenberg, rzeszy technicznie sprawnych „goryli”¹³⁹. Kult techniki jest następstwem kultu nauki. Kult nauki powoduje rozrost specjalizacji i nadmierny rozrost dyscyplin naukowych. To z kolei zubaża człowieczeństwo uczonych, ponieważ „co adepta nie interesuje jako człowieka, zaczyna go interesować »jako« lingwistę, biochemika, ornitologa. Ale, w przeciwieństwie do pierwszego, to drugie »jako« jest czysto konwencjonalne”¹⁴⁰. Stan barbarzyństwa przekreśla człowieczeństwo człowieka, ponieważ jednym z wymiarów człowieczeństwa jest wartościowanie. Następstwem dominacji nauki w kulturze może być coś, co Elzenberg nazywał „oschłością duszy”, a czego manifestacją jest „zanik wrażliwości na wszystko, co dobre, piękne, wzniosłe [...] samą treść człowieczeństwa”¹⁴¹.

Hegemonia nauki zagraża wolności. Jeśli wolność jest rozumiana przede wszystkim jako wolność wartościowania, to potępienie wartościowania przez naukę jest stanem barbarzyństwa, ale również stanem niewoli. Tylko w kulturze człowiek może żyć jako istota wolna, a hegemonia nauki stanowi jarzmo dla istoty duchowej. Stąd stawianie oporu kultowi nauki jest w rzeczy samej walką o wolność i jej obroną. „Bądźmy wolni od psychozy poznania jako tego czegoś najwyższego w hierarchii. Nasz honor i człowieczeństwo nie wiszą na tych wciąż się nam rwących, cienkich nitkach prawdy i fałszu”¹⁴².

¹³⁷ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 105 (10 IV 1917 r.). Roz. A. P.

¹³⁸ „Nauki przyrodnicze Elzenberg postrzega jako ograniczone do sfery biologiczno-uitylitarnej” – A. Nogal-Ponikiewska, *Wątki antropologiczne...*, s. 5.

¹³⁹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 252 (31 VIII 1936 r.).

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 224 (18 XI 1934 r.).

¹⁴¹ B. Skarga, *Samotność mądrości*, [w:] A. Majkowska-Sztange (red.), *Wielcy filozofowie polscy. Sześć studiów*, Warszawa 1997, s. 84-85. Roz. A. P.

¹⁴² H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 261 (21 IX 1937 r.).

6.3.1.2.2. Poszczególne zagrożenia dla sztuki i moralności

Nauka zagraża kulturze jako całości, ale zagraża też poszczególnym działom kultury – sztuce i moralności. Hegemonia nauki wyrządziła największe szkody „w zakresie życia artystycznego; tu niewiara w skalę wartości zdążyła nam wejść w krew i poczucie i nie tylko eklektycznych odbiorców, ale nieraz i samych twórców zbić z tropu”¹⁴³. Jednym z powodów takiego rozmiaru szkód w sztuce jest okoliczność, że sztuka stanowi swego rodzaju „dobro luksusowe”, „zbyteczne”, natomiast etyka jest bardziej „potrzebna”, w porównaniu do sztuki, ponieważ reguluje stosunki międzyludzkie. Inny powód, istotniejszy, polega na powszechnym traktowaniu ocen estetycznych w duchu deskrypcjonizmu psychologicznego lub emotywizmu, co wyklucza wiarę w hierarchię wartości w sztuce.

Elzenberg uważał, że próby zastąpienia estetyki przez historię sztuki, *resp.* naukę o sztuce, są szkodliwe dla samej sztuki oraz dla człowieczeństwa. Szkodliwość polega przede wszystkim na tym, że zastąpienie estetyki przez naukę o sztuce powoduje pomijanie licznych działań piękna pozaartystycznego, które wzbogacają człowieka przez poznanie i kontemplację. Zakres tego, co estetyczne, jest większy niż zakres tego, co artystyczne. Po drugie, eliminowanie estetyki jako dyscypliny humanistycznej (w której naczelnym pojęciem jest piękno) na rzecz nauki o sztuce obniża samą rangę sztuki i jej wartość. Usunięcie estetyki na rzecz nauki o sztuce – dyscypliny czysto dyskursywnej i niewartościującej – uczyniłoby ze sztuki formę poznania. Elzenberg pisał, że dla Benedetto Crocego

[...] sztuka jest p o z n a n i e m, dla mnie jest, *sensu stricto*, twórczością albo także przekształcaniem r z e c z y w i s t o ś c i. Wiąże się to z całą moją postawą: nie jestem ani trochę *homo cognoscens*, ale, w intencji przynajmniej, *homo valorificus*. Gdyby sztuka była poznaniem, nie stałaby, tak jak stoi, na najwyższym szczeblu hierarchii. I tutaj znowu nie przeczę, że w twórczości artystycznej, takiej, jaka bywa uprawiana faktycznie, może tkwić zawsze lub czasem (raczej czasem tylko) element poznawczy, ale nie on w tej twórczości jest ważny. Nabiera on znaczenia dopiero w polemice przeciw racjonalistom, kiedy chodzi o wykazanie, że istnieją sposoby poznania inne niż te, które oni przyjmują: poznawanie świata przez artystę j a k o artystę jest wtedy jednym z głównych przykładów. Ale to należy do teorii intuicji, a nie do teorii sztuki jako sztuki¹⁴⁴.

Wartościowanie jest obce również nauce o literaturze, która zdaniem Elzenberga, odgrywa służebną rolę względem krytyki literackiej. Krytyka literacka daje pełniejsze poznanie dzieła literackiego niż nauka o literaturze. Przez właściwe poznanie dzieła literackiego Elzenberg rozumiał poznanie jego wewnętrznych właściwości, cech własnych. W ramach nauki o literaturze dostępne są trzy typy badań: klasyfikowanie, dociekanie wpływów i szczegółowa analiza dzieła. Klasyfikacja dzieła stanowi raczej poznanie klasy,

¹⁴³ Idem, *Nauka i barbarzyństwo...*, s. 361.

¹⁴⁴ Idem, *Aesthetica...*, s. 195.

do której przynależy dzieło, niż poznanie samego dzieła. Badania genetyczne również nie zwiększają wiedzy o wewnętrznych właściwościach dzieła, bowiem dotyczą w większym stopniu związków przyczynowo-skutkowych między dziełem a autorem i wybranymi faktami z jego życia, aniżeli samego dzieła. Szczegółowa analiza właściwości utworu literackiego daje jakąś wiedzę, ale niepodobna poddać szczegółowej analizie wszystkie cechy dzieła. Niezbędna jest selekcja cech do zbadania, a spośród wszystkich cech dzieła należy zbadać przede wszystkim te doniosłe. Kryterium badania dzieł mogą stanowić cechy indywidualne dzieła albo jego cechy wartościotwórcze. Cechy indywidualne nie mogą stanowić kryterium, ponieważ „ani cecha wyodrębniająca nie musi być cechą doniosłą, ani cecha doniosła nie musi być cechą wyodrębniającą”¹⁴⁵. W takim razie kryterium badania dzieł stanowią ich cechy wartościotwórcze. Wynika stąd, że kryterium, którym ma się posłużyć nauka o literaturze, jest pozanaukowe, ponieważ ma charakter wartościujący. Dlatego, według Elzenberga, nauka o literaturze odgrywa rolę wprowadzającą do właściwego poznania dzieła literackiego w ramach krytyki literackiej. W poznaniu dzieła literackiego ważną rolę odgrywa zdolność do odtwarzania w sobie uczuć wyrażonych w dziele. „Ta zdolność do wszechstronnych i zróżnicowanych reakcji uczuciowych nie ma nic wspólnego z nauką; kultury natomiast, pracy nad sobą i pewnej specjalizacji wymaga. Fachowcami tej dyscypliny są ludzie zwani krytykami”¹⁴⁶.

Istnieje również konflikt między dyskursywnymi naukami o moralności a samą moralnością. Elzenberg twierdził, że istnieją społeczne tendencje do zastąpienia etyki nauką o moralności. Usunięcie etyki, jako dyscypliny wartościującej, na rzecz czysto dyskursywnej opisowej nauki o moralności stanowi zagrożenie dla kultury i człowieczeństwa, ponieważ podkopuje moralność oraz demoralizuje. Założeniem nauki o moralności jest przekonanie, iż „sądy etyczne są uwarunkowane, a nawet w drodze całości zdeterminowane bądź na drodze psychologicznej [...], bądź na drodze socjologicznej [...], bądź nawet na drodze biologicznej”¹⁴⁷. Teza, że wszystkie sądy o wartości są całkowicie zdeterminowane w sposób uboczny, jest zgubna dla moralności, ponieważ sądy moralne zostają pozbawione racji poznawczych. Gdyby każdy sąd moralny był w całości zdeterminowany ubocznie, nie byłoby ocen kompetentnych. Przez odwołanie się do tezy o całkowitej determinacji ubocznej wszystkich sądów wartościujących, nauka o moralności kwestionuje sens jakiegokolwiek dyskusji nad ocenami i ich uzasadnieniem: albo uznaje (w duchu sceptycyzmu), że sfera jakości aksjologicznych nie jest dostępna ludzkiemu poznaniu, albo (w duchu nihilizmu) uznaje owe jakości za nierzeczywiste. Z tego powodu nauka o moralności może demoralizować, bo jeśli oceny moralne nie mogą być ani słuszne, ani niesłuszne (*resp.* słuszność i niesłuszność są subiektywne lub niepoznawalne), otwiera to drogę rzekomemu „uzasadnianiu” swojego postępowania kaprysem, interesem, konwencją lub siłą.

¹⁴⁵ Idem, *Nauka o literaturze czy krytyka literacka?*, [w:] idem, *Pisma estetyczne...*, s. 105.

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 107-108. Roz. A. P.

¹⁴⁷ J. Zubelewicz, *Filozofia kultury Henryka Elzenberga...*, s. 119-120.

Podkreślić trzeba: samo istnienie nauki o moralności nie stanowi szkody dla kultury, lecz szkodliwe jest zastępowanie etyki, jako dyscypliny wartościującej, przez naukę o moralności, która podważa sens oceniania. Etyk może wiele zyskać dzięki studiowaniu nauki o moralności, np. może lepiej zrozumieć społeczno-ekonomiczny kontekst wielu sądów moralnych lub może poznać pewne mechanizmy psychologiczne związane z resentymentem.

Kwestionując możliwość uzasadniania sądów, wszelkie normy tracą swoją poznawczą rację. Bynajmniej nie znaczy to, że ustanowienie w danej zbiorowości właśnie takiej a nie innej normy dzieje się bez powodu. W obliczu braku racji, „rację” ma silniejszy, który jest w stanie narzucić takie normy, które leżą w jego interesie. Szkody uczynione sferze moralnej są zamaskowane „przez istnienie grupy norm i przepisów powszechnie do tej dziedziny zaliczanych, a które wpływem niwelacyjnym stawiają opór nie do złamania; są to wszystkie – praktycznie tak ważne – normy i przepisy podyktowane względem na pożytek zbiorowy, w mniemaniu ogółu stanowiące rdzeń etyki tzw. społecznej”¹⁴⁸. Wedle Elzenberga etyka społeczna nie jest etyką *sensu stricto*, ponieważ ogół sądów etyki społecznej dotyczy właśnie pożytku, a nie wartości. Etyka społeczna jest obca kulturze. Etyka opierająca się na pojęciu interesu ogółu i pożytku zbiorowości pozostaje w sferze biocentrycznej: poszerzenie wspólnoty interesów nie przenosi do dziedziny wartości perfekcyjnych. Wyszczególnienie roli użyteczności usuwa elementy istotnie ważne w etyce, takie jak treść ducha wyrażającą się w czynie. Pozornie neutralna nauka o moralności sprzyja *de facto* utylitaryzmowi, ponieważ, strącając z wyróżnionej pozycji wartości perfekcyjne, na ich miejsce wkraczają wartości w znaczeniu utylitarno-instrumentalnym. Aksjosfera nie znosi próżni.

Hegemonia nauki jest również szkodliwa dla religii, ponieważ panujący duch nauki kwestionuje same treści religijne. Nauka „konstruuje i bada swoje własne konstrukcje, istotą zaś mistycyzmu jest wola wydostania się poza konstrukcje”¹⁴⁹. Religia jako taka nie jest zagrożeniem dla kultury, lecz stanowi dlań swoistą alternatywę.

6.3.2. Religia a kultura

6.3.2.1. Samotność i mistyka jako komponenty religii

Refleksja nad mistyką i religią towarzyszyła początkom filozofowania Elzenberga, bowiem już w 1910 r., wyrażając aprobatę wobec racjonalizmu, autor *Kłopotu z istnieniem* nie przeczył możliwości poznania mistycznego. W latach 40. nastąpił tzw. „przełom mistyczny”, w którym zagadnienia religii i mistyki zostały wyeksponowane, stematyzowane i sprobmatyzowane. Pierwsze ze źródeł owego przełomu stanowiły komplikacje

¹⁴⁸ H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo...*, s. 361.

¹⁴⁹ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 284 (20 XII 1941 r.).

Elzenbergowskiej filozofii wartości: „mistycyzm stanowił w pewnym stopniu odpowiedź na teoretyczne trudności rodzące się w jego systemie aksjologii formalnej”¹⁵⁰. Owe trudności związane były między innymi ze statusem hiperwartości¹⁵¹ w aksjologii filozofa. Wśród badaczy trwa spór, czy hiperwartości „przez powinność swego własnego bycia wyznaczają powinność bycia takim a takim przez to, co zdolne jest przyjąć cechy czyniące go wartościowym”¹⁵², przy czym sferą stanowiącą rezydium hiperwartości jest Nieokreślone, czy też koncepcja hiperwartości jest to „ewentualna i *de facto* odrzucona przez autora możliwość przezwyciężenia trudności w definiowaniu wartości perfekcyjnej”¹⁵³. Niemniej sam fakt podejmowania przez Elzenberga problemu hiperwartości i ontycznego ugruntowania aksjologii w tym, co mistyczne¹⁵⁴, jest istotny dla zrozumienia jego refleksji nad ascezą, gdyż pozwala wnikać w powody przejścia od „religii kultury” do mistyki filozoficznej oraz do wyraźniejszego akcentowania „pełni ontycznej”. Już kilka lat przed II wojną światową (zanim nastąpił „przełom mistyczny”) filozof stwierdził, że posiadanie pewnych „kwalifikacji mistycznych” jest warunkiem do osiągnięcia szczęścia „przez same cnoty ascezy”¹⁵⁵.

Drugim źródłem zainteresowania mistyką był coraz większy udział elementów irracjonalnych w refleksji autora *Kłopotu z istnieniem*.

Kiedy na dnie jakichś porządných, rzetelnych rozumowych dociekań, znajdujemy irracjonalność (powiedziałbym tu raczej „transracjonalność”), stanowi to dla nas gwarancję, że mieliśmy do czynienia z rzeczywistością. Kiedy natomiast wszystko układa się do końca najpiękniej, do końca pozostaje „jasne” i na myśl dyskursywną podatne, stanowi to dowód przeciwny: żeśmy rzeczywistości nie uchwycili, [...] żeśmy cały czas obracali się w kręgu czystych konstrukcji umysłu¹⁵⁶.

¹⁵⁰ L. Hostyński, *Układacz tablic...*, s. 25.

¹⁵¹ „Hiperwartością” Elzenberg nazywał cechę, „dzięki której cecha lub stan rzeczy »powinny być« lub »powinny być kochane«” – H. Elzenberg, *Podstawowe pojęcia aksjologii I. Wykłady toruńskie 1946-1949*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne...*, s. 230.

¹⁵² A. Lorczyk, *Miedzy powinnością bycia a doskonalenia. Uwagi o zmianie definicji wartości perfekcyjnej Henryka Elzenberga*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887-1967). Dziedzictwo idei. Filozofia – aksjologia – kultura. Materiały ogólnopolskiej konferencji. Toruń, 15-16 maja 1997 r.*, Toruń 1999, s. 88.

¹⁵³ L. Hostyński, *Układacz tablic...*, s. 55.

¹⁵⁴ „[...] Do tego dochodzi pewien t o n religijny (może właśnie przy motywacji niezbędny), a to dzięki temu, że przedmiotem kontemplacji jest nie tylko wartość, ale i »nadwartość« cechy: coś, co jest dla nas pojęciowo mniej więcej już niezrozumiałe (A wyższe niż wartość! Jesteśmy tu już bliscy sfery Nieokreślonego??)” – H. Elzenberg, *Motywacja etyczna (wartość w religii i kulturze)*, [w:] idem, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 364.

¹⁵⁵ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 253 (26 XII 1936 r.).

¹⁵⁶ *Ibidem*, s. 289 (9 I 1942 r.).

Ograniczenia rozumu stanowią świadectwo, że rzeczy i jakości wymykające się rozumowi są transcendentne wobec umysłu i nie są ani jego konstrukcją, ani fikcją. Są „irrationalne” w tym znaczeniu, że poznanie rozumowo-dyskursywne albo nie jest w stanie ich uchwycić, albo nie wyczerpuje ich treści. Niepodobna również pominąć rosnącej niechęci Elzenberga wobec szkoły lwowsko-warszawskiej, której toruński myśliciel przypisywał przecenianie możliwości logiki formalnej oraz nadmierne zainteresowanie znakami i znaczeniami zamiast samą rzeczywistością. „Transracjonalność” zdaje się lepiej oddawać omawiane zjawisko niż „irrationalność”, ponieważ z tego, że rzeczywistość wymyka się ujęciu racjonalno-dyskursywnemu, nie wynika, że wszystkie wypowiedzi o tzw. charakterze irracjonalnym są pozbawione znaczenia¹⁵⁷. W filozofii Elzenberga pojęcia rzeczywistości, irracjonalności i religii są powiązane. „Religia: *organisation de l'irrationnel*”¹⁵⁸.

Trzeci powód jest szczególnie istotny z uwagi na rekonstrukcję Elzenbergowskiej filozofii człowieka. Mistycyzm i refleksja religijno-mistyczna są wpisane w kontekst przezwyciężania pesymizmu. „Religia – to zerwanie ze światem. – J e d n y m z g ł ó w n y c h ź r ó d e ł m i s t y c y z m u j e s t p e s y m i z m c o d o n a t u r y l u d z k i e j (»weź ze mnie ludzkość«¹⁵⁹) i pesymizm dziejowy”¹⁶⁰. Korzeń ascetycznego przezwyciężania natury ludzkiej oraz zwrotu ku temu, co mistyczne, jest wspólny – jest to zło, właściwe człowiekowi jako takiemu. Paramistyczny etap w filozofii Elzenberga stanowi kontynuację przezwyciężania pesymizmu.

Obok pesymizmu antropologicznego należy wymienić pesymizm samotniczy. Esencjalna samotność człowieka, potrzeba samourzeczywistnienia i obcość świata sprawiają, że człowiek pragnie czuć się częścią większej i wyższej całości, pragnie „wkorzenić” się w coś. „Problem »wkorzenia«”. Jest to bodajże problem r e l i g i j n y. Chodzi zarówno o przełamanie samotności, jak o pozyskanie własnej r z e c z y w i s t o ś c i (substancjalności?) przez uświadomienie sobie swego związku (przez styczność?) z jakąś rzeczywistością bardziej niewątpliwie i niezachwianie rzeczywistą”¹⁶¹. Egzystencjalna samotność i potrzeba pełni ontycznej mają źródło w naturze ludzkiej, a religia odpowiada na owe potrzeby¹⁶², ponieważ jest „elementem współdecydującym o istocie człowieczeństwa”¹⁶³.

Trzeba mieć na uwadze specyfikę Elzenbergowskiego rozumienia religii. W 1928 r. w polemice z Bierdiajewem polski myśliciel napisał, że „jest wielką nieprawdą jakoby

¹⁵⁷ Zob. *ibidem*, s. 160-161 (26 VI 1924 r.).

¹⁵⁸ *Ibidem*, s. 302 (17 VII 1942 r.).

¹⁵⁹ „Weź ze mnie ludzkość” stanowi autocytat. Zob. *idem*, *Modlitwa*, [w:] *idem*, ...i rzekł płomień, Łomianki 2003, s. 10.

¹⁶⁰ *Idem*, *Mistycyzm: negatywność i pierwiastki afirmatywne*, [w:] J. Gowin, H. Woźniakowski (red.), *Henryk Elzenberg i mistyka...*, s. 28, przyp. 3. Roz. A. P.

¹⁶¹ *Idem*, *Punkty wyjścia filozofii praktycznej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4 (104), 2017, s. 19-20.

¹⁶² *Idem*, *Kłopot z istnieniem...*, s. 457 (25 VIII 1960 r.).

¹⁶³ L. Hostyński, *Układacz tablic...*, s. 100.

jedynie religia miała *religare*, powiązać¹⁶⁴. Elzenbergowska definicja religii ma charakter projektujący¹⁶⁵, ponieważ jest opozycyjna wobec etymologicznego sposobu jej rozumienia.

[...] religijna jest [...] absolutna samotność, lub raczej przyjęcie tej samotności. Powtarzam: przyjęcie samotności i postanowienie wbudowania w nią pełni życia i szczęścia. (Czy konieczne na podstawie realizacji wartości? Chyba tak!) To jest akt religijny *par excellence*, przełom od „świata” ku temu, co nie jest „światem”, tylko jego przeciwieństwem. A przeciwieństwo świata to chyba tylko coś, co jest obiektem religii (*la réalité appréhendée par la religion*). Religię definiowałbym jako tę postawę, którą człowiek przyjmuje po zerwaniu ze światem, zerwaniu pozytywnym, będącym zwróceniem się ku czemuś pozytywnemu, co „światem” nie jest. (Akt zerwania ze światem i odwrócenia się całym frontem ku czemuś innemu, ale koniecznie ku jakiejś treści pozytywnej). Tym czymś jest tu własne wnętrze: to wystarcza, jeśli to wnętrze jest przyjęte przeze mnie jako teren, na którym ma się realizować wartość i świętość.

Że jesteśmy na antypodach etymologicznego znaczenia „religii”, nie przeczę¹⁶⁶.

Należy podkreślić, że w powyższej charakterystyce religii istotne są wątki ascetyczne, konotowane przez odwrócenie się od „świata” oraz, wymagające pewnej ascezy, podtrzymywanie ukierunkowania na rzeczywistość metempiryczną¹⁶⁷. Elzenbergowska mistyka filozoficzna stanowi kontynuację wcześniejszych wątków ascetycznych w jego filozofii, ponieważ toruński filozof nie tylko nie przekreślił swojej wcześniejszej koncepcji kultury i jej kształtowania przez ascezę (uznał jednak, że realizowanie wartości w kulturze nie może przynieść zbawienia, dlatego miejsce kultury zajęła religia), lecz ponadto owa paramistyka sama zawiera wiele doniosłych wątków związanych z ascezą.

Religia stanowi sferę realizacji wartości, w ramach której wartość jest realizowana wyłącznie we własnej duszy. W *Punktach wyjścia filozofii praktycznej*, gdzie postawiono problem wkorzenienia oraz wskazano religijny charakter owego problemu, Elzenberg rozważał możliwe „zasady”, do których człowiek może powrócić i utożsamić się z nimi przez wkorzenienie. „Owym *principe* może być np. społeczeństwo, materia (?), natura albo Bóg”¹⁶⁸ oraz świat wartości. Każda z tych dróg, wedle filozofa, zawodzi. Rozwiązaniem religijnego problemu przełamania samotności jest przyjęcie jej i odnalezienie w sobie, czy też raczej wykrzesanie z siebie, (poczucia) pełni istnienia.

¹⁶⁴ H. Elzenberg, *O Nowe Średniowiecze...*, s. 237.

¹⁶⁵ J. A. Kłoczowski OP, *Profesor Henryk Elzenberg...*, s. 11.

¹⁶⁶ H. Elzenberg, *Motywacja etyczna...*, s. 366.

¹⁶⁷ Podkreślić należy, że religijne odwrócenie się od świata nie stanowi aktu wyrzeczenia. Zob. idem, *Ewentualny odczyt o kulturze*, „Etyka”, t. 25, 1990, s. 48.

¹⁶⁸ Idem, *Punkty wyjścia filozofii praktycznej...*, s. 21.

Religia nie jest ani poznaniem¹⁶⁹, ani etyką¹⁷⁰, ani przeżyciem poetyckim¹⁷¹, ani systemem twierdzeń, ani zjawiskiem społecznym – tzw. religie historyczne są, zdaniem Elzenberga, w większym stopniu kulturami sakralnymi niż religiami w myśl jego definicji. Religią nie jest przyjmowanie określonej postawy wobec bóstwa, ponieważ „religijny stosunek do życia może trwać dalej po usunięciu nie tylko z intelektu, ale z uczucia i wyobraźni, myśli o bóstwie”¹⁷². Religia jest postawą życiową konstytuowaną przez trzy elementy: 1) przekonanie o zasadniczej irracjonalności rzeczywistości i jej zupełnej nieprzenikalności dla poznania dyskursywnego; 2) odwrócenie się od świata danych spostrzeżeńowych (zmysłowych i introspekcyjnych) i od świata praktyki życiowo-społecznej, czyli empirii, ku sferze pozaempirycznej; 3) miłość skierowana do owej sfery¹⁷³. Według Elzenberga buddyzm wyraźnie spełnia pierwszy i drugi warunek, a chrześcijaństwo – trzeci.

Konstytutywny i krytyczny moment w religii stanowi akt odwrócenia się od świata. „Im pełniej żywa, im bardziej skoncentrowana świadomość, tym mniej potrzebuje tej całej zabawy w świat, i tym bardziej ogranicza się do życia własną swą treścią”¹⁷⁴. Ów akt ma charakter poniekąd ascetyczny i z tego powodu wyraża konstytutywną zdolność istoty ludzkiej. Treść religijnego odwrócenia się od świata nie może być czysto negatywna, albowiem religia jest zwrotem ku czemuś pozytywnemu¹⁷⁵. „Nie ma religii, która by była pesymistyczna w swoim ostatnim słowie o świecie, w samym *amen*. Są tylko religie pesymistyczne w stosunku do empirii, przeciwstawiające ją, jako złą, temu, co stanowi czysty rdzeń świata”¹⁷⁶. To, od czego odwraca się *homo religiosus*, nie musi być bezwzględnie złe: jest „złe” o tyle, o ile jest istotnie niższe od tego, ku czemu zwraca się podmiot religii.

To, ku czemu kierujemy się w religii czystej¹⁷⁷, ma charakter mistyczny. Przedmiot „poznania” mistycznego jest rzeczywistością najgłębszą i absolutną, sytuującą się poza i ponad światem zjawisk i rzeczy oraz całokształtem konstrukcji naukowych, praktycznych, językowych i społecznych. „Rzeczywistość »bytowa« natomiast, jako wspólny niejako materiał z którego utkany jest subiektywny świat mój i świat X-a, jest jednocześnie intersubiektywna i nie skonstruowana, ale okupuje to swoją bezwzględną nieokreślonością

¹⁶⁹ Zob. idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 284 (21 XII 1941 r.).

¹⁷⁰ Zob. *ibidem*, s. 141 (17 XI 1919 r.), s. 187-188 (1 II 1931 r.), s. 206-208 (11 XI 1931 r.).

¹⁷¹ Zob. *ibidem*, s. 215 (12 IX 1932 r.).

¹⁷² *Ibidem*, s. 187 (1 II 1931 r.).

¹⁷³ *Ibidem*, s. 372-374 (5 V 1952 r.).

¹⁷⁴ *Ibidem*, s. 364 (29 III 1951 r.).

¹⁷⁵ Elzenberg pisał, że religijny charakter ma buddyjskie zwrócenie się do „nicości”. Nie przeczy to twierdzeniu, że to, ku czemu człowiek zwraca się na gruncie religii, ma charakter pozytywny. Przedmiot dążenia religijnego nie może stanowić „nic absolutne” (*ibidem*, s. 373 (5 V 1952 r.)). Jak wyjaśnia Jan Andrzej Kłoczowski OP: „Elzenberg mówi o t r e ś c i pozytywnej, a nie o pozytywnie istniejącej r z e c z y w i s t o ś c i” – J. A. Kłoczowski OP, *Profesor Henryk Elzenberg...*, s. 16.

¹⁷⁶ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 216 (12 IX 1932 r.).

¹⁷⁷ Przeciwnieństwem religii czystej jest religia zinstytucjonalizowana. Według Elzenberga mistyka nie musi wyrastać z określonej religii historycznej.

i tym, że nic absolutnie nie da się o niej powiedzieć¹⁷⁸. Rzeczywistość mistyczna to sfera Nieokreślonego. Nieokreślone jest rzeczywistością prawdziwą i istotną, względem której świat zjawisk i rzeczy jest światem pozorów. W jeszcze większym stopniu światem pozorów jest świat konstrukcji społeczno-praktycznych oraz świat konstrukcji naukowych. Nieokreślone stanowi niepredykabilny absolut: „dla Nieokreślonego nie ma symboli, są tylko »ideogramy«. (Bo: byśmy mogli utworzyć »symbol« jakiejś rzeczy [...] musi ta rzecz mieć treść częściowo nie określoną, częściowo jednak też określoną¹⁷⁹). Nieokreślone przekracza kategorię bytu i niebytu, jedności i wielości, substancji i zjawiska. Nazywanie Nieokreślonego „Bogiem” jest, według Elzenberga, antropomorfizacją. Niemniej do Nieokreślonego stosują się dwa określenia. Po pierwsze, tylko o Nieokreślonym można powiedzieć, że jest rzeczywistością *par excellence*. Mimo transcendowania kategorii bytu i niebytu, Nieokreślone nie jest bezwzględnie niczym, ponieważ jest dane w przeżyciach mistycznych¹⁸⁰. Nieokreślone jest nie tyle „bytem”, co „nadbytem”. Po drugie, o Nieokreślonym mówi się paradoksalnie, że jest dodatnio wartościowe. Nieokreślone nie posiada zalet, za które mogłoby być kochane, a jednak jest wartościowe. „Gdyby »Nieokreślone« nie było oceniane jako wartościowe, nie budziło uczuć czci i uwielbienia, »szczęścia« by nie było. Doskonałe szczęście jest odbiciem w uczuciu tego przeświadczenia, że świat w swojej treści ostatecznej i najbardziej rzeczywistej jest wartościowy, i to w stopniu jakimś niezmiennym¹⁸¹. Nie ma zaś doskonałego szczęścia poza szczęściem mistycznym.

6.3.2.2. Różnice między kulturą a religią

Początkowo Elzenberg rozumiał kulturę szeroko, a jeden z jej działów stanowiła religia. W związku z tym, że później filozof zawęził pojęcie kultury, zaczął odróżniać ją od religii¹⁸². Wartości realizowane w kulturze są uznawane przez jakąś wspólnotę lub pretendują do bycia uznanymi, przez co w istocie wartości kulturalnych zawarty jest moment odniesienia do innych ludzi jako do podmiotów oceniających. W religii natomiast wartość jest przez człowieka realizowana tylko w sobie samym. Nie można realizować wartości kulturalnych i tworzyć kultury bez udziału innych ludzi. Mistyka z kolei to „rewolucyjność

¹⁷⁸ Idem, *O „poznaniu” mistycznym*, [w:] J. Gowin, H. Woźniakowski (red.), *Henryk Elzenberg i mistyka...*, s. 34.

¹⁷⁹ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 396 (18 VIII 1953 r.).

¹⁸⁰ Idem, *„Nieokreślone”*, [w:] J. Gowin, H. Woźniakowski (red.), *Henryk Elzenberg i mistyka...*, s. 47.

¹⁸¹ Idem, *Szczęście i wartość*, [w:] idem, *Pisma etyczne...*, s. 242.

¹⁸² Warto zwrócić uwagę, że nawet między kulturą wąsko rozumianą a religią występują pewne podobieństwa. Kultura ma immanentnie twórczy charakter, a „stan mistyczny jest także stanem aktywnym. Jest to także rodzaj twórczości, ale »przez odejmowanie«, jak u Michała Anioła” – idem, *Do „Religii i mistyki”*, [w:] J. Gowin, H. Woźniakowski (red.), *Henryk Elzenberg i mistyka...*, s. 59. Mistyka sama jest twórczością, a stany mistyczne są pokrewne stanom twórczym pod względem towarzyszącej im radości i upojenia, choć stan mistyczny nie ziszcza się w powstaniu jakiegoś dzieła.

odspołecznioma¹⁸³, która posiada czysto samotniczy charakter. Nie ma kultury bez dyskusji o wartościach i bez uzasadniania ocen, z kolei mistyka jest pozbawiona dyskursywnego charakteru. Mistyka „nie jest docieraniem do faktów, ale przebudową podstaw umysłu i – w związku z tym, przebudową naszego widzenia rzeczywistości, zależnego wszak od formy umysłu”¹⁸⁴.

Motywację etyczną w kulturze stanowi uznanie, a w religii – szczęście. Nie polega ono na posiadaniu czegoś, lecz jest to szczęście istnienia, szczęście, które daje realizacja wartości we własnym wnętrzu i które jest bezpośrednio odczuwane: „harmonia, poczucie pełni, pełnia własnej rzeczywistości (*self-realisation*) itp. I m o t y w wyrażnie eudajmonistyczny [...]: nadzieja tego szczęścia, tej p e ł n i szczęścia: lub przynajmniej – w skromniejszym ujęciu – spokoju wewnętrznego, ciszy, ukojenia [...]. (Inne odmiany: stany mistyczne, ekstaza, nirwana, stany przednirwaniane itd.)”¹⁸⁵.

Aby wartość mogła pretendować do powszechnego uznania, musi posiadać blask, żeby odpowiednio prezentować się innym członkom kultury. W religii natomiast:

Nie ma tu już ani blasku, ani parady, ani myśli o tym, „jak to może wyglądać na zewnątrz”. Jest raczej c i e p ł o: wartość promieniuje ciepłem w głąb świadomości, ciepłem szczęścia. Dusza się nią żywi, *sie ze h r t davon*. To właśnie: nie k o n t e m p l u j e się już wartości (nie przeżywa jej przez kontemplowanie), ani się nie daje do kontemplowania innym; ale się ją jakoś bezpośrednio „konsumuje” we własnym wnętrzu; przetwarza na szczęście.

W tym sensie religia przeciwstawia się kulturze. Jest to sfera, w której jednostka obcuje z wartością tylko we własnym wnętrzu; i z wartością realizowaną w jednym tylko materiale: własnej duszy. Wartość ta jest *ex definitione* dostępna bezpośrednio tylko dla introspekcji: świat może ją z g a d y w a ć ze słów i czynów, ale dostępu do niej nie ma. Religia jest – w przeciwieństwie do „parady” kultury – „insubstancją” wartości¹⁸⁶.

Wedle Elzenberga w mistyce jest jakieś quasi-poznanie, ale nie jest ono poznaniem przez sądy. Filozof wskazał na dwie rzeczy pokrewne „poznaniu”, które, w odróżnieniu od wiedzy wyrażalnej w sądach, mają

[...] charakter bardziej „ontyczny” [...] Byłyby to: 1/ poznanie (czy quasi-poznanie) bez sądów „przez obcowanie”; 2/ coś, co jest rodzajem (niekoniecznej!) nadbudowy¹⁸⁷ nad poznaniem, a co nazwałbym „asymilacją” („przyswojeniem” sobie czegoś jako pokarmu, „włączeniem w substancję podmiotu”) lub bardziej uczenie „intuscepcją” czy „intussuscepcją”¹⁸⁸.

¹⁸³ Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 357 (6 XII 1948 r.).

¹⁸⁴ Idem, *O „poznaniu” mistycznym...*, s. 40.

¹⁸⁵ Idem, *Motywacja etyczna...*, s. 365.

¹⁸⁶ *Ibidem*, s. 365-366.

¹⁸⁷ W tym miejscu w tekście znajduje się przypis o treści: „pokarmu”.

¹⁸⁸ Idem, *O „poznaniu” mistycznym...*, s. 30.

„Poznanie” intuscepcyjne nie jest dyskursywne, ponieważ nie ma intuscepcji bez intuicji. Poznanie przez intuscepcję nie wyraża się w sądach, a jego treść nie może być uprzedmiotowiona. Owa treść jest „wchłaniana” przez podmiot jak pokarm¹⁸⁹. W intuscepcji treść, z którą obcuje podmiot, zostaje „poznana” o tyle, o ile zaczyna stanowić część treści osobowości samego podmiotu, o ile podmiot żyje ową treścią i jest z niej „zbudowany”. Poznanie jako element kultury wzbogaca ducha poznającego, lecz nie posiada charakteru ontycznego, nie zwiększa (bezpośrednio) poczucia rzeczywistości i pełni ontycznej. „Poznanie” mistyczne ma charakter bardziej bezpośredni niż uprzedmiotawiające poznanie w obrębie kultury lub nauki.

Kultura i religia stanowią odrębne sposoby realizowania wartości. Tworzenie kultury na gruncie Elzenbergowskiego kulturalizmu stanowi obowiązek, czego nie da się orzec wobec religii. Kultura nie dąży do tych samych celów co religia. „Religia nie jest od tego, żeby dostarczała bodźców kulturze, a jeśli ich dostarcza, nie w tym jej wartość”¹⁹⁰. Elzenberg pod koniec życia pisał, że do pewnego stopnia przeciwstawiał „kulturę religii; wartości kulturalne, jako związane ze zbiorowością, trochę mi zbłądły wobec tamtych czysto indywidualnych, samotnych, a »wartość« w ogóle wobec »zbawienia«. Jednak, jeżeli ma być kultura [...], to może ona mieć tylko [...] uroczystą powagę religii. Innej kultury znać nie chcę”¹⁹¹.

¹⁸⁹ Elzenbergowskie rozumienie pokarmu w kontekście mistyki jest podobne do definicji pokarmu, sformułowanej przez Giulia Ceasara Vaniniego: *alimentum est substantia transmutabilis in substantia corporis*, czyli: „pokarm jest to substancja przekształcalna w substancję ciała”. Zob. A. Płoszczyńiec, *Analiza pojęcia pokarmu duchowego*, [w:] W. Żarski przy współpracy T. Piaseckiego (red.), *Kuchnia i stół w komunikacji społecznej: tekst, dyskurs, kultura*, Wrocław 2016, s. 384-385.

¹⁹⁰ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 416 (26 II 1955 r.).

¹⁹¹ *Ibidem*, s. 434 (14 I 1957 r.).

Zakończenie

7.1. Podsumowanie

Koncepcja ascezy stanowi istotny element antropologii filozoficznej Elzenberga oraz całej jego filozofii. Analiza pism autora *Prób kontaktu* przez pryzmat koncepcji ascezy pozwala sformułować pewną całościową interpretację filozofii Elzenberga. Przede wszystkim pozwala zanalizować fundamentalne relacje zachodzące między filozofią człowieka a filozofią wartości. Tytuł jednej z najbardziej znanych książek Elzenberga – *Wartość i człowiek* – wyraża jego główne zainteresowania. Asceza stanowi płaszczyznę, na której można łącznie rozważać człowieka i wartości, a przede wszystkim: możliwość obcowania człowieka z wartościami, ich poznawanie i świadomą realizację.

Jednym ze źródeł inspiracji Elzenbergowskiej refleksji nad ascezą był buddyzm i sformułowane w nim słynne „cztery szlachetne prawdy”: o cierpieniu, o przyczynie cierpienia, o ustaniu cierpienia oraz o drodze prowadzącej do ustania cierpienia. Tradycja buddyjska przyrównywała cztery szlachetne prawdy „do schematu postępowania medycznego: diagnoza, przyczyna choroby, stan zdrowia, środki zaradcze”¹. Wydaje się, że Elzenbergowską koncepcję przezwyciężania pesymizmu przez ascezę można ująć w schemat, którego budowa jest analogiczna do schematu czterech szlachetnych prawd (abstrahując od ważnych różnic dzielących etykę Elzenberga od buddyzmu²). Analogon pierwszej szlachetnej prawdy buddyzmu stanowi konstatacja pesymizmu antropologicznego: człowiek jako taki jest zły. Drugiej szlachetnej prawdzie odpowiada rozpoznanie źródła zła w naturze ludzkiej. Źródło zła stanowi biocentrycznie zorientowany kierunek woli, dominacja sfery biologicznej w człowieku i jej przewaga nad sferą duchową oraz jednostronne zainteresowanie wartościami w znaczeniu utylitarnym. Przekonanie Elzenberga, iż pesymizm można przezwyciężać, stanowi analogon trzeciej szlachetnej prawdy. Człowiek jest z natury zły, lecz nie musi zupełnie ulegać skłonnościom własnej natury, ponieważ dysponuje pewną wolnością i może przezwyciężać naturę ludzką w sobie. Z kolei czwartej szlachetnej prawdzie odpowiada twierdzenie, że przezwyciężanie pesymizmu ma charakter etyczny, a najważniejszy element przezwyciężania pesymizmu stanowi asceza.

¹ K. Jakubczak, *Cztery szlachetne prawdy*, [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2: C-D, Lublin 2001, s. 387.

² Różnice polegają między innymi na tym, że zdaniem Elzenberga, etyka buddyjska ma charakter eudajmonistyczny oraz na tym, że zbawienie (*scil.* etyczne), w ujęciu autora *Wartości i człowieka*, stanowi ideał.

Autor *Kłopotu z istnieniem* był filozofem pesymistycznym. Ten fakt o zasadniczym znaczeniu pozwala uchwycić konstytutywną rolę ascetyzmu w Elzenbergowskiej filozofii w ogólności, a zwłaszcza w jego antropologii filozoficznej. Wśród rozmaitych odmian pesymizmu, centralną rolę odgrywa pesymizm antropologiczny, a każda pozostała odmiana pesymizmu opiera się na pesymizmie względem natury ludzkiej.

Fundamentem aksjologii autora *Kłopotu z istnieniem* jest rozróżnienie perfekcyjnego i utylitarnego pojęcia wartości. Do wartości perfekcyjnych odnosi się duchowy wymiar natury ludzkiej, a do wartości w znaczeniu utylitarnym – wymiar biologiczny. Sfera duchowa posiada przedmiotową perspektywę świata, w której możliwe jest wartościowanie przedmiotów z uwagi na cechy autonomicznie im przysługujące oraz realizowanie czynów powiniennych właśnie dlatego, że są powinne. Z kolei sfera biologiczna wyraża perspektywę podmiotową, w ramach której przedmioty są oceniane ze względu na ich stosunek do podmiotu. Rysy tragizmu Elzenbergowskiej filozofii w znacznej mierze czerpią swój charakter właśnie stąd, że sfera wyższa, duchowa, jest słaba, a to, co niskie, biocentryczne, ma w człowieku ogromną siłę. Przez biocentryzm człowiek zapoznaje rzeczywistą wartość świata przez relatywizowanie wszelkich wartości do potrzeb i pragnień oraz przez niedostrzeganie sfery wartości *par excellence*. Człowiek jest z natury zły, ponieważ wrodzone, ogólnoludzkie skłonności w jednostronny sposób kierują jego zainteresowanie ku wartościom względnym, w znaczeniu utylitarnym, przez co człowiek nie aspiruje do roli sługi świata wartości.

„Świat w złym leży”, ale nie trzeba żyć według świata. Można się go wyrzec i przezwyciężać w sobie skłonności właściwe „temu światu”. Elzenbergowski pesymizm antropologiczny nie jest absolutny. Człowiek ma złą wolę, ale jego wola nie jest niezmienna. Przyrodzony kierunek woli, zdominowany przez czynniki biocentryczne, można odwrócić. Tym, co pozwala na przezwyciężenie natury ludzkiej, jest właśnie asceza.

Przezwyciężać naturę ludzką należy przede wszystkim przez ograniczenie pierwotnych, biocentrycznych inklinacji właściwych człowiekowi jako takiemu. Człowiek jest istotą duchowo-biologiczną, która powinna przezwyciężać biologiczną stronę swojej natury w imię duchowej. W ten sposób człowiek nie tylko staje się wartościowszy, ale przede wszystkim staje się człowiekiem w stopniu wyższym, ponieważ nabywa człowieczeństwo. Przezwyciężanie pesymizmu odbywa się przez realizację etyki perfekcjonistycznej, w której najważniejszą rolę odgrywa asceza.

Pojęcie ascezy u Elzenberga podlegało zmianom. Początkowo asceza była rozumiana jako praktykowanie wyrzeczeń. Wyrzeczenie natomiast było rozumiane jako przezwyciężenie żądy: wyzbycie się pożądania lub posiadania rzeczy pożądanej lub do niej dążenia. W świetle późniejszych tekstów znaczenia pojęć ascezy i wyrzeczenia zostały zrewidowane. Wyrzeczenie odgrywa ważną rolę w przezwyciężaniu pesymizmu, ale tylko częściowo, ponieważ nie każde wyrzeczenie jest spełniane w imię wartości perfekcyjnych, a więc nie każde wyrzeczenie może stanowić element przezwyciężania pesymizmu. Ponadto niektóre ogólnoludzkie skłonności przezwyciężane ascetycznie są niezwiązane

z żądzą (np. popęd agresji), a wyrzeczenie zawsze dotyczy żądz. Zgodnie z rękopisami *O ascetycznym podłożu wszelkiej kultury*, asceza jest systematyczną, celową praktyką samoprzezwyciężenia, która 1) polega na zwalczaniu skłonności ogólnoludzkich, 2) ma wyższy stopień trudności, 3) nie może być motywowana chęcią dostosowania się do zbiorowości, 4) ma cele autopedagogiczne. Asceza jest wpisana w kontekst przezwycięzania pesymizmu, gdyż szczyt ascezy stanowi zmiana kierunku woli.

Przedstawiony w rozprawie fenomenologiczny opis struktury ascezy pozwolił na pogłębiony wgląd w koncepcję ascezy autora *Kłopotu z istnieniem*. Wyróżnienie poszczególnych elementów jej ogólnej struktury oraz rozważenie na ich tle Elzenbergowskiego ujęcia ascezy pozwoliło zsyntetyzować rozproszone uwagi filozofa na ten temat oraz unaocniło, na które aspekty ascezy polski aksjolog kładł większy nacisk: na jej rację, wartość, preferencyjny charakter, motywy, formę oraz podmiot i przedmiot. Analiza antropologicznych warunków możliwości ascezy unaocniła, że Elzenbergowska koncepcja ascezy wiąże ze sobą wiele poszczególnych wątków antropologicznych (jak kwestia plastyczności natury ludzkiej i dualizmu biocentryczno-duchowego) oraz stanowi punkt styczny wielu zagadnień z zakresu aksjologii i filozofii człowieka, np. kwestii poznawalności wartości lub kwestii kompetentnych ocen.

Bez ascezy nie byłoby wolności. W filozofii Elzenberga wolność wartościowania stanowi podbudowę jego aksjologii. Ascetyczne zawieszenie popędów, które mogą naruszyć prawidłową, poznawczą determinację sądu, jest zarówno warunkiem wolności pozytywnej, jak również praktyką, w której wolność dobitnie się wyraża.

Asceza stanowi niezbędne podłoże, na którym może powstać wszelka kultura. Nie ma kultury bez samowiedzy kulturalnej, konstytuowanej przez poznanie rzeczywistej wartości osiągnięć kulturalnych oraz zbiór kompetentnych sądów o wartości. Kultura nie może trwać bez wspólnego uznania pewnych wartości, owo uznanie zaś nie może się ziścić bez określonej wiedzy aksjologicznej, dzielonej przez członków danej kultury. Warunkiem wydawania kompetentnych sądów o wartości jest przezwyciężenie w sobie czynników ubocznie determinujących ocenę w samym akcie formułowania sądu o wartości oraz praktykowanie ascezy przed aktem sformułowania sądu. Owe czynniki są związane z ogólnoludzkimi skłonnościami, a asceza stanowi praktykę przezwycięzania ich w sobie.

Na gruncie Elzenbergowskiego kulturalizmu powołaniem człowieka jest tworzenie kultury. Rola ascezy jest nie do przecenienia, ponieważ bez ascezy nie może istnieć żadna kultura. Praktykowanie ascezy jest warunkiem wszelkiej kultury. Ponadto asceza jest również częścią kultury w takim stopniu, w jakim przysługuje jej wartość autonomiczna.

Elzenbergowska filozofia kultury jest ściśle związana z jego antropologią filozoficzną. Człowiek bowiem, w ujęciu Elzenberga, jest samoprzezwyciężającym się twórcą kultury, a kultura jest specyficznym dziełem istoty ascetycznej. Człowiek w kulturze staje się w pełni człowiekiem, ponieważ rozwija i potęguje w sobie pierwiastek duchowy, realizuje swoją istotę oraz nabywa człowieczeństwo przez realizowanie wartości kulturalnych. Z kolei człowieczeństwo ma u Elzenberga dwojakie znaczenie, szersze i węższe: 1) jako

niestopniowalna i wspólna wszystkim ludziom zdolność świadomego realizowania wartości; 2) stopniowalna cecha przysługująca niektórym ludziom, mianowicie tym, którzy świadomie realizują wartości. Najważniejszy sposób rozumienia człowieczeństwa przez Elzenberga stanowi pojęcie człowieczeństwa *sensu stricto*. Pozwala ono mówić o paideutycznym charakterze Elzenbergowskiej koncepcji kultury, ponieważ człowiek jest w pełni człowiekiem, jeżeli jest ukształtowany w kulturze i przez kulturę, według uniwersalnej i obiektywnie obowiązującej hierarchii wartości. Człowieczeństwo człowieka zależy od przewyższania własnej natury. Człowiek jest człowiekiem *par excellence* o tyle, o ile przewyższa w sobie ludzką naturę.

Ascetyczne wątki w filozofii Elzenberga podlegały ewolucji, ale warto zauważyć, że Elzenbergowska koncepcja ascetycznego ucłowieczania człowieka przez kulturę i w kulturze posiada pewne rysy i wytwarza napięcia, z których sam filozof zdawał sobie sprawę. Owe napięcia w dobitny sposób wyrażała jego koncepcja religii. To właśnie pełnia ontyczna, jej rola i potrzeba stanowiły główny motyw pewnych wahań Elzenberga względem ascezyzmu – filozof wyraził je między innymi w *Kłopotcie z istnieniem* pod datą 10 VII 1961 r.:

Tu wypadaloby może również omówić pewną s p r z e c z n o ść dwóch moich dążeń. Jedno: chcę jak najrealniej, jakoś mocno i substancjalnie, „być” – co trochę może znaczyć: być bardziej rzeczywistym niż to, co mi dane, głównie jednak: mieć jak najbardziej intensywną swego bycia ś w i a d o m o ść. Drugie: wyzbyć się wszelkich raniących i męczących duszę pragnień i obaw. Ale wśród tych nie pożądaných pragnień jedno z miejsc naczelných zajmuje: „chcę żyć jeszcze, nie chcę odchodzić”. [...] Otóż wydaje się rzeczą jasną, że im mocniej, im intensywniej, im masywniej „jestem”, tym bardziej jestem „rzeczywisty”, tym bardziej wiąże się z życiem i to łagodne przejście w śmierć sobie utrudniam. Zabezpieczenie go sobie w głównej chyba mierze na tym polega, by starać się już za życia jak najmniej „być”: wyzbyć się jaźni, zaprzeczyć jej i w czuciu codziennym realizować to zaprzeczenie. [...] Egzystencjaliści *contra* Gautama: sytuacja trochę niespodziewana. I faktycznie niezbyt wiem, co z nią począć: czy w końcu trzeba będzie optować, czy któremuś założeniu zaprzeczyć, czy jedno z drugim się starać jakoś spleść, połączyć, zszyntetyzować? To jest jeszcze partia do rozegrania: nie ma końca tym rozgrywkom o siebie³.

Należy zwrócić uwagę, że zwrot Elzenberga ku mistyce miał przesłankę w przypisywaniu szczególnego znaczenia pełni ontycznej. „Mistyczna eliminacja rzeczywistości rzeczy. [...] Motywy zaś, to że świat rzeczy, to świat bolesny, świat, który krępuje i rani; chciałbym go móc myślowo rozwalić, b y m ó c ż y ć”⁴. Mistyka pozwala odpocząć od znoju życia codziennego⁵. Zarówno asceza w kontekście kulturalnym, jak i mistyka przeciwstawiają się biocentryzmowi.

³ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 460-461 (10 VII 1961 r.), *Pisma* t. 2.

⁴ Idem, O „poznaniu” mistycznym, [w:] J. Gowin, H. Woźniakowski (red.), *Henryk Elzenberg i mistyka*, Kraków 1990, s. 32, *Znak-Idee* 3, Roz. A. P.

⁵ Zob. idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 260 (19 IX 1937 r.).

Religia staje się niemoralna, gdy ma służyć zaspokojeniu ludzkich potrzeb autocentrycznych [...]. Religia nie jest od pocieszania naszych zawiedzionych przez brzydki zły świat egoizmów [...]. Religia ma życiu dawać pełnię, głębię, polot, bogactwo – także chyba pewną s u r o w o ś ć, w y n o s i ć j e p o n a d s i e b i e i przepajać blaskiem mistycznym, a nie wmawiać stworzonkom, że w gruncie rzeczy wszystko ślicznie jest urządzone z uwzględnieniem ich interesów i pragnień⁶.

Nawet jeśli Elzenberg nie pisze *explicite* lub *stricte* o ascezie, to jednak w jego tekstach ciągle obecny był motyw wznoszenia się ponad poziom biologiczny. Filozof stale podtrzymywał tezę, że człowiek powinien odwracać się od „tego świata”. Zmieniało się natomiast jego przekonanie, czy ważniejsze jest tworzenie nowego świata (kultury) przeciw „temu światu”, czy też należy odwracać się od tego świata ku czemuś, co jest pozaświatowe (mistyczne). I jedno, i drugie jest powiązane z samoprzewycięzeniem człowieka, co pozwala traktować „przełom mistyczny” nie jako negację ascetycznych wątków w filozofii człowieka, lecz jako ich kontynuację w odmiennej postaci. Kultura i mistyka opowiadają się za tym, co duchowe, i są w opozycji do tego, co ma charakter czysto przyrodniczy: „mistyka to co prawda niewątpliwie »duch« przeciw naturze, ale to także »byt«, »pełnia«, przeciw ontycznemu niedosytowi. I tu znalazł się ów punkt styczny, dzięki któremu w końcu się przecież jakoś zainteresowałem nie bardzo mi odpowiadającą skądinąd filozofią egzystencjalną”⁷. Ascetyczne samoprzewycięzenie było wątkiem stale obecnym w filozofii Elzenberga, zarówno przed przełomem mistycznym, jak i po nim. Perfekcjonistyczny postulat Elzenberga, aby „mniej troszczyć się o to, jak nam będzie, a więcej o to, czym będziemy”, i wynikający z niego wymóg przewycięzania siebie samego równie dobrze odpowiada kulturalistycznemu etapowi jego filozofii, jak i etapowi paramistycznemu, w którym to, czym będziemy, zależało od treści, z których poprzez intuscepcję zbudujemy swoją osobowość.

7.2. Perspektywa dalszych badań

Niniejsza rozprawa porusza wiele zagadnień, przez co może stanowić punkt wyjścia dalszych dociekań o charakterze filozoficznym lub badań z zakresu historii filozofii.

Elzenbergowska antropologia wartości jest działem aksjologii formalnej, w którym rozważane są związki zachodzące między wartością a świadomością ludzką (*resp.* człowiekiem jako istotą świadomą). Antropologia wartości przyjmuje określone założenia dotyczące człowieka i jego natury, co pozwala postawić kwestię *stricte* antropologiczno-filozoficznych treści zakładanych w antropologii wartości. Niniejsza rozprawa, poprzez opracowanie Elzenbergowskiej koncepcji ascezy, może stanowić podstawę do systematycznego opracowania kwestii wyznaczania obowiązków i kierowania się nimi oraz

⁶ *Ibidem*, s. 377 (2 XII 1952 r.). Roz. A. P.

⁷ *Ibidem*, s. 452 (15 VIII 1960 r.).

przeżywania wartości, z uwzględnieniem ich antropologiczno-filozoficznych podstaw o charakterze ascetycznym. Rozważenie kwestii tragizmu i tragiczności w kontekście przyrodzonej zdolności człowieka do przezwyciężania samego siebie również byłoby badawczo doniosłe.

Perspektywę dalszych badań stanowią ogólnofilozoficzne zagadnienia ascezy takie, jak: jej istota, klasyfikacja, stosunek przezwyciężania jako takiego do ascezy, wartość ascezy oraz jej związki kulturą i naturą ludzką. Rekonstrukcja Elzenbergowskiej koncepcji ascezy oraz jej fenomenologiczny opis mogą stanowić punkt wyjścia dalszych dociekań systematycznych na temat ascezy z zakresu antropologii filozoficznej, etyki, filozofii kultury lub filozofii religii.

Niniejsza rozprawa może stanowić punkt wyjścia pogłębionej analizy podobieństw i różnic między Elzenbergowskim obrazem człowieka a obrazem u myślicieli typu: Scheler, Nicolai Hartmann czy Gehlen. Taka analiza byłaby poznawczo ważka, ponieważ mogłaby rzucić światło na kwestię recepcji niemieckiej tradycji filozoficznej w Polsce oraz mogłaby unaocznić szerszy kontekst współwystępowania względnie niezależnych od siebie, lecz pod ważnymi względami podobnych koncepcji antropologiczno-filozoficznych.

Analiza paideutycznych wątków w myśli Elzenberga otwiera perspektywę na dalsze badania, które można poprowadzić w różnych kierunkach. Po pierwsze, można szczegółowo i systematycznie przeanalizować recepcję kultury antycznej w myśli autora *Prób kontaktu*, traktując jego ascetyzm jako jeden z punktów odniesienia. Po drugie, w rozprawie wskazano uderzające podobieństwa między Elzenbergiem a Jaegerem w kwestii rozumienia kultury, co jest godne dalszego zbadania, np. pod kątem szukania kontekstu współwystępowania u różnych autorów perfekcjonistycznego ujęcia kultury. Po trzecie, badawczo płodne byłoby przedstawienie Elzenbergowskiej refleksji pedagogicznej na tle współczesnej filozofii wychowania (lub polskiej filozofii wychowania), co byłoby interesujące, tym bardziej że Elzenberg w powszechnej świadomości badaczy nie występuje jako filozof wychowania, lecz jako aksjolog lub filozof kultury⁸. Całościowe opracowanie Elzenbergowskiej myśli pedagogicznej również posiadałoby poznawczą doniosłość.

Przedstawiona w niniejszej rozprawie rekonstrukcja roli uczuć w twórczości kulturalnej może stanowić prolegomena do dalszych, systematycznych studiów nad ogólnym zagadnieniem roli uczuć w filozofii Elzenberga. Ponadto Elzenbergowska koncepcja uczuć i ich związku z wartościami może posłużyć za punkt odniesienia dla filozoficznych, kulturoznawczych lub socjologicznych badań nad światem przeżywanym (*Lebenswelt*) i konstytuowaniu go przez wartości⁹. Interesujące byłoby zestawienie Elzenbergowskiej teorii poznania i przeżywania wartości z nurtem fenomenologicznym.

⁸ W sprawie pedagogicznych wątków w filozofii Elzenberga zob. J. Zubelewicz, *Filozofia wychowania. Aksjocentryzm i pajdocentryzm*, Warszawa 2002, s. 8-9, 15, 20, 22-23, 26-27, 29, 31, 34-35, 43, 59-62, 71, 76-77.

⁹ Badania takie prowadzone są w Pracowni Badań nad Światem Przeżywanym w Instytucie Kulturoznawstwa UWr. Kierownikiem Pracowni jest dr Marcin Stabrowski.

Koncepcja ascezy autora *Kłopotu z istnieniem* zajmuje pewne miejsce w wielowiekowych dziejach ascetyzmu i rozważań nad ascezą. Poznawczo ważki byłby projekt badawczy, które usytuowałyby Elzenberga i jego ascetyzm w kontekście dziejów refleksji nad ascezą. Dotyczy to zwłaszcza refleksji współczesnej, z uwagi na nieobecność

[...] jakichkolwiek ideałów ascetycznych [...], które we wszystkich wcześniejszych epokach, a żadnej przecież nie było obce nadmierne dążenie do luksusu, nigdy nie stanowiły zasadniczo kwestionowanej, przeciwstawnej normy. Rezygnujący z dóbr tego świata cieszył się w każdym razie autorytetem moralnym, podczas gdy dziś natknąłby się na brak zrozumienia¹⁰.

Niniejsza rozprawa może stanowić podstawę porównań Elzenbergowskiej ascetycznej filozofii człowieka z innymi koncepcjami antropologiczno-filozoficznymi, w których zdolność przekształcania siebie samego lub ascetyzm odgrywają dużą rolę. Szczególnie interesujące byłoby zestawienie koncepcji autora *Kłopotu z istnieniem* z Gehlenowską filozofią człowieka, według której dyscyplina pełni funkcję kulturotwórczą oraz stanowi warunek uczestnictwa w sferze elitarnej. Asceza stanowi „kontynuację procesu uczłowieczania”¹¹. Innym punktem odniesienia dla Elzenberga może stanowić koncepcja Petera Sloterdijka, który stawia tezę, że tym, co czyni człowieka człowiekiem, jest ćwiczenie¹², oraz koncepcja José Ortegi y Gasset, wedle którego tylko elity są chętne do ćwiczeń (*askesis*) oraz są zdolne do przewyciężania siebie¹³.

Godne zbadania byłoby porównanie koncepcji autora *Prób kontaktu* z innymi polskimi filozofami pod kątem zagadnień poruszanych w niniejszej problematyce. Antropologię filozoficzną Elzenberga można zestawzić z koncepcjami takich myślicieli, jak: Władysław Stróżewski, Józef Tischner, Andrzej Nowicki czy Roman Ingarden. Autora *Kłopotu z istnieniem* można zestawzić ze Stróżewskim i Tischnerem z uwagi na wspólnie przyjmowane przekonanie o istotnym związku człowieczeństwa ze sferą aksjologiczną. Zarówno Nowicki, jak Elzenberg głosili, że człowiek staje się w pełni człowiekiem przez realizowanie kultury oraz że najwyższym zadaniem człowieka jest tworzenie kultury¹⁴. Jednak najbardziej interesujące wydaje się zestawienie toruńskiego filozofa z Ingardenem, ponieważ autor *Książeczki o człowieku*, podobnie jak Elzenberg, wiązał człowieczeństwo nie tylko z kulturą i sferą wartości, lecz także z samoprzewyciężaniem. Oto fragmenty tekstu *O naturze ludzkiej*, którego treść jest uderzająco zgodna z Elzenbergowskimi refleksjami nad ascezą:

¹⁰ A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 323.

¹¹ *Ibidem*, s. 107. Zob. także: *ibidem*, s. 323.

¹² Zob. P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, Warszawa 2014, s. 16-17.

¹³ Zob. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 2002, s. 68.

¹⁴ Zob. A. Płoszczyńiec, *Sens życia w filozofii Henryka Elzenberga i Andrzeja Nowickiego*, [w:] S. Barć, A. Lorczyk, J. Zieliński (red.), *Rzecz piękna, mądra, dobra i wszystko co takie...*, t. II: *Oikoumene filozofów*, Wrocław 2015, s. 309-321.

Z pewnością egoizm dominuje w większości ludzkich czynów indywidualnych, społecznych czy narodowych. [...] jest też prawdą, że człowiek jest jedynym stworzeniem, które może tworzyć dzieła i sytuacje pod żadnym względem niepożyteczne. A tworzy je tylko dla ich piękna i dla wzbogacenia przez ich istnienie świata specyficznie ludzkiego. [...] Bez bezpośredniego i intuicyjnego obcowania z wartościami, bez radości, jaką mu daje to obcowanie, człowiek jest głęboko nieszczęśliwy. [...] Lecz człowiek nie znajduje tych wartości po prostu w przyrodzie, w świecie materialnym. Musi wytworzyć realne warunki ich zaistnienia i ukazywania się w świecie. Dzięki szczególnej umiejętności przewidywania ich jakości wytwarza na podłożu świata realnego, przez odpowiednie przetworzenie niektórych rzeczy i wywołanie pewnych procesów, nowy świat – świat kultury ludzkiej, w którym wartości się ukazują. Ten nowy świat nie istniałby bez geniuszu i działalności twórczej człowieka i nie mógłby się ukonkretyzować bez wytworzenia jego fizycznej podstawy bytowej, dostosowanej przez człowieka do funkcji ukazywania nowych przedmiotów i ich wartości. [...] Ta nowa rzeczywistość, przynależna do człowieka, tworzy dlań pewnego rodzaju atmosferę konieczną do nadania jego życiu nowego sensu i nowego znaczenia, które w ten sposób przekształca każdy jego czyn i całą jego rolę w świecie, iż gdyby były jego pozbawione, człowiek nie mógłby już zaakceptować własnego istnienia. W obliczu tej nowej rzeczywistości człowiek zapomina do pewnego stopnia o swej prawdziwej pierwotnej naturze, czysto zwierzęcej. [...] Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć¹⁵.

7.3. Człowiek jako istota namiętna i zahamowana. Miejsce Elzenberga w polskiej filozofii człowieka

Polska myśl filozoficzna nie ma równie silnej tradycji antropologicznej jak np. filozofia niemiecka. Nie zmienia to faktu, iż polska filozofia człowieka ma własną specyfikę. Dość wspomnieć, że wielu polskich myślicieli, u których namysł nad człowiekiem odgrywał ważną rolę, nie funkcjonuje w świadomości zbiorowej jako „antropologowie”. Podobnie ma się rzecz z autorem *Wartości i człowieka*, na ogół kojarzonym z aksjologią, filozofią kultury, estetyką, historią filozofii i szeroko rozumianą humanistyką, ale nie jako myśliciel zajmujący się antropologią filozoficzną.

Filozofia człowieka Elzenberga wyróżnia się na tle innych refleksji w polskiej historii rozważań nad człowiekiem. Elzenbergowska refleksja antropologiczna jest niebanalna

¹⁵ R. Ingarden, *O naturze ludzkiej*, [w:] idem, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 22-26. Roz. A. P. Zob. także: idem, *Człowiek i przyroda*, [w:] idem, *Księżeczka o człowieku...*, s. 17-18 oraz idem, *Człowiek i jego rzeczywistość*, [w:] idem, *Księżeczka o człowieku...*, *passim*. Zob. także: A. Płoszczyńiec, *Człowiek jako istota przezwyciężająca siebie samą według Romana Ingardena i Henryka Elzenberga*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4 (116), 2020, s. 571-586.

i porusza wiele problemów. Jego filozofia jest interesującym połączeniem tradycji antycznych i modernistycznych, ścisłość myślenia przeplata się z osobistym tonem refleksji, a precyzja wypowiedzi łączy się z pierwiastkiem artystycznym i intuicyjnym. Filozofia człowieka autora *Kłopotu z istnieniem* pokazuje, że człowiek jest zagadką sam dla siebie, choćby z tego powodu, że bycie w pełni człowiekiem nie jest dane, lecz zadane. Asceza przewycięża naturę ludzką, a zarazem pozwala człowiekowi stać się w pełni tym, czym jest we własnej istocie: bytem świadomie realizującym wartości. Człowieczeństwo konstytuowane jest w wysiłku przekraczania własnych ograniczeń, o człowieczeństwie stanowi stale podejmowany wysiłek zmierzania „ku górze”, przeciw temu, co niskie i czysto zwierzęce.

W ostatniej notatce w *Kłopotcie z istnieniem* Elzenberg scharakteryzował własną filozofię:

[...] najchętniej może bym sobie przypominał Leconte de Lisle'a o „nieruchomym falowaniu”: tu także, tylko w sferze podmiotowej, była ta jakaś wibracja – rozkołysanie naokoło własnego nieosiągalnego centrum, które urzeka i którego człowiek trochę się boi. Z pociągu do tego „ognia centralnego” i lęku przed spalaniem się powstaje wszak ten twór arcyludzki: myśl jednocześnie namiętna i zahamowana¹⁶.

Końcowe słowa znakomicie nadają się do wyrażenia Elzenbergowskiego filozoficznego obrazu człowieka – istoty namiętnej i zahamowanej. Napięcia tkwiące w człowieku między sferą duchową a sferą biologiczną są integralną częścią koncepcji toruńskiego myśliciela.

Elzenbergowska filozofia człowieka głosi, że zupełne przewyciężenie własnej natury najprawdopodobniej nie jest możliwe. Z jednej strony, istota całkowicie niezdolna do przewyciężania własnej natury nie może być człowiekiem, natomiast z drugiej – istota, która w sposób ostateczny i zupełny przewyciężyła własną naturę, również nie może być człowiekiem. Człowiek jest człowiekiem wyłącznie jako istota biologiczno-duchowa, współuczestnicząca w dwóch porządkach. Ani czysto duchowa, ani czysto biologiczna istota nie jest człowiekiem. Elzenbergowska antropologia filozoficzna przedstawia człowieka nie jako istotę samoprzewyciężoną, lecz jako samoprzewyciężającą się. Człowieczeństwo wyraża się w podejmowaniu ascetycznego wysiłku doskonalenia siebie, w dążeniu do zbawienia etycznego, które, wedle autora *Prób kontaktu*, stanowi ideał.

To, że zupełne przewyciężenie własnej natury nie jest możliwe, bynajmniej nie stoi w sprzeczności z Elzenbergowską koncepcją realizacji człowieczeństwa przez ascezę. Człowiek realizuje człowieczeństwo jako człowiek, a więc jako istota biologiczno-duchowa. Człowieczeństwo realizuje się przede wszystkim przez ascezę, a gdyby asceza mogłaby prowadzić do zupełnego przewyciężenia sfery biologicznej, wynikałoby stąd, że człowiek realizujący człowieczeństwo może przestać być człowiekiem. To zaś jest niedorzeczne, gdyż realizacja człowieczeństwa polega na stawianiu się człowiekiem w stopniu wyższym.

Człowiek jest istotą namiętą i zahamowaną, ponieważ musi stale balansować między wymaganiami aksjologii a potrzebami natury. „Epiktet każe wybierać między celami

¹⁶ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 473 (15 VI 1963 r.).

światowymi a celem osiągnięcia mądrości i cnoty. Całkiem niesłusznie. Nie chodzi o to, żeby albo żyć albo być cnotliwym, tylko żeby żyć cnotliwie¹⁷. Należy przezwyciężyć życie, aby świadomie tworzyć kulturę, ale należy także zachować się przy życiu oraz bronić żywotności, którą wyrażają poszukiwanie wielkiej przygody, zachłanność i wyżywanie się: „Wylimitowanie tych zjawisk z życia nie byłoby dla życia zyskiem, ale raczej stratą. [...] istotnym elementem człowieczeństwa jest nieco awanturnicza i nie pozbawiona fantazji chęć stawiania sobie i realizowania celów niecodziennych¹⁸. Zupełne przezwyciężenie biologicznych aspektów własnej natury mogłoby uczynić człowieka niewrażliwym na dobra duchowe, w imię których się przezwyciężał¹⁹. Ponadto z naturą ludzką związana jest agresja, której całkowite wykorzenienie jest niemożliwe. Agresja jest cenna dla rozwoju człowieka: „duch agresji zdaje się być ściśle spleciony z duchem inicjatywy, i także z rozmachem twórczym. W rezultacie więc zniszczenie ducha agresji było by może fatalną »kastacją« natury ludzkiej²⁰. Agresja może wyłonić z siebie nienawiść, która nieodłącznie wiąże się z pewnym złem. Mimo to, ostatecznie, lepiej żywić nienawiść (która wszak może być teleologicznie usprawiedliwiona), niż pozwolić się zniszczyć. „Porównanie: w nienawiści częściowe wypaczenie stosunku do wartości i niebezpieczeństwo dalszego, – w rezygnacji: [...] odwrócenie się od wszelkich wartości (albo zubożenie). [...] Nienawiść jest złem mniejszym i należy raczej nienawidzić niż wyrzec się woli do życia²¹. Asceza ma czynić życie wartościowszym, a nie odwracać nas zarówno od życia, jak i od wartości.

Elzenbergowska filozofia człowieka jest filozofią ludzkiej skończoności. Asceza stanowi podłoże wszelkiej kultury, która jest dziedziną ludzkiej twórczości, ale siły twórcze tkwią w życiu. Moralna czystość, którą daje wykorzenienie w sobie złej woli, może zagrażać temu, co Elzenberg „nazywał »demoniczną wybuchowością« ludzkiej natury [...]. W tej zaś wybuchowości, w sile twórczej, nie w czystości moralnej, tkwi – tak w tej chwili myślę – na wieki najwyższa wartość człowieka. Siłą twórczą w człowieku jest przede wszystkim co? w o b r a ź n i a zapewne: nie *sanctissimum* niewątpliwie, ale *vivissimum* naszej istoty²². Atrofia żywiołowości skazuje nasze działania na porażkę, jak u szekspirowskiego Brutusa. Brak żywotności jest wielkim złem, ale sama żywotność i wynikająca

¹⁷ *Ibidem*, s. 42 (27 II 1910 r.).

¹⁸ L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999, s. 172. Roz. A. P.

¹⁹ Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 328-329 (12 II 1944 r.).

²⁰ Idem, Nienawiść jako zagadnienie moralne, [w:] MHE 38, k. 2 v.

²¹ Idem, *Nienawiść jako zagadnienie moralne* (cz. II: *Wartość nienawiści*), [w:] idem, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 270.

²² Idem, *Kłopot z istnieniem...*, s. 124 (6 X 1918 r.). Napięcia między wartością czystości a wartością pełni w Elzenbergowskim świecie przeżywanym analizowano w: A. Płoszczyńiec, *Henryka Elzenberga sposób życia podług wartości – w świetle Kłopotu z istnieniem*, [w:] W. Doliński, G. Woroniecka, M. Stabrowski (red.), *Zanurzeni w codzienności. Analizy pogranicza literatury i biografii*, Warszawa 2018, s. 88-90, 92.

z niej ekspansywność są powiązane z obecnością zła w świecie. „Pewna doza zła moralnego zdaje się być jednym z niezbędnych przejawów żywotności człowieka. Moje rachunki sumienia wykazują, że wolne od zła bywają tylko dni skądinąd już jałowe i martwe”²³. Popelnione zło czyni nas poniekąd mądrzejszymi, ponieważ uwrażliwia na moralne niuanse oraz pozwala sprawiedliwiej ocenić uczynki drugiego człowieka, a także zgłębić istotę człowieczeństwa²⁴.

W kontekście przewycięzania pesymizmu antropologicznego człowiek jest istotą wiekuiście „niedokończoną”. Wielorako manifestująca się skończoność istoty ludzkiej nie oznacza jedynie braku metafizycznej samowystarczalności²⁵, nieusuwalnych skaz na naturze ludzkiej czy kruchości balansu między wartościami ducha a wartościami życia. Skończoność jest niezbywalnym rysem człowieczeństwa. Elzenbergowska koncepcja ascezy jest wpisana w kontekst *paidei* i wyraża maksymę Solona: „nic ponad miarę”. Nie tylko popędy ludzkie nie mogą przekraczać pewnej miary, lecz także sama asceza. O godności człowieka stanowi to, że potrafi kierować się uniwersalnymi miarami. Skończoność i człowieczeństwo zbiegają się w Elzenbergowskim obrazie człowieka jako sługi wartości. Będąc sługą wartości, człowiek jednocześnie jest istotą walczącą, przede wszystkim istotą zmagającą się z samą sobą.

Cele idealne są nieosiągalne, co bynajmniej nie stanowi racji za tym, aby nie podejmować wysiłku realizacji człowieczeństwa. „Walka beznadziejna, walka o sprawę z góry przegraną, bynajmniej nie jest poczynaniem bez sensu. [...] Wartość walki tkwi nie w szansach zwycięstwa sprawy, w imię której się ją podjęło, ale w wartości tej sprawy”²⁶. Nawet jeśli zupełne i ostateczne skierowanie się ku wartościom bez możliwości popadnięcia w moralne zło nie jest możliwe dla człowieka, to już samo skierowanie się ku wartościom, jakkolwiek ułomne i częściowe, jest ważne. Elzenbergowski obraz kondycji ludzkiej przedstawia człowieka jako istotę niedokończoną, której towarzyszy odczucie niedosytu i niespełnienia. „W generalną swoją wizję życia własnego i życia w ogóle winniśmy umieć włączyć klęskę jako składnik normalny”²⁷. Skończoność jednak nie musi wykluczać się z samospełnieniem: „nie każde natknięcie się na granicę jest klęską. Albo jeszcze mocniej: musimy nauczyć się k o c h a ć swoją granicę. Natknięcie się na nią jest częścią naszej pełnej realizacji”²⁸. Ideały i wzory jednak nie są czymś, co ma sens tylko wtedy, gdy są całkowicie zrealizowane, lecz są tym, czym należy się kierować i ku czemu należy dążyć.

²³ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 371 (18 I 1952 r.).

²⁴ *Ibidem*, s. 372 (20 I 1952 r.).

²⁵ *Ibidem*, s. 366-367 (27 IX 1951 r.).

²⁶ *Ibidem*, s. 368 (13 X 1951 r.).

²⁷ *Ibidem*, s. 455 (16 VIII 1960 r.).

²⁸ *Ibidem*.

Człowiek jest, według Elzenberga, „istotą egzotyczną”²⁹. Filozof nie odnalazł ostatecznych odpowiedzi na setki pytań dotyczących natury ludzkiej, człowieczeństwa i kultury. I nie jest to zarzut, ponieważ problemy filozoficzne warto poruszać dla nich samych.

My, współcześni, zupełnie oduczyliśmy się Arystotelesowskiej sztuki dyskusowania problemów bez rozwiązywania ich za wszelką cenę, owej wielkiej sztuki *aporetiki*, która niegdyś panowała we wszystkich dziedzinach filozofii. Trzeba się jej od początku rzetelnie nauczyć. Ona jest tą naturalną, jedyną nakazaną drogą. Prawdy, że rozwiązania problemów metafizycznych są zawsze tylko bardzo warunkowo przekonujące, dzieje filozofii dowiodły aż nadto; w daleko mniejszym stopniu uznawano natomiast, że ścisła analiza zasobu problemów, która jedynie poszukuje, pragnie rozpoznać teren, a nie bezustannie węszy za systemowymi rezultatami, w każdej przemijającej systematyce wydobywała coś nieprzemijającego, wiecznie koniecznego i prawdziwego – choć to właśnie jest druga, bardziej pozytywna i znacząca strona owego dziejowego doświadczenia. Jeśli zważy się nadto, że wszystkie prawdziwe problemy filozoficzne – także całkiem konkretne, jak problem poznania, nie zaś te szturmujące niebo – w ostatecznej instancji są metafizyczne i w ogóle nie można ich rozważać inaczej niż na podstawie krytyczno-aporetycznej świadomości ich metafizycznej treści, to być może stanie się jasne, jakie znaczenie dla podstaw filozofii musi zyskać postawienie we właściwym świetle i dokładne uchwycenie pojęcia „metafizyki krytycznej”³⁰.

Być może właśnie niekonkluzywność filozofii człowieka, wieczna niedokończoność rozważań nad człowiekiem jest pewnego rodzaju odpowiedzią na wiele zagadnień antropologiczno-filozoficznych. W jednym z listów do Elzenberga Herbert zauważył, że „człowieka bardziej określają słowa zaczynające się na nie: niepokój, niepewność, niezgoda”³¹. Słowa tego rodzaju dobrze określają Elzenbergowski obraz istoty ludzkiej.

Wielokrotnie porównywano Elzenberga i jego funkcjonowanie na polskiej mapie filozoficznej do „samotnej wyspy”. Jest to celne sformułowanie. Równie dobrze można porównać autora *Kłopotu z istnieniem* do gwiazdy, która, choć oddalona od wszystkiego, świeci własnym światłem wysoko, mocno i wyraźnie. Gwiazda Elzenberga będzie świecić nadal, a pamięć o nim i jego osiągnięciach nie zniknie. A jeśli nadejdzie czas, w którym pamięć o Elzenbergu zniknie lub zostanie zagrzebana? Niczego to nie zmieni. „Padnie gwiazda w kurzawę i pył: światło światłem zostanie”³².

²⁹ *Ibidem*, s. 369 (14 XI 1951 r.).

³⁰ N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, przeł. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Warszawa 2007, s. 9.

³¹ Z. Herbert, H. Elzenberg, *Korespondencja*, Warszawa 2002, s. 33.

³² Cytowane słowa stanowią zakończenie wiersza Elzenberga pt. *Marsylianka potępionego* – zob. H. Elzenberg, Poezja, [w:] MHE 165, k. 141 r. Napis widnieje również na nagrobku filozofa. Miejsce pochówku: Cmentarz Powązkowski w Warszawie, kwatery K, rząd 2, miejsce 30, 31.

Bibliografia

Literatura podmiotowa

Teksty Henryka Elzenberga:

Adam Krokiewicz, Nauka Epikura, [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 242-251, Pisma t. 3.

Aesthetica, [w:] H. Elzenberg, *Pisma estetyczne*, Lublin 1999, s. 193-198.

Afirmacja życia przez pozytywność i niewinność, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczk 32, k. 1-2.

Ahimsa i pacyfizm. Rzecz o gandyzmie, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 71-76.

Aksjologia, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczk 16.

Aksjologiczne pojęcie sensu, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 177-192.

Asceza i wyrzeczenie, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczk 3, k. 1-8.

Bezsens i sens dziejów ludzkich, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczk 55, k. 1-9.

Brutus czyli przekleństwo cnoty, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 61-69.

Cele etyczne, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 209-210.

Cierpienie i przyjemność, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczk 7, k. 1-4.

Czy tak zwany sens może być życiu nadany?, [w:] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 375-379, Pisma t. 1.

Czy warto jeszcze pragnąć nieśmiertelności?, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczk 89, k. 30-38.

Czytając Fernandeza, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4 (104), 2017, s. 17.

Do „Religii i mistyki”, [w:] J. Gowin, H. Woźniakowski (red.), *Henryk Elzenberg i mistyka*, Kraków 1990, s. 55-60, *Znak-Idee* 3.

Do etyki, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczk 2, k. 3-12.

Dobro, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 225-229.

Epistemologia wartości. Wykłady 1949-1950, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 307-350.

Eschatologia, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, 1987, s. 7-14.

Estetyczne uroki ekspresji, [w:] H. Elzenberg, *Pisma estetyczne*, Lublin 1999, s. 209-234.

Estetyka jako dyscyplina wartościująca, [w:] H. Elzenberg, *Pisma estetyczne*, Lublin 1999, s. 33-44.

- Ethica*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 211-220.
- Etyka Gandhiego jako przykład twórczości etycznej w dobie obecnej, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 133.
- Etyka jako kształcenie duszy*, „Życie i Myśl”, nr 1/2 (377/378), 1988, s. 54-59.
- Etyka wyrzeczenia*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 157-182.
- Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana?*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 3-21.
- Ewentualny odczyt o kulturze*, „Etyka”, t. 25, 1990, s. 47-49, <https://doi.org/10.14394/etyka.740>.
- Filozofia praktyczna i filozofia wartości*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4 (104), 2017, s. 15-16.
- Gandhi w perspektywie dziejowej*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 77-91.
- Głos w dyskusji, „Przegląd Filozoficzny” R. XXXI, 1928, z. I-II, s. 7-8.
- Hedonizm, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 11, k. 3-4.
- Hierarchizacja celów*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 235-238.
- Ideał zbawienia na gruncie etyki czystej*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 47-60.
- Intuicja, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 95, k. 1-4.
- Julian Offray de La Mettrie, Człowiek-maszyna*, [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 214-217, *Pisma* t. 3.
- Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, *Pisma* t. 2.
- Konstrukcja pojęcia wartości*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 71-95.
- Księga tragizmu, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 43.
- Kultura, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 61, k. 21-26.
- Kultura obiektywności, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 102, k. 1-25.
- L'existentialisme est un humanisme, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 66.
- Legiony i romantyzm*, [w:] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 124-129, *Pisma* t. 1.
- Lukrecjusz i materializm*, [w:] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 145-158, *Pisma* t. 1.
- „Mała antropologia filozoficzna”, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 32, k. 3-4.
- Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 97-213, *Pisma* t. 3.
- Miłość*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 275-288.
- Mistycyzm: negatywność i pierwiastki afirmatywne*, [w:] J. Gowin, H. Woźniakowski (red.), *Henryk Elzenberg i mistyka*, Kraków 1990, s. 28-29, *Znak-Idee* 3.

- Modlitwa*, [w:] H. Elzenberg, ...*i rzekł płomień*, Łomianki 2003, s. 10, *Galeria Słowa* 15.
- Motywacja etyczna (wartość w religii i kulturze)*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 363-369.
- Naród i wojna*, „Etyka”, t. 25, 1990, s. 67-86, <https://doi.org/10.14394/etyka.743>.
- Nauka i barbarzyństwo*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 353-362.
- Nauka o literaturze czy krytyka literacka?*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma estetyczne*, Lublin 1999, s. 101-109.
- Negacja negacji u Hegla i Engelsa*, [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 447-463, *Pisma* t. 3.
- Nicość i my*, [w:] H. Elzenberg, ...*i rzekł płomień*, Łomianki 2003, s. 13, *Galeria Słowa*.
- Niemożliwość intuicjonizmu (Julius Kraft, Von Husserl zu Heidegger, Leipzig 1932)*, [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 372-381, *Pisma* t. 3.
- Nienawiść jako zagadnienie moralne (cz. I)*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 263-265.
- Nienawiść jako zagadnienie moralne (cz. II: Wartość nienawiści)*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 267-270.
- Nienawiść jako zagadnienie moralne*, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 38.
- „*Nieokreślone*”, [w:] J. Gowin, H. Woźniakowski (red.), *Henryk Elzenberg i mistyka*, Kraków 1990, s. 43-47, *Znak-Idee* 3.
- Nuit d'août*, [w:] H. Elzenberg, ...*i rzekł płomień*, Łomianki 2003, s. 12, *Galeria Słowa* 15.
- O „*poznaniu*” mistycznym, [w:] J. Gowin, H. Woźniakowski (red.), *Henryk Elzenberg i mistyka*, Kraków 1990, s. 30-41, *Znak-Idee* 3.
- O „*wąskim*” pojmowaniu nauki, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 92.
- O ascetycznym podłożu wszelkiej kultury, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 61, k. 1-20.
- O *egoizmie i pobudkach postępowania*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 271-274.
- O *funkcji komunikatywno-poznawczej wyśławiania się obrazowego. Punkty wyjścia dla logiki przenośni i porównania*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma estetyczne*, Lublin 1999, s. 115-137.
- O granicach ascezy myślowej, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 94, k. 1.
- O *indywidualności w nauce*, [w:] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 118-123, *Pisma* t. 1.
- O kompetentnym sądzie oceniającym, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 102, k. 26-45.
- Elzenberg H., O *Nowe Średniowiecze*, [w:] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 230-238, *Pisma* t. 1.
- O różnicy między „*pięknem*” a „*dobrem*”, [w:] H. Elzenberg, *Pisma estetyczne*, Lublin 1999, s. 7-20.

- O rzeczywistym wodzostwie (w związku z dyskusją o Gandhim), [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 56, k. 62-79.
- O właściwym stosunku podmiotu do nieuchronnego zła w sobie, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 199-203.
- Ocena przyjemności i przykrości w etyce perfekcjonistycznej (Autoreferat), [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 261-265.
- Ocena przyjemności i przykrości w etyce perfekcjonistycznej (Dyspozycja odczytu), [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 253-260.
- Od redakcji, [w:] Platon, *Eutydem*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1957, s. VII-XVII, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Odczuwanie religii u Leconte de Lisle'a, przeł. P. Bobowska-Nastrzewska, Toruń 2013.
- Odpowiedź na ankietę „Znaku”, [w:] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 266-269, *Pisma t. 1*.
- Ogólność i oryginalność w sztuce. Głębokość. Sztuka jako objawienie, [w:] H. Elzenberg, *Pisma estetyczne*, Lublin 1999, s. 163-179.
- Osobowość twórcza artysty, [w:] H. Elzenberg, *Pisma estetyczne*, Lublin 1999, s. 69-75.
- Personalia stoickie i „ascetyczno-moralizatorskie”, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 115-155.
- Pesymistyczny pogląd na naturę ludzką, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 41, k. 12-14.
- Pochwała żerowania, [w:] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 246-250, *Pisma t. 1*.
- Podstawowe pojęcia aksjologii I. Wykłady toruńskie 1946-1949, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 197-257.
- Poezja, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 165.
- Pojęcie wartości i powinności. Tekst żemłosławski, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 123-168.
- Pojęcie wartości perfekcyjnej. Fragment komunikatu O pojęciach wartości i powinności, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 97-99.
- Powinność i rozkaz, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 23-28.
- Prezentacja emocjonalna i jej zastosowanie do sądów o wartości, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 103, k. 1-4.
- Pro domo philosophorum, [w:] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 239-245, *Pisma t. 1*.
- Przeciw realizmowi krytycznemu w etyce, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 15, k. 1-5.
- Przeciwko hedonizmowi, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 29-38.
- Przyczynek do aretologii, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 231-233.
- Psychologica, „Przegląd Humanistyczny”, nr 4, 1987, s. 117-119.
- Punkty wyjścia filozofii praktycznej, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4 (104), 2017, s. 19-24.

- Realizm praktyczny w etyce a naczelné wartości życia ludzkiego*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 39-46.
- Resztki z „myślenia pozalogicznego”, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 94, k. 2-15.
- Rzeczywista podstawa etyki*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 183-193.
- „Sens życia” (głos dyskusyjny o artykule T. Czeżowskiego), [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 33, k. 5-7.
- Społeczeństwo i ideały, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 32, k. 12.
- Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy*, [w:] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 354-368, *Pisma* t. 1.
- Stałe wartości świata, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 31, k. 2.
- Stoicyzm historyczny i „stoicyzm” w rozumieniu potocznym*, [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 254-257, *Pisma* t. 3.
- System etyki, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 5, k. 15-20.
- Szczęście i wartość*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 241-245.
- Świat nauki i świat wartości, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 22, k. 24-28.
- Troska o myśl. O początkach mojego filozofowania*, [w:] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 110-117, *Pisma* t. 1.
- Uwagi do „Bhagawadgity”*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 12 (253), 1986, s. 49-54.
- Uwagi o intuicjonizmie i irracjonalizmie, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 91, k. 3-6.
- Uwagi o pogardzie dla moralności*, [w:] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 369-374, *Pisma* t. 1.
- Walka moralistów z żądzą, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 36.
- Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 2005.
- Wartość ujemna*, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 169-175.
- Wartość w znaczeniu utylitarnym*, „*Etyka*”, nr 24, 1988, s. 250-257.
- Wolność i autorytet w etyce, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 14, k. 5-8.
- Wpływ determinacji na wartość, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 17, k. 51-52.
- Wstęp*, [w:] H. Elzenberg, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 2005, s. 9-14.
- Z książki: Richard B. Brandt „The Philosophy of Schleiermacher”*, [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 412-446, *Pisma* t. 3.

- Zachwianie się postawy aksjologicznej, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 31, k. 1.
- Zagadnienia związane z pojęciem wartości. Wykłady 1949, [w:] H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 259-303.
- Zagadnienie osobistej dyscypliny etycznej, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 132, k. 1-2.
- Zależność i niezależność etyki od obrazu świata, [w:] H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 93-99.
- Zależność i niezależność etyki od obrazu świata, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*”, fasc. 3, 2010, s. 199-215.
- Zapiski filozoficzne, [w:] J. Gowin, H. Woźniakowski (red.), *Henryk Elzenberg i mistyka*, Kraków 1990, s. 61-69, *Znak-Idee* 3.
- Zasada aksjologii. Wartość i przeciwartość, [w:] Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum PAN, sygnatura III-181, teczka 17, k. 1-50.
- Zbawienie i ideał w moim ujęciu, „*Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*”, nr 4 (104), 2017, s. 25-43.
- Herbert Z., Elzenberg H., *Korespondencja*, Warszawa 2002.

Literatura przedmiotowa

- Chojnacka Z., *Elzenbergowski konspekt „Bhagawadgity”*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 12 (253), 1986, s. 121-122.
- Chojnicki J., *Pesymizm Elzenberga*, [w:] W. Słomski (red.), *Wartość i człowiek. W 40. rocznicę śmierci Henryka Elzenberga*, Warszawa 2007, s. 51-88, *Rozprawy i Studia Katedry Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie*.
- Hostyński L., *Henryka Elzenberga życie „pod prąd”*, „*Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*”, nr 4 (104), 2017, s. 69-83.
- Hostyński L., *Odejsie od Elzenberga?*, [w:] W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Elzenberg – Tradycja i współczesność*, Toruń 2009, s. 155-164.
- Hostyński L., *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999.
- Kłoczowski J. A. OP, *Profesor Henryk Elzenberg o religii i mistyce*, [w:] J. Gowin, H. Woźniakowski (red.), *Henryk Elzenberg i mistyka*, Kraków 1990, s. 3-27, *Znak-Idee* 3.
- Krokiewicz A., *H. Elzenberg: Marek Aureliusz z historii psychologii etyki Lwów 1922 str. 110*, „*Kwartalnik Filozoficzny*”, t. 1, z. 2, 1923, s. 275-278.
- Leżoń A., *Opozycja wobec społeczeństwa i życia zbiorowego. „Społeczeństwo – największe niebezpieczeństwo” (W kręgu myśli społecznej Henryka Elzenberga)*, „*Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego*”, t. 23, z. 2, 1988, s. 69-75.
- Lorczyk A., *Miejsce pojęcia prawdy w Elzenberga teorii wartości*, [w:] J. Hawranek, M. Magdziak (red.), *Prawda, logika, wartości*, Wrocław 1998, s. 59-76, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, No 2023, *Logika* t. 18.

- Lorczyk A., *Między powinnością bycia a doskonalenia. Uwagi o zmianie definicji wartości perfekcyjnej Henryka Elzenberga*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887-1967). Dziedzictwo idei. Filozofia – aksjologia – kultura. Materiały ogólnopolskiej konferencji. Toruń, 15-16 maja 1997 r.*, Toruń 1999, s. 77-89.
- Lorczyk A., *O nadwartości, powinności i sensie. Prolegomena rekonstrukcji późnej aksjologii Elzenberga*, [w:] R. Zaborowski (red.), *Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga*, Warszawa 1998, s. 93-130.
- Maśliński J., *Piękno kultury*, „Kurjer Wileński wraz z Kurjerem Wileńsko-Nowogródzkim” R. XIV, nr 70 (4032), 12 III 1937, s. 2.
- Mazur T., *Zbawienie przez filozofię. Interpretacja twórczości Henryka Elzenberga*, Warszawa 2004.
- Nogal-Ponikiewska A., *Wątki antropologiczne w filozofii Henryka Elzenberga. Rekonstrukcja i historyczno-filozoficzna analiza porównawcza*, niepublikowana praca doktorska, Warszawa 1998.
- Okołowski P., *Kiedy się zaczyna, a kiedy kończy człowiek. Konsekwencje Elzenberga i Bierdiajewa kultu bohaterstwa*, [w:] P. Okołowski, *Między Elzenbergiem a Bierdiajewem. Studium aksjologiczno-antropologiczne*, Warszawa 2012, s. 76-89.
- Płoszczyńiec A., *Człowiek jako istota przezwyciężająca siebie samą według Romana Ingardena i Henryka Elzenberga*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4 (116), 2020, s. 571-586.
- Płoszczyńiec A., *Henryka Elzenberga sposób życia podług wartości – w świetle Kłopotu z istnieniem*, [w:] W. Doliński, G. Woroniecka, M. Stabrowski (red.), *Zanurzeni w codzienności. Analizy pogranicza literatury i biografii*, Warszawa 2018, s. 69-94, <https://doi.org/10.31338/uw.9788323533641.pp.69-94>.
- Płoszczyńiec A., *Mityzacja osobowości twórczej (według Henryka Elzenberga)*, [w:] J. Krasicki, I. Błocian (red.), *Władza wyobraźni. Z problematyki antropologii obrazu*, Wrocław 2017, s. 185-198, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, No 3797.
- Płoszczyńiec A., *Poznanie wartości w filozofii Henryka Elzenberga*, „Ogrody Nauk i Sztuk” 7 (2017), s. 17-29.
- Płoszczyńiec A., *Przeżycie wartości estetycznej według Henryka Elzenberga*, [w:] R. Konik (red.), *Estetyka. Między analizą a krytyką*, Wrocław 2016, s. 70-107, *Lectiones & Acroases Philosophicae*, IX, 2.
- Płoszczyńiec A., *Sens życia w filozofii Henryka Elzenberga i Andrzeja Nowickiego*, [w:] S. Barć A. Lorczyk, J. Zieliński (red.), *Rzecz piękna, mądra, dobra i wszystko co takie...*, t. II: *Oikoumene filozofów*, Wrocław 2015, s. 309-321.
- Płoszczyńiec A., *Wojna i wartość. Filozoficzny namysł Elzenberga nad wojną*, [w:] S. Barć P. Korobczak, A. Lorczyk (red.), *Rzecz piękna, mądra, dobra...*, t. IV: *Pokój*, Wrocław 2018, s. 177-189.
- S. S. O., *Środy w Związku Literatów. 10 marca 1937, „Sprawy Otwarte. Dwutygodnik kulturalno-społeczny (Wilno)”* R. I, nr 2, 16-31 III 1937, s. 5.
- Schrade U., *Aksjologia formalna Elzenberga*, „Studia Filozoficzne”, nr 12 (253), 1986, s. 83-104.
- Schrade U., *Natura ludzka a wartości*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 34, 1989, s. 71-86.

- Skarga B., *Samotność mądrości*, [w:] A. Majkowska-Sztange (red.), *Wielcy filozofowie polscy. Sześć studiów*, Warszawa 1997, s. 79-93.
- Skowron B., *Wola drugiego rzędu i osłabienie najpierwszego związku między wartością a chęciem*, referat wygłoszony 16 IX 2017 w Karpaczu na konferencji pt. *Człowiek i wartość. W 130 rocznicę urodzin i 50 rocznicę śmierci Henryka Elzenberga*.
- Skowroński K., *Soteryzm Henryka Elzenberga*, [w:] M. Żarowski (red.), *Studia z filozofii*, Wrocław 1998, s. 21-29, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, No 1960, *Filozofia XXXII*.
- Tr. M., *Środa literacka. Kulturalne podłoże ascetyzmu*, „Dziennik Wileński” R. XXI, nr 70, 12 marca 1937 r., s. 2.
- Tyburski W., *Elzenberg*, Warszawa 2006, *Myśli i Ludzie*.
- Tyl M., *Pesymizm, konserwatyzm, wartości. O filozofii Henryka Elzenberga*, Katowice 2001.
- Wallis M., *Henryka Elzenberga walka z pesymizmem*, „Twórczość”, nr 5 (286), 1969, s. 91-97.
- Wallis M., *Wspomnienia Mieczysława Wallisa o Henryku Elzenbergu oraz Elzenbergiana*, t. 1, [w:] *Materiały Archiwalne Mieczysława Wallisa* Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, Rps 15, t. 1.
- Wolniewicz B., *Aksjomat Elzenberga*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4 (104), 2017, s. 277-288.
- Wolniewicz B., *Kotarbiński i Elzenberg*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości III. Z fragmentem Księgi tragizmu Henryka Elzenberga i jego uwagami o Dociekaniach Wittgensteina*, Warszawa 2003, s. 73-79.
- Wolniewicz B., *Myśl Elzenberga*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi. Z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego*, Warszawa 1993, s. 69-94.
- Wydrycka A., *Miłość w cieniu śmierci. O rodzicach Henryka Elzenberga i ich korespondencji*, „Bibliotekarz Podlaski” R. XLII, nr 1, 2019, s. 213-234, <https://doi.org/10.36770/bp.48>.
- Zagalak M., *Henryk Elzenberg: Ojczyzna i bohaterstwo*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, fasc. 1, 2009, s. 95-108.
- Zegzuła-Nowak J., *Mieczysław Wallis i Henryk Elzenberg o sztuce i moralności (na podstawie korespondencji wzajemnej)*, Zielona Góra 2016.
- Zubelewicz J., *Elzenberg a niektóre wątki myśli egzystencjalistycznej*, „Studia Filozoficzne”, nr 12 (253), 1986, s. 111-119.
- Zubelewicz J., *Ewolucja aksjologii Elzenberga w świetle jego tekstów. Analiza filologiczno-filozoficzna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4 (104), 2017, s. 371-390.
- Zubelewicz J., *Filozofia kultury Henryka Elzenberga*, niepublikowana praca doktorska, Warszawa 1984.

Literatura uzupełniająca

- Anzelm z Canterbury, św., *Monologion*, [w:] św. Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 3-133, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Bierdiajew M., *Filozofia wolności*, przeł. E. Matuszczyk, Białystok 1995.

- Bocheński J. M., *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Komorów 2009.
- Borzym S., *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska [et al.], Warszawa 1982.
- Drączkowski F., *Rewaloryzacja idei postów w nauczaniu Ojców Kościoła*, [w:] W. Słomka (red.), *Asceza – odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, Lublin 1985, s. 125-136, *Homo meditans III*.
- Filipiak M., *Problem ascezy w Starym Testamencie*, [w:] W. Słomka (red.), *Asceza – odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, Lublin 1985, s. 87-95, *Homo meditans III*.
- Frauwallner E., *Historia filozofii indyjskiej*, przeł. L. Żylicz, t. 1: *Filozofia Wed i eposu. Budda i Dżina. Sankhja i klasyczny system jogi*, Warszawa 1990.
- Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989, *Myśli i Ludzie*.
- Gehlen A., *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, *Nowy Sympozjon*.
- Hartman J., *Spór o istnienie świata*, [w:] A. J. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Kraków 2001, s. 250-254.
- Hartmann N., *Zarys metafizyki poznania*, przeł. E. Drzazgowska, P. Piszczałowski, Warszawa 2007, *Klasyka Filozofii*.
- Ingarden R., *Człowiek i jego rzeczywistość*, [w:] R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 27-40.
- Ingarden R., *Człowiek i przyroda*, [w:] R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 11-18.
- Ingarden R., *O naturze ludzkiej*, [w:] R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 19-26.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, partie z j. niem. przeł. D. Gierulanka, t. III: *O strukturze przyczynowej realnego świata*, Warszawa 1981, *Roman Ingarden Dzieła Filozoficzne*.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jaeger W., *Przedmowa do drugiego niemieckiego wydania tomu I*, [w:] W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 8-9.
- Jakubczak K., *Cztery szlachetne prawdy*, [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2: C-D, Lublin 2001, s. 386-387.
- Jaroszyński P., *Paideia*, [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7: *Me-Pań*, Lublin 2006, s. 948-949.
- Joachimowicz L., *Seneka*, Warszawa 2004, *Myśli i Ludzie*.
- Kamiński S., *Z metafizyki człowieka*, [w:] S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 249-262.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2012, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Kant I., *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2004, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984.

- Krasicki J., *Powrót do chrześcijaństwa jako lekarstwo dla współczesnej cywilizacji*, [w:] J. Augustyn SJ (red.), *Chrześcijańskie życie duchowe*, Kraków 1997, s. 123-135.
- Kurek J., *Paideia rzymska. Model formowania człowieka w myśli Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza*, Warszawa 2016, *Monografie Teologii Politycznej* t. 3.
- Lazari-Pawłowska I., *Gandhi*, Warszawa 1967, *Myśli i Ludzie*.
- Leibniz G. W., *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Kraków 1990, s. 349-371, *Pisma* t. 3.
- Maciejczak M., Póltawski A., *Husserl a Ingarden. Z Andrzejem Póltawskim rozmawia Marek Maciejczak*, [w:] D. Leszczyński, P. Żuchowski (red.), *Metafizyka, fenomenologia, realizm*, Wrocław 2012, s. 207-255, *Lectiones & Acroases Philosophicae*, V, 2.
- Magdziak M., Stabrowski M., *Przedmioty, preferencje, wartości*, [w:] R. Tańczuk, D. Wolska (red.), *Aksjotyczne przestrzenie kultury*, Wrocław 2005, s. 145-164, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, No 2745, *Prace Kulturoznawcze* IX.
- McGraw J. G., *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, przeł. A. Hankała, Warszawa 2000.
- Nietzsche F., *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, *Dzieła* t. 7.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905, *Dzieła* t. 1.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 2002, *Spectrum*.
- Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989.
- Pawłowski K. J., *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Kraków 2007.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przeł. W. Borowski CRL [et al.], Poznań 2003.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty, 2003, *Biblioteka Europejska*.
- Platon, *Uczta*, [w:] Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 29-89, *Biblioteka Europejska* t. 2.
- Płoszczyniec A., *Analiza pojęcia pokarmu duchowego*, [w:] W. Żarski przy współpracy T. Piasieckiego (red.), *Kuchnia i stół w komunikacji społecznej: tekst, dyskurs, kultura*, Wrocław 2016, s. 383-391.
- Poincaré H., *Wartość nauki*, przeł. L. Silberstein, Warszawa-Lwów 1908.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1986.
- Schrade U., *Etyka. Główne systemy. Podręcznik dla uczniów szkół średnich*, Warszawa 1992, *Przyjaciel ucznia* 5.
- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 2010, *Biblioteka Gazety Wyborczej. Wielcy filozofowie*.
- Sinko T., *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa 1960.
- Sloterdijk P., *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, Warszawa 2014, *Myśleć*.
- Słomka W., *Chrześcijański sens ascezy*, [w:] W. Słomka (red.), *Asceza – odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, Lublin 1985, s. 161-172, *Homo meditans* III.

- Sosnowski L., *Ideacja – uzmiennianie*, [w:] A. J. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Kraków 2001, s. 96-98.
- Szymański M., *Hinduizm*, [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4: *Go-Iq*, Lublin 2003, s. 462-467.
- Twardowski K., *O treści i przedmiocie przedstawień*, przeł. I. Dąmbaska, [w:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 3-91.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin 1994.
- Wolniewicz B., *O sytuacji we współczesnej filozofii*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości II*, Warszawa 1998, s. 11-23.
- Zubelewicz J., *Filozofia wychowania. Aksjocentryzm i pajdocentryzm*, Warszawa 2002.

Strony internetowe

- <https://archiwum.polaczonebiblioteki.uw.edu.pl> [dostęp: 25 VII 2021].
- <https://archiwum.polaczonebiblioteki.uw.edu.pl/amw/dokumenty/wspomnienia-notatki-i-materialy-warsztatowe-do-biografii-uczonych-i-artystow/wspomnienia-mieczysława-wallisa-o-henryku-elzenbergu-oraz-elzenbergiana-tom-1/> [dostęp: 25 VII 2021].

Streszczenie

Asceza i człowiek

Studium antropologii filozoficznej Henryka Elzenberga

Głównym celem rozprawy jest rekonstrukcja antropologii filozoficznej Henryka Elzenberga, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji ascezy. Innymi słowy, naczelnym zadaniem postawionym w niniejszej dysertacji jest systematyczna i całościowa rekonstrukcja Elzenbergowskiej filozofii człowieka przez pryzmat koncepcji ascezy, która odgrywa fundamentalną rolę w filozofii autora *Kłopotu z istnieniem* (nie tylko w jego antropologii filozoficznej). Ponadto celem tej pracy jest wykazanie słuszności tezy, że asceza posiada funkcję kulturotwórczą, a kultura ma charakter paideutyczny, ponieważ w kulturze i przez kulturę człowiek realizuje człowieczeństwo. W rozprawie zastosowano metodę rekonstrukcyjną, metodę opisową, analizę problemową, analizę pojęciową, analizę językową oraz metodę fenomenologiczną. Istotną część materiałów badawczych stanowią rękopiśmienne materiały Henryka Elzenberga znajdujące się w Archiwum PAN (ogólna sygnatura: III-181).

Rekonstrukcja Elzenbergowskiej filozofii człowieka zaczyna się od rekapitulacji aksjologii formalnej autora *Wartości i człowieka*. Jest to integralna część rozprawy, ponieważ: po pierwsze, filozofia Elzenberga ma charakter aksjocentryczny, a człowiek, kultura i asceza są przez polskiego filozofa rozważane głównie w kontekście aksjologicznym; po drugie, według filozofa nie ma kultury bez samowiedzy kulturalnej, a aksjologia formalna stanowi jej podłoże.

Kolejny rozdział jest poświęcony pesymistycznemu charakterowi myśli Elzenberga. Pesymizm autora *Kłopotu z istnieniem* był wielopłaszczyznowy, a fundamentalną rolę odgrywa w nim pesymizm antropologiczny. Istotą Elzenbergowskiego pesymizmu antropologicznego jest ujemna ocena natury ludzkiej. Człowiek nie aspiruje do realizowania wartości perfekcyjnych oraz jest jednostronnie zainteresowany realizowaniem wartości utylitarnych. W owym jednostronnym zainteresowaniu dobitnie wyraża się wrodzony człowiekowi jako takiemu autocentryzm i biocentryzm. Człowiek w ogólności bardziej rozwija biologiczną sferę własnej natury niż duchową. Rozdział zamyka zagadnienie przewycięzania pesymizmu.

Następny rozdział omawia znaczenie ascezy w przewycięzaniu pesymizmu oraz istotę ascezy. Asceza jest celową i systematyczną praktyką przewycięzania skłonności ogólnoludzkich. Przez ową praktykę możliwa jest zmiana „kierunku woli” oraz zwrócenie się ku wartościom perfekcyjnym. Stąd asceza odgrywa fundamentalną rolę w etyce perfekcjonistycznej.

Kolejny rozdział to pogłębione studium Elzenbergowskiej koncepcji ascezy. Rozpoczyna się od omówienia fenomenologii ascezy, skupionej na rozróżnianiu strukturalnych elementów ascezy (takich, jak: jej przedmiot, podmiot, cel, forma *etc.*). Następne rozważania stanowią rekonstrukcję Elzenbergowskiej koncepcji ascezy, przy czym poszczególne wątki rekonstrukcji są skupione wokół uprzednio wyodrębnionych elementów struktury ascezy. Zakończenie rozdziału stanowią dociekania nad antropologicznymi warunkami możliwości ascezy.

Następny rozdział zawiera refleksję nad filozofią kultury Henryka Elzenberga. Jego filozofia kultury oraz filozofia człowieka są istotowo sprzężone ze sobą oraz są wzajemnie uwarunkowane. Rozdział zaczyna się od rekapitulacji Elzenbergowskiej koncepcji wolności, w której uwidacznia się fundamentalna rola ascezy. Asceza daje wolność do wartościowania, a wartościowanie wiąże się z samowiedzą kulturalną, bez której nie może istnieć żadna kultura. Podłoże, na którym wyrasta wszelka kultura, stanowi systematyczne samoprzewycięzanie skłonności ogólnoludzkich. Asceza pełni kluczową funkcję w tworzeniu kultury.

Kolejny rozdział podejmuje temat człowieczeństwa oraz paideutycznego ideału kultury. Sama kultura posiada charakter paideutyczny, ponieważ w kulturze oraz poprzez kulturę człowiek realizuje swoje człowieczeństwo, które ma charakter normatywny. Według autora *Wartości i człowieka* bez ascezy ani nie może istnieć kultura, ani nie można osiągać człowieczeństwa.

Niniejszą rozprawę zamyka podsumowanie, wskazanie perspektywy dalszych badań oraz całościowa próba interpretacji myśli Elzenberga, połączona z charakterystyką jego miejsca w dziejach filozofii polskiej. Zgodnie z ową interpretacją, człowiek jest istotą skazaną na wiekuiącą niedokończoność i niedoskonałość, ale wielkość człowieka polega na mężnym dążeniu do doskonałości. Myśl Elzenberga, który był „samotną wyspą” na polskiej mapie filozoficznej, stanowi ważny i doniosły element polskiej historii filozofii.

Antoni Płoszczyniec

Słowa kluczowe: Henryk Elzenberg, asceza, aksjologia, filozofia człowieka, wartość, perfekcjonizm, samoprzewycięzanie, wyrzeczenie, filozofia kultury, *paideia*

Summary

Asceticism and man

Philosophical anthropology study of Henryk Elzenberg

The main goal of the dissertation is to reconstruct the philosophical anthropology of Henryk Elzenberg, with a particular emphasis on his concept of asceticism. In other words, the main task of the dissertation is a systematic and overall reconstruction of Elzenberg's philosophy on man viewed through the concept of asceticism, which plays a fundamental role in the philosophy of the author of *The Trouble With Existence* (not only in his philosophical anthropology). Moreover, the aim of this work is to justify the thesis that asceticism has a culture-creative function, and culture has a paideutic character, because people realise their humanity in culture and through culture. The dissertation utilizes the reconstructive method, descriptive method, problem analysis, conceptual analysis, language analysis and the phenomenological method. Henryk Elzenberg's handwritten manuscripts, stored within the Archives of the Polish Academy of Sciences, are a significant part of research materials (general signature: III-181).

The reconstruction of Elzenberg's philosophy of man begins with recapitulation of formal axiology of the author of *Value and Man*. It is an integral part of thesis since, first of all, Elzenberg's philosophy is axiocentric and a man, culture and asceticism are considered by the Polish philosopher mainly in the axiological context. Secondly, according to the philosopher, there is no culture without cultural self-knowledge, and formal axiology is its basis.

The next chapter is dedicated to the pessimistic character of Elzenberg's thoughts. The pessimism of the author of *The Trouble With Existence* is multidimensional, and anthropological pessimism plays a key role within it. The essence of Elzenberg's anthropological pessimism is a negative evaluation of the human nature. A man does not aspire to realise perfect values and is unilaterally interested in realising utilitarian values. In this unilateral interest, a man's as such innate autocentrism and biocentrism are clearly expressed. A man in general develops his biological sphere of nature more than the spiritual one. The end of the chapter is dedicated to the question of overcoming pessimism.

The subsequent chapter is devoted to the importance of asceticism in overcoming pessimism and the essence of asceticism. Asceticism is a purposeful and systematic practice of overcoming universal human inclinations. Through this practice, it is possible to change „the direction of the will” and turn towards perfect values. Thence, asceticism plays a fundamental role in perfectionist ethics.

The next chapter is an in-depth study of Elzenberg's concept of asceticism. The chapter begins with phenomenology of asceticism, focused on differentiation structural

elements of asceticism (such as its object, subject, purpose, form *etc.*). The subsequent considerations are a reconstruction of Elzenberg's concept of asceticism, while individual threads of reconstruction are focused on previously elicited structural elements of asceticism. The end of the chapter consists of inquiries into anthropological conditions of possibility of asceticism.

The subsequent chapter is a reflection on the cultural philosophy of Henryk Elzenberg. His philosophy of culture and philosophy of man philosophy are fundamentally linked and interdependent. The chapter begins with a recapitulation of Elzenberg's concept of freedom, in which the fundamental role of asceticism is highlighted. Asceticism gives freedom to evaluation, and evaluation is linked to cultural self-knowledge, without which no culture can exist. The basis from which all cultures arise is a systematic practice of overcoming universal human inclinations. Asceticism plays a key function in creating culture.

The next chapter is about humanity and paideutic ideal of culture. The culture itself has a paideutic character, since within the culture and through the culture a man realizes his humanity, which have a normative character. According to the author of *Value and Man*, without asceticism, neither culture can exist, nor one can attain humanity.

The finishing chapter of the dissertation consists of a summary, an indication of perspectives for further research and a comprehensive attempt to interpret Elzenberg's thought, alongside the characteristics of his position within the history of Polish philosophy. Pursuant to this interpretation, a man is a being condemned to everlasting incompleteness and imperfection, but a man's greatness consists in courageous pursuit for perfection. Elzenberg's thought, who was a „lone island” on the map of Polish philosophy, is an important and a momentous element of the history of Polish philosophy.

Translated by *Paweł Filipiak* and *Antoni Płoszczyńiec*

Keywords: Henryk Elzenberg, asceticism, axiology, humanity, philosophy of man, value, perfectionism, self-overcoming, self-denial, philosophy of culture, *paideia*

Indeks osobowy

Ajdukiewicz Kazimierz 31

Ajschylos 241

Anzelm, święty 42

Ardżuna 132

Arystoteles 120, 245, 256

Arystyp z Cyreny 85, 241, 243

Augustyn Józef SJ 205

Barć Sławomir 60, 295

Bednarek Henryk 241

Bentham Jeremy 85

Berent Wacław 206, 274

Bergson Henry 28, 76, 94

Berkeley George 32, 56, 76

Bierdiajew Nikołaj 51, 219, 251, 283

Bobowska-Nastrzewska Patrycja 28

Bocheński Józef Maria Innocenty OP 20,
140

Boutroux Étienne Émile Marie 28

Brochard Victor 28

Brutus (postać z dramatu Szekspira) 34, 167,
298

Budda, wł. Siddhartha Gautama 129-130,
292

Buonarroti Michelangelo 286

Burton Robert 71

Camus Albert 158

Chevalier Jacques 70

Chojnicki Jan 56, 71

Chrystus Jezus 134, 137

Cioran Emil 71

Comte August 87

Croce Benedetto 279

Cyceron, Marcus Tullius Cicero 91, 241

Czeżowski Tadeusz 20, 31, 35

Dąmbaska Izydora 74

Delbos Victor 28

Demokryt z Abdera 71

Descartes René 71, 75

Diogenes Laertios 241, 243

Doliński, Wojciech 298

Drązkowski Franciszek 137

Durkheim Émile 28, 63

Eckhart Johannes 165

Elsenberg Jakub 25

Elzenberg Anna 25, 27, 29, 34

Elzenberg Antoni 25

Elzenberg Henryk senior 25-27

Elzenberg Juliusz („Wirski”) 27, 32

Elzenberg Maria 25-26

Epiktet z Hierapolis 120, 127-128, 130, 171,
297

Epikur z Samos 115, 210

Fidiasz 93

Filipiak Marian 142

Frauwallner Erich 129

Gajda Janina 244

Gandhi Mahatma, wł. Gandhi Mohandas

Karamchand 75, 132-134, 186, 227, 259

Gehlen Arnold 22, 294-295

Goethe Johann Wolfgang 36, 95

Gowin Jarosław 140, 189, 257, 283, 286,
292

- Hadrian**, Publius Aelius Hadrianus 200
Hankała Andrzej 54
Harpagon 85-86
Hartmann Eduard von 93
Hartmann Nicolai 20, 294, 300
Hawranek Jacek 46
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 99, 158
Heidegger Martin 183
Heinrich Władysław 30
Herbert Zbigniew 30-31, 34, 300
Holzapfel Rudolf Maria 88
Homer 243
Hostyński Lesław 17-18, 23, 28, 30, 32, 36-37, 51, 128, 179, 181-182, 196, 251-253, 265, 275, 282-283, 298
Hugo Victor Marie 200
Hume David 67
Husserl Edmund 140
Huxley Julian 101

Ingarden Roman 177, 295-296
Izokrates z Aten 245

Jaeger Werner 16, 22, 241-248, 294
Jakubczak Krzysztof 289
Jaroszyński Piotr 241, 243, 245-246
Jezus z Nazaretu, zob. Chrystus Jezus
Joachimowicz Leon 126
Judycki Stanisław 140

Kant Immanuel 37, 42, 185, 190, 193, 230
Kartezyusz, zob. Descartes René
Kierkegaard Søren 71
Kłoczowski Jan Andrzej OP 257, 284-285
Kmicic Andrzej 220
Kołaczkowski Stefan 273
Konik Roman 165
Konstantyn Wielki, Flavius Valerius Constantinus 134
Kornatowski Wiktor 42
Korobczak Paweł 60

Kotarbiński Tadeusz 31, 84, 93, 183
Krasicki Jan 66, 205
Krishna 132
Krokiewicz Adam 30, 121
Kryszna, zob. Krishna
Ksenofont z Aten 245
Kurek Jarosław 127

La Mettrie Julian Offray de 233
Lazari-Pawłowska Ija 132-133
Leconte de Liesle Charles Marie René 28, 31, 52, 69, 297
Leibniz Gottfried Wilhelm 29, 32, 56-58, 71
Leonardo da Vinci 32
Leonidas 96
Leśniewski Stanisław 206
Lévy-Bruhl Lucien 28
Leżoń Andrzej 63, 257
Lorczyk Andrzej 38-39, 44, 46, 48, 60, 77, 111, 227, 282, 295
Luter Martin 136
Lutosławski Wincent 31
Lyotard Jean-François 58-59

Magdziak Marek 46, 143
Majkowska-Sztange Antonina 278
Manet Édouard 200
Marek Aureliusz, wł. Marcus Annius Aurelius Verus 30, 52, 91, 127-129, 131, 248
Maryniarczyk Andrzej SDB 241, 289
Maśliński Józef 123, 199
Matuszczyk Ewa 51
Mazur Tomasz 49, 52, 56-58
McGraw John G. 54
Meinong Alexius 206
Michał Anioł, zob. Buonarrotti Michelangelo
Mill John S. 93
Molière, wł. Jean Baptiste Poquelin 85
Montaigne Michel de 91, 110
Monteskiusz, wł. Montesquieu Charles Louis de Secondat 26

- Neron, Nero Claudius Caesar Drusus Germanicus 127
- Nietzsche Friedrich Wilhelm 52, 94-95, 104, 150, 206, 274
- Niklewicz Piotr 295
- Nogal-Ponikiewska Agnieszka 18, 20, 67-68, 73-76, 78-79, 81-82, 103-104, 130, 151, 182, 184, 189, 252, 265, 278
- Nowak Andrzej J. 140
- Nowicki Andrzej 295
- Okołowski Paweł 219, 251, 253
- Olędzka Maria, zob. Elzenberg Maria
- Olędzki Michał 25
- Ortega y Gasset José 295
- Orzeszkowa Eliza 26
- Pan (postać z mitologii greckiej) 95
- Pascal Blaise 70, 193, 209
- Paweł, święty 135, 176
- Pawłowski Krzysztof Jan 246-247
- Piłsudski Józef 29
- Pindar 247
- Pirron z Elidy 92
- Platon 32, 244-245, 248
- Plessner Helmuth 22
- Plezia Marian 241
- Pliniusz Młodszy, Gaius Plinius Caecilius Secundus 242
- Płoszczyniec Antoni 36, 60, 165, 295-296, 298
- Poincaré Henri 70
- Półtawski Andrzej 140-141
- Protagoras z Abdery 244
- Radoska Wanda 30
- Ratajczak Łukasz 95, 227
- Rauh Frédéric 28
- Rogowski Sławomir 35
- Różanowski Ryszard 174
- Sartre Jean-Paul 54, 158, 175, 193
- Scheibler Karol 26
- Scheler Max 20, 22, 75, 125, 294
- Schopenhauer Arthur 20, 93, 105-106
- Schrade Ulrich 41-43, 81, 100, 107, 113, 123
- Seneka Młodszy, Lucius Anneaus Seneca 42, 127, 131, 162, 260
- Siddhartha Gautama, zob. Budda
- Simonides z Keos 244
- Sinko Tadeusz 241-242
- Skarga Barbara 278
- Skowron Bartłomiej 161
- Skowroński Krzysztof 261
- Sloterdijk Peter 295
- Słomka Walerian 137, 142
- Słomski Wojciech 56
- Sofokles 93
- Sokrates 244-245, 268
- Solon z Aten 243, 299
- Sosnowski Leszek 140
- Stabrowski Marcin 139, 143, 294, 298
- Stróżewski Władysław 295
- Struve Henryk 91
- Szaweł, zob. Paweł, święty
- Szymański Marek 131
- Taine Hippolyte 126
- Tańczuk Renata 143
- Tatarkiewicz Władysław 33, 233
- Tillich Paul 71
- Tischner Józef 295
- Twardowski Kazimierz 31, 74
- Tyburski Włodzimierz 23, 33, 38, 77, 111, 227, 246, 282
- Tyl Mirosław 51, 200, 204
- Vanini Giulio Cesare 288
- Vermeer Johannes 32
- Voisé Waldemar 32, 34

- Wallis Mieczysław 19, 25, 27, 29-34, 49, 55
Wartenberg Mścisław 42
Weber Max 144
Windelband Wilhelm 28
Wirską Helena 32
Witkacy, wł. Witkiewicz Stanisław Ignacy 71
Witwicki Władysław 204, 246
Wiwekananda 131
Włodarczyk Tadeusz 42
Wolniewicz Bogusław 33-35, 39-40, 44, 46-47, 71, 80, 98, 100, 107, 161, 185, 247, 274
Wolska Danuta 143
Woroniecka Grażyna 308
Woźniakowski Henryk 140, 189, 257, 283, 286, 292
Wójcikiewicz Zbigniew 274
Wydrycka Anna 25
Zaborowski Robert 39
Zagalak Michał 60-61, 98
Zegzuła-Nowak Joanna 31
Zieliński Jacek 295
Zlasnowska Jadwiga 27
Znamierowska-Prüfferowa Maria 34
Zola Émile 200
Zubelewicz Jan 17, 20, 36, 54, 94, 201, 211-213, 216, 221, 230, 236, 249-251, 272, 274, 276, 280, 294

Praca dr. Antoniego Płoszczyńca jest pogłębionym studium antropologii filozoficznej Henryka Elzenberga ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji ascezy. Autor książki rekonstruuje fundamentalne założenia filozofii człowieka autora *Kłopotu z istnieniem* i stawia tezę, że główną rolę w Elzenbergowskim ujęciu istoty ludzkiej odgrywa koncepcja ascezy, czyli systematycznego, celowego przezwycięzania w sobie skłonności natury ludzkiej. Monografia w dużym stopniu odwołuje się do niewydanych tekstów ze spuścizny wybitnego polskiego aksjologa oraz dostarcza całościowego obrazu jego filozofii. Warto ją polecić zarówno Czytelnikom znającym myśl Elzenberga, jak i tym, którzy jeszcze się nie spotkali z jego dorobkiem.

Antoni Płoszczyńiec (ur. 1990) – dr filozofii, adiunkt w Katedrze Etyki Ogólnej IFiS na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie. Zajmuje się aksjologią, antropologią filozoficzną, etyką, ontologią i filozofią kultury. Autor artykułów publikowanych w czasopismach naukowych oraz almanachach (m.in. *Zarys fenomenologicznej analizy tęsknoty*; *Czy sens życia jest tym samym, co cel życia? Rozważania aksjologiczne*; *O pożytkach i szkodliwości historii filozofii dla życia*; *Wielość ocen a obiektywizm aksjologiczny*).



<https://akademicka.pl>

