

JERZY KOPANIA

(Białystok)

HENRYK ELZENBERG I TRAGIZM RELIGIJNEGO MATERIALIZMU

WPROWADZENIE

Henryk Elzenberg pisał mało i nie zawsze w sposób ułatwiający czytelnikowi zrozumienie. Dlaczego pisze niewiele, wyjaśniał w zapiskach dziennika pod datą 6 maja 1942 roku:

Pisanie zabiera część czasu, który mógłby iść na myślenie. Stąd u ludzi takich jak ja, piszących wolno i z trudem, tragiczna alternatywa: albo zahamować ruch swojej myśli, albo się wyrzec jej ujawnienia¹.

Jeśli zaś chodzi o niezbyt czytelnikowi przyjazny styl pisarski, to gdybyśmy zastosowali kryterium przyjmowane w filozoficznej szkole lwowsko-warszawskiej – tak serdecznie przez Elzenberga nie lubianej – moglibyśmy powiedzieć, że zapewne sposób myślenia znajdował odzwierciedlenie w sposobie pisania. Maria Ossowska odnosząc się, przy okazji własnych rozważań, do tekstu Elzenberga o stosunku między pięknem a dobrem, uznała za wskazane tak wyjaśnić, dlaczego nie uwzględniła jego ustaleń:

Blizsze wnikanie w treść tego artykułu jest tutaj niemożliwe, napisany jest on bowiem w innym języku niż ten, którego się w naszej pracy trzymaliśmy, i samo przekładanie go na nasz język musiało by nam zająć sporo czasu².

¹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002, s. 309–310.

² M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1963, s. 331.

Język Marii Ossowskiej jest logicznie jasny i przejrzysty. Wielka dama polskiej filozofii nie krytykuje Elzenberga za to, że posługuje się innym językiem i inny sens nadaje pojęciom, niż ona; istotą jej zarzutu jest uznanie, że sposób, w jaki to czyni, wzbudza wątpliwości. Jej zdaniem, Elzenberg nie mogąc wskazać obiektywnej różnicy między dobrem a pięknem, chciał znaleźć ją w subiektywnej postawie jednostki wobec tego, co uznaje ona za dobre i za piękne. Ale dziedzina, w której posługujemy się tymi słowami, zbyt jest obszerna i zbyt zróżnicowana, aby można było w ten sposób dojść do wyników jednoznacznych i intersubiektywnie komunikowalnych. Maria Ossowska nie widziała w filozofii miejsca dla rozważań, których podstawą jest subiektywna z natury intuicja filozofa.

W 1927 roku Henryk Elzenberg zamieścił w „Przeglądzie Współczesnym” szkic *Religia materializmu*³. Poprzedził go informacją, że w pierwotnym zamyśle miał to być fragment cyklu przedstawiającego myślicieli różnych epok, których myśl zachowała jednak walor nieprzemijający i ponadczasowy. Ale od zamiaru odstąpił, gdyż zrozumiał, że jego autorzy są obcy dla współczesnych czytelników; jedynie esej o Lukrecjuszu na tyle był rozpoczęty, że należało go wykończyć. Ogłaszając tekst, autor zastrzegł się jednak, że czyni to z przykrym uczuciem, iż świadomość tej obcości negatywnie zaważyła na wykonaniu. Znamienne to wyjaśnienie – filozof odsłania przed nami w jakimś stopniu swą psychikę, wyznając, że upodobania publiczności mogą go odwozić od napisania tego, co w sobie czuje. Ale czy dlatego, że lęka się niezrozumienia i wzdargliwej obojętności, czy raczej dlatego, że nie chce rzucać pereł przed wieprze? Zresztą jedno drugiego nie wyklucza.

I.

Swoje medytacje o Lukrecjuszu sytuuje Elzenberg w kontekście dychotomicznego podziału ludzi na religijnych i niereligijnych. Ci drudzy charakteryzują się silnym, jednostronnym zmysłem terażniejszości, a więc w swym myśleniu i przeżywaniu nie wykraczają poza sprawy konkretne i aktualne, myślą o problemach jednostkowych, a nie ogólnych, na przykład o swoim życiu, a nie o życiu jako takim, czy

³ Przedrukowany pod zmienionym tytułem *Lukrecjusz i materializm* [w:] H. Elzenberg, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1966, s. 164–180, a następnie [w:] tenże, *Pisma*, t. 1: *Z filozofii kultury*, red. M. Woroniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 145–158. Poniżej w cytowaniach podawane będą strony pierwszego wydania, a w nawiasach strony wydania drugiego.

o czasie, który mają na zrobienie czegoś, a nie o czasie nieskończonym. Elzenberg powiada, że ich życie duchowe „zastygło w nagi instykt poznania”⁴. Nie oni będą przedmiotem jego rozważań.

Ale są i tacy, dla których nie są wszystkim rzeczy najbliższe, którym z pyłu doznań układa się rzecz zwana życiem i losem, z prochu zdarzeń rzecz zwana światem, i którzy, ogarniając te kręgi właśnie czuciem, a nie tylko poznaniem, z nich czynią przedmioty swej troski i im stawiają żądania⁵.

Można zapewne uznać, że wedle Elzenberga człowiekiem religijnym jest ten, kto czuje potrzebę odpowiedzenia sobie na pytanie, jaki jest sens istnienia świata i człowieka w świecie.

Dla ludzi religijnych niebezpieczeństwem jest doktryna materialistyczna, negująca istnienie odrębnej sfery duchowej. Nie każdy człowiek religijny jest bowiem człowiekiem wierzącym w istnienie rzeczywistości nadprzyrodzonej; są także ludzie religijni przekonani, iż jedynie materialna przyroda jest rzeczywista. A ponieważ człowiekowi religijnemu właściwe jest pragnienie wieczności i porządku moralnego we wszechświecie, gwarantowanego Opatrznością boską, więc materializm, negując istnienie Boga i rzeczywistości nadprzyrodzonej, może ich zniszczyć, pozbawiając poczucia sensu istnienia. Elzenberg wskazuje, że religijny materialista może przyjąć jedną z dwu postaw. Pierwsza polega na zaniechaniu stawiania pytań o rzeczy ostateczne i o sens istnienia, na świadomej rezygnacji z przeżywania upływu czasu i skupieniu się na chwili bieżącej, z jednoczesnym stłumieniem w sobie poczucia grozy wobec obojętnego wszechświata i korzystaniem z każdego możliwego doznania przyjemnego. Druga polega na pogodzeniu się z losem, jednak nie w poczuciu klęski, lecz poprzez podjęcie próby ocalenia ludzkich ideałów ducha w nieludzkim świecie materii. Jeśli bowiem uda się, nie wierząc w istnienie obiektywnego porządku duchowego, mimo to żyć życiem duchowym, i nie wierząc w istnienie boskiego porządku moralnego, mimo to żyć wedle obiektywnych norm moralnych, wówczas człowiek doświadczy poczucia tryumfu, a życiu nadany zostanie sens.

Pierwszą postawę przyjął Epikur, drugą Lukrecjusz. Obaj byli wyznawcami i głosicielami materializmu, powtarzającymi za Demokrytem tezę, że istnieją jedynie materialne atomy i próżnia, w której się one poruszają, a rozmaite, zmienne ich konfiguracje tworzą przemijające postacie tego świata. Tak długo dana rzecz istnieje, jak dłu-

⁴ Tamże, s. 165 (146).

⁵ Tamże; podkreślenie Elzenberga.

go trwa złożenie tworzących ją atomów; a ponieważ nawet dusza jest jedynie złożeniem subtelnych materialnych atomów, więc i ona przestaje istnieć, gdy one się rozproszą. Wieczny jest jedynie wszechświat jako zbiorowisko niezniszczalnych atomów, ale każda rzecz ginie wraz z rozpadem danej konfiguracji atomów; także człowiek jest bytem czasowym, który przeminąć musi bezpowrotnie. Epikur radził, aby o tym nie myśleć, jako że takie myślenie do niczego nie prowadzi, a jest źródłem cierpienia; należy zrozumieć, że skoro nie dotyczy nas to, co będzie, kiedy nas nie będzie, to możemy cieszyć się pełnią życia w każdej chwili tak, jakby była ona wiecznością. Lukrecjusz taką postawę odrzuca, bo nie może pozbyć się ani świadomości przemijania i kruchości ludzkiego życia, ani poczucia przerażenia wobec zabójczych dla człowieka mocy natury. Może osądził, że postawa epikurejska jest oszukiwaniem samego siebie? Elzenberg twierdzi, że Lukrecjusz był zbyt wielkim duchem religijnym, aby bronić się przed świadomością tragizmu ludzkiego istnienia, tłumiąc w sobie pragnienie ideału.

Zapoznać się z Lukrecjuszem, to zapoznać się z wielkim dramatem niewiary w odwiecznej jej walce o swe prawo do ideału⁶.

Różnica między Epikurem a Lukrecjuszem na tym, zdaniem Elzenberga, polega, że ten pierwszy jest materialistą szczęśliwym. Lukrecjusz dobrze wie – od Epikura właśnie – że to nie bogowie są przyczyną sprawcą grozy tego świata, lecz przeciwnie: groza świata zrodziła bogów. Ale wiedza, że bogowie nie mają żadnego wpływu ani na bieg przyrody, ani na los człowieka, nie usuwa poczucia grozy. Cóż za różnica, czy to bogowie świadomie zagrażają człowiekowi, czy ślepa siła przyrody. Ważne jest poczucie – tak silne, że pozbyć się go nie można – stałego zagrożenia słabego człowieka przez wszechpotężną moc natury, która wprawdzie darzy go rzeczami dobrymi i miłymi, ale nieporównanie częściej dostarcza mu cierpień, zagraża jego życiu i w końcu je nieodwracalnie niszczy. Materialista, który trzeźwo patrzy na świat i nie ucieka tchórzliwie w rzeczywistość ułudy, nie może być szczęśliwy, musi natomiast znaleźć sposób, aby żyjąc w tym przerażającym świecie bezdusznych atomów, nie tracić ludzkiej godności. Elzenberg zdaje się twierdzić, że Lukrecjusz zachował godność własną, płacąc za to cenę stałego doświadczania tragizmu ludzkiego istnienia.

⁶ Tamże, s. 167 (147).

Elzenberg zdaje się też sugerować, że traci godność własną ten, kto pozbywa się cierpienia kosztem rezygnacjis ideału⁷. Jeśli tak, to problemem Lukrecjusza było zachowanie subiektywnego świata ducha w obiektywnym świecie materii, stworzenie duchowej twierdzy chroniącej myśl i poznanie, zdolność oceny moralnej i zdolność tworzenia, przeżywanie dobra, świętości i piękna w nieludzkiej, bezsensownej i bezcelowej rzeczywistości natury. Wydawać by się mogło, że jest to niemożliwe, a jednak Lukrecjusz tego dokonał – przynajmniej tak twierdzi Elzenberg. Jego królestwo ducha nie jest jednak przeciwstawione naturze, ponieważ poeta dobrze wie i całym sobą czuje, że natura swą wieczystą potęgą przygniata i niszczy przemijające twory ludzkiej myśli; wszelkie usiłowania przeciwstawienia prawom natury praw ludzkiego ducha kończy się muszą bezsilną skargą nie wiedzieć do kogo skierowaną. Dlatego Lukrecjusz nie skarży się i nie lamentuje; i nie przeciwko naturze, ale w samej naturze znajduje podstawę i punkt odniesienia dla swej duchowej twierdzy.

W niej, nie w duchu, widzi przymioty, zdolne wzbudzić jeśli nie tę cześć czystą i niczym nie zamąconą, jaką darzy nas dobro i świętość, to entuzjazm i ubóstwienie, które na swój sposób zdołają nasycić głód religijny⁸.

W narracji Elzenberga przebija wielkie uznanie dla rzymskiego poety, który wieczność i niezmierną moc przypisywane bogom przypisał naturze, a podziw i cześć religijną nie ku obojętnym bogom skierował, tylko ku obojętnej naturze. Swoją głód religijny zaspokaja Lukrecjusz nie wielbieniem bogów, którzy nie wtrącają się przecież w sprawy ludzi, lecz ubóstwieniem przyrody, która nieodwracalnie niszczy ludzi i dzieła ich ducha, choć czyni to bez woli i świadomości niszczenia. Elzenberg wręcz z zachwytem przekazuje, jak wielki podziw żywi Lukrecjusz dla natury przejawiającej swą potęgę w zjawiskach budzących grozę, a śmiertelnie niebezpiecznych dla człowieka.

Postawa Lukrecjusza może się nam wydać nieludzka w swym uwielbieniu grozy natury. Ale to świat jest nieludzki, więc co ma czynić człowiek, który czuje, że oprócz tego świata nie ma żadnego innego? Elzenberg odpowiada, że z samego nakazu artyzmu nieludzkiem musi być ten, kto w swych wierszach nieludzka rzeczywistość opisuje bez fałszowania jej domieszką ułudy. Lukrecjusz nie jest pozbawiony uczuć, lecz czuje, że danie ujścia uczuciom w obliczu grozy, to danie

⁷ „Lukrecjusz nie zszedł na żadną z owych ścieżek rzekomej mądrości, na których razem z cierpieniem pozbywamy się ideału”; tamże, s. 170 (150).

⁸ Tamże, s. 173 (152).

ujścia rozpaczy, a więc poniżenie się daremną skargą. Dlatego „jest u Lukrecjusza coś szczególnie bohaterskiego, w czym nie ma współzawodników: jego kamienne, surowe, niewzruszone milczenie uczucia”⁹. Zamiast daremności uczuć Lukrecjusz wybiera daremność milczenia, a Elzenbergowi wyraźnie imponuje postawa poety. Widzi w nim postać tragiczną, genialnego twórcę, który wbrew wiecznej i niepokonanej niszczycielskiej sile materii tworzy przestrzeń istnienia przemijających dzieł ducha. Możemy jednak postawić pytanie, bardziej wobec Elzenberga, niż wobec Lukrecjusza, dlaczego sądzi, że nie należy żywić daremnych uczuć, a wolno trwać w daremnym milczeniu. W czym bardziej przejawia się ludzka godność religijnego materialisty: w wyrażeniu bezsilnego protestu wobec nieludzkiej natury, czy w milczeniu akceptującym konieczność nieludzkiej rzeczywistości? Elzenberg solidaryzuje się z Lukrecjuszem w wyborze tej drugiej możliwości. To prawda, że takie milczenie jest w istocie zabiciem uczucia:

Ale za to jest w tej nieugiętości, bezlitosnej samokontroli, w tej upartej sile zwróconej przeciwko sobie samemu, rzadkiej próbie wielkość moralna¹⁰.

Elzenberg widzi wielkość moralną Lukrecjusza w tym, że w milczeniu staje on twarzą w twarz z grozą wszechświata; jednak nie czyni refleksji nad tym, że milczenie poety wprawdzie wyraża tylko pogodzenie się ze stanem faktycznym, ale następnie musi stać się emocjonalnym uznaniem, że jest to stan dobry i piękny. Czy rzeczywiście Lukrecjusz milczy wobec grozy wszechświata? Przeciwnie, on tę groźę wielbi i wysławia, i to właśnie w taki zachwyty wprawia Elzenberga. Milczenie poety nie jest stłumieniem uczuć, lecz wyrazem uczucia szczególnego, podobnego do uczucia miłosnego. Przecież on ma poczucie, że natura dokonuje gwałtu na człowieku; ale to poczucie nie protest wywołuje tylko uwielbienie mocy gwałciciela¹¹. Jednak przybierając taką postawę, Lukrecjusz czyni z siebie – zapewne nieświadomie – hipokrytę i to w wymiarze zdumiewającym każdego, kto nad tym namysł poczyni. Wystarczy zauważyć, iż uczucia, jakich doznaje człowiek miażdżony przez żywioł przyrody, to ból, cierpienie, przerażenie i wielkie poczucie

⁹ Tamże, s. 179 (158).

¹⁰ Tamże, s. 179–180 (158).

¹¹ W przeciwieństwie do rzymskich stoików, którzy w potęgę natury widzieli i odczuwali ład i harmonię, rzymski epikurejczyk widzi i odczuwa potęgę, wobec której nic się nie ostoi. Elzenberg podkreśla, że Lukrecjusz „z rozkoszą” stawia nam przed oczy te przemożne prawa łamiące ludzkie pragnienia i dążenia. Zob. tamże, s. 174–175 (154).

niezawinionej krzywdy; i nie jest możliwe, by to cierpienie przemienić w doznanie pozytywne. Dlatego wielbić niszczącą moc natury może tylko ten, kto sam na sobie jej nie doświadcza. Może sądzi wtedy, że właśnie jego to ominie? Podobno Lukrecjusz – tak głosi legenda przekazana przez św. Hieronima – popełnił w szaleństwie samobójstwo.

Dlaczego Elzenberg dostrzega wielkość moralną w tym, co w istocie jest moralną porażką Lukrecjusza? Co więcej, uznaje, że z moralnej wielkości jego postawy bierze się estetyczna wielkość jego poezji:

Ta sama wielkość moralna, która duszę wynosiła na szczyty, w wierszach staje się surową pięknością; ta sama siła i wola, która kielznała uczucie, działa dalej w stosunku do słowa; hart człowieka przechodzi w hart stylu¹².

Ale przecież znaczy to, że Lukrecjusz musiał najpierw być, który wzbudza grozę i jest wrogi człowiekowi, uznać za dobro, ponieważ nie miał poczucia, że istnieje cokolwiek poza tą złowrogą siłą konieczną, a dopiero następnie mógł dostrzec w niej piękno. A przynajmniej tak zdaje się twierdzić Elzenberg. I być może zasadnie – jeśli bowiem wszechświat w całej swej złowroziej potędze jawić się nam będzie wyłącznie jako siła emanująca zło, to w świecie materii nie będziemy mogli dostrzec piękna. Jednak Elzenberg nie czyni nad tą kwestią namysłu; cytowane powyżej zdanie jest ostatnim w artykule.

II.

W naszych rozważaniach nie o Lukrecjusza chodzi i nie stawiamy pytania, czy Elzenberg właściwie go odczytał. Jest w strofach Lukrecjusza wiele odcieni smutku, melancholii i poczucia tragiczności ludzkiego losu. Elzenberg o tym wspomina, ale niejako na marginesie, zdawkowo i nie ten aspekt poezji Rzymianina pociąga go w sposób szczególny. Przedmiotem fascynacji Elzenberga jest Lukrecjusza fascynacja wszechmocą natury:

Świat, jako całość, jest wieczny; po wtóre jest to ogrom przestrzenny; wreszcie jest to niezwalczona potęga: te trzy właściwości sprawiają, że jest godzien uwielbienia i kultu¹³.

Wprawdzie Lukrecjusz nigdy nie wyraża tego uwielbienia wprost, ale Elzenberg wskazuje, że cały jego poemat jest wyrazem religijnego kultu natury. „Lukrecjusz jest w owych przymiotach zakochany; nie zna

¹² Tamże, s. 180 (158).

¹³ Tamże, s. 174 (153).

większej rozkoszy, jak zatapiać się w ich kontemplacji; z nimi łączą się wszystkie najwyższe stany egzaltacji, natchnienia”¹⁴. Za to właśnie Elzenberg podziwia Lukrecjusza. Wprawdzie nie wypowiada wprost swego podziwu, ale cały artykuł jest jego wyrazem.

Rozważania Elzenberga nie są obiektywną analizą literackiego tekstu, która prowadzić miałyby do obiektywnych wniosków. Przeciwnie, kierowane są subiektywną intuicją filozofa, który ogarnia przedmiot swych badań „czuciem, a nie tylko poznaniem”¹⁵, a więc podobnie jak ludzie religijni, którzy przecież także i przede wszystkim przeżywają, a nie tylko analizują, świat i swoją w nim egzystencję. Zapewne Maria Ossowska uznałaby, że nie jest to praca filozoficzna, tylko dywagacje o charakterze literackim. Chyba należałoby się z nią zgodzić, a pewnie i Elzenberg nie zgłosiłby sprzeciwu. Wedle jego rozumienia filozofii kierowanie się intuicją jest bowiem koniecznym składnikiem filozoficznego namysłu nad rzeczywistością.

Ta właśnie postawa przesądzała o stosunku Elzenberga do szkoły lwowsko-warszawskiej, a w szczególności do sposobu, w jaki pojmowano w niej racjonalizm¹⁶. O powodach swej zdecydowanej negatywnej oceny metody filozofowania stosowanej przez to środowisko Elzenberg pisze, w dość emocjonalnym tonie, w swych zapiskach prowadzonych od 1907 do 1963 roku¹⁷. Pod datą 14 czerwca 1944 roku znajdujemy wyjaśnienie, dlaczego nie jest on racjonalistą, a przynajmniej nie w tym sensie, w jakim racjonalistami mienia się przedstawiciele szkoły. Jego racjonalizm to ten sam, który wyznawali wielcy myśliciele XVII wieku, a który różni się co do swej istoty od racjonalizmu szkoły lwowsko-warszawskiej: „racjonalizm Kartezjusza czy Spinozy zawiera pierwiastki intuicyjne, a racjonalizm Łukasiewicza czy Kotarbińskiego ich nie zawiera”¹⁸. Racjonalizm, który Elzenberg aprobejuje i którego sam jest wyznawcą, realizuje się poprzez ujmowanie rzeczywistości najpierw w jakichś podstawowych intuicjach filozofa, które dopiero

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Zob. wyżej, przypis 5.

¹⁶ O rozumieniu racjonalności w szkole lwowsko-warszawskiej zob. D. Piętka, *Pojęcie racjonalności w szkole lwowsko-warszawskiej* [w:] red. M. Pawliszyn, M. Urban, *W trosce o dobrą filozofię. Księga pamiątkowa w 50. rocznicę święceń kapłańskich Ojca Profesora Edmunda Morawca CSsR*, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2007, s. 193–218.

¹⁷ Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002.

¹⁸ Tamże, s. 361.

następnie poddawane są analizie pojęciowej i logicznemu wnioskowaniu. Tamten racjonalizm natomiast jest czystym dyskursem, tzn. dyskursem bez intuicji. A poznanie bez pierwiastka intuicyjnego musi pozostawiać poza siecią pojęć, w którą filozof ujmuje rzeczywistość, to wszystko, co stanowi tej rzeczywistości najważniejszy aspekt, podstawę, na której oparty jest odczuwany przez człowieka sens istnienia:

To zabijanie, w akcie poznania, właściwego przedmiotu poznania – coś, w czym nie mogę przestać się dopatrywać jakiegoś zła wprost moralnego¹⁹.

Odrzucenie intuicji jako narzędzia poznawczego uznał Elzenberg za czyn wręcz niemoralny; a ponieważ racjonalizm szkoły lwowsko-warszawskiej zdominował myśl filozoficzną w Polsce, więc Elzenberg zaczął się uważać za irracjonalistę. Traktował to określenie jednak tylko jako opis swego stanu wewnętrznego, a nie jako charakterystykę stanowiska metodologicznego. W praktyce badawczej łączył bowiem, jak wyjaśnia w tymże zapisie, pierwiastki intuicyjne i dyskursywne, w przekonaniu, że tylko takie połączenie pozwala uchwycić rzeczywistość ludzką, estetyczną i moralną; dla czystego dyskursu ta rzeczywistość pozostaje zamknięta. W późniejszym zapisie, z 8 lutego 1953 roku, znajdujemy wielce wymowne dopowiedzenie:

Zubożenie problematyki; okaleczenie, okrojenie rzeczywistości; brak myśli o człowieku i jego losie albo myśl mizerna i płaska: oto jeszcze kilka grzechów do zaliczenia na rachunek szkoły lwowsko-warszawskiej²⁰.

Tak więc, zdaniem Elzenberga, ograniczenie się do czysto racjonalnego dyskursu, z całkowitym pominięciem intuicji, uniemożliwia dotarcie do sfery rzeczywistości ludzkiej. Inaczej mówiąc, Elzenberg sądzi, że czysto obiektywne analizowanie filozoficznych problemów antropologicznych (natury ludzkiej), etycznych (dobra) i estetycznych (piękna) nie może, wbrew temu, co sądziła Maria Ossowska, prowadzić do rezultatów wartościowych poznawczo. W rozważaniach wielkich myślicieli niewątpliwie zdarzają się błędy i nieścisłości; dla Elzenberga nawet one są inspirujące, podczas gdy logistycy ze szkoły lwowsko-warszawskiej po prostu je odrzucają, przekreślając całość ustaleń.

¹⁹ Tamże, s. 362; podkreślenie Elzenberga.

²⁰ Tamże, s. 409. Niewątpliwie w tym duchu należy też odczytywać jedno, nierozwinięte później, zdanie z zapisu wcześniejszego, z 6 maja 1942 r.: „Kotarbiński i towarzysze: zbrodnia zamykania dróg przed człowiekiem”; tamże, s. 310.

Elzenberg podaje przykład Jana Łukasiewicza, pogardliwie i arogancko oceniającego filozofię Kanta czy Kartezjusza²¹.

Łukasiewicz chciał stosować w filozofii metodę właściwą naukom ścisłym – matematyce i fizyce²². Wskazywał na tę szczególną radość, której doznaje się po uzyskaniu jednoznacznego i sprawdzalnego rozwiązania problemu, rozwiązania pozostającego w nauce na stałe. Zdaniem Elzenberga²³ w humanistyce, a w filozofii w szczególności, nie jest możliwe uzyskanie takich rozwiązań, on zaś nie podziela radości, o której pisze Łukasiewicz, jako że ma odczucie wręcz przeciwne: jakiegokolwiek ostateczne „rozwiązanie” problemu oznacza przecież swoistą śmierć myśli w danych ramach badawczych; dlatego Łukasiewicz sprawia na nim wrażenie jakiegoś apostoła śmierci, zastoju.

Nas cieszy właśnie myślenie o problemach nierozwiązalnych; ulegamy oczywiście złudzeniu, że je chcemy rozwiązać, ale w istocie chodzi nam o co innego: o to, co się

²¹ Zob. tamże, s. 358–359 (zapis z 2 maja 1944 r.). W opublikowanym w 1924 roku z okazji dwusetnej rocznicy urodzin Kanta artykule Łukasiewicz napisał: „Gdy zbliżamy się do filozofii kantowskiej z wymaganiami krytyki naukowej, jak domek z kart rozpada się jej budowa. Na każdym kroku mętne pojęcia, niezrozumiałe zdania, nieuzasadnione twierdzenia, sprzeczności i błędy logiczne”; J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii*, PWN, Warszawa 1961, s. 202. Aleksander Hertz, socjolog, który studiował na Uniwersytecie Warszawskim w latach w największego rozkwitu szkoły lwowsko-warszawskiej, w swych wspomnieniach zanotował: „Głównym przedstawicielem filozofii na ówczesnym Uniwersytecie Warszawskim był Jan Łukasiewicz. Była to logistyka, logika matematyczna, był to stosunek nie tylko krytyczny, ale pogardliwy do wszelkich innych filozofii”; A. Hertz, *Wyznania starego człowieka*, PIW, Warszawa 1991, s. 102. Hertz spisywał swoje wspomnienia, mając już osiemdziesiąt jeden lat. Widać bardzo silna była tamta atmosfera pogardy dla filozofii innej niż własna, skoro tak mocno utrwaliła się w jego pamięci.

²² „Pozostały zagadnienia metafizyczne [...] nie rozwiązane, lecz nie sądzę, że nierozwiązywalne. Tylko trzeba podejść do nich z metodą naukową, z taką samą wypróbowaną metodą, jakiej używa matematyk lub fizyk”; J. Łukasiewicz, dz. cyt., s. 203. Maria Ossowska referując dyskusję na III Polskim Zjeździe Filozoficznym w 1936 roku, tak pisze o złagodzeniu postawy logików: „Stać już dziś logikę matematyczną na tolerancję i, jak to zauważono w dyskusji, prof. Łukasiewicz, który przed lata odwracał się od zagadnień metafizycznych, widzi dziś możliwość skutecznego ich podejmowania i zastosowania do nich logiki matematycznej. Nie ma to być jednak metafizyka pojęta jako coś, co leży poza obrębem nauk przyrodniczych, lecz metafizyka pojęta jako zespół bardzo ogólnych zdań empirycznych”; M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 312. Informuje także o wystąpieniu Kazimierza Ajdukiewicza, który zaprzeczał, jakoby „logiści” walczyli z metafizyką. „Walczą oni tylko z czczym żonglowaniem słowem, walczą ze złą metafizyką”; tamże.

²³ Zob. zapis z 1 maja 1944 r.; dz. cyt., s. 356–358.

dziecie, rozgrywa, „dochodzi do bytu”, „wkracza w istnienie” między postawieniem problemu a jego „rozwiązaniem” takim czy innym; tylko w owej pracy myślowej żyje owo coś pięknego i głębokiego, co, z braku określenia lepszego, nazwę na razie „kontaktem z rzeczywistością”²⁴.

W zapisie z następnego dnia usprawiedliwia się z ostrych sformułowań, wyjaśniając, że są jedynie wyrażeniem impresji. Przyznaje również, iż jego stanowisko jest jeszcze niedopracowane:

Niedokrystalizowana myśl jest chyba taka: człowiek się realizuje w myśleniu, nie w wynikach swego myślenia. A że samourzeczywistnienie jest najważniejsze, więc ważniejsze jest myślenie niż jego wynik²⁵.

W odniesieniu do myślicieli przeszłości znaczy to, że wciągamy się w ich tok myślenia, żyjemy ich myślą, znajdujemy w nich źródło życia, podczas gdy Łukasiewicz i jemu podobni widzą w nich tylko zbiory twierdzeń, które albo są poprawnie dowiedzione, albo dopiero trzeba ich dowieść, ewentualnie obalić, a reszta się nie liczy.

Niewątpliwie Elzenberg dobrze rozumiał Kanta, którego subiektywne odczuwanie świata i obiektywny logiczny wywód doprowadziły do tezy, że przedmiot poznania jest przez nas konstruowany w procesie naszego poznania; nie mogło zaś być porozumienia między nim a tymi, których oskarżał, że w procesie poznania niszczą przedmiot poznania. Bezpodstawne byłoby jednak domniemanie, że Elzenberg nie potrafił zrozumieć matematyka czy fizyka, odczuwających radość z udowodnionej tezy, która przecież nie kończy ich myślenia, jako że nieskończona jest głębia poznawcza rzeczywistości przyrodniczej i opisujących ją struktur matematycznych. Należy raczej uznać, że Elzenberg zarzuca przedstawicielom szkoły lwowsko-warszawskiej niezrozumienie istotnej różnicy między badaniem naukowym a namysłem filozoficznym. Na gruncie nauki zasadnie postawione pytanie to takie, na które istnieje prawdziwa odpowiedź; na gruncie filozofii stawiamy pytania, na które różni filozofowie dają sprzeczne odpowiedzi, a każda z nich rości sobie prawo do bycia prawdziwą. Znaczący to, że najważniejsze pytania stawiane na gruncie filozofii to takie, na które nie może być odpowiedzi obiektywnej. Filozofia nie jest nauką, lecz ciągłą realizacją ludzkiego pragnienia uzyskania odpowiedzi ostatecznej na pytanie o sens istnienia. To pragnienie nigdy nie zostanie zaspokojone, a wielość systemów filozoficznych, uzasadniających wzajemnie wykluczające się twier-

²⁴ Tamże, s. 357; podkreślenie Elzenberga.

²⁵ Tamże, s. 359, przypis Elzenberga.

dzenia, wyraźnie wskazuje, że nauka i filozofia różnią się punktem wyjścia: problem naukowy generowany jest dostrzeżeniem jakiegoś obiektywnego zjawiska, a emocjonalny do niego stosunek badacza nie ingeruje w proces wyjaśniania, podczas gdy problem filozoficzny bierze się właśnie z emocji filozofa. Przyczyną powstawania wielości modeli naukowych jest dążenie do właściwego opisu i wyjaśnienia danej klasy zjawisk i wcześniej czy później albo jeden z nich okaże się tym najwłaściwszym i sprawdzającym się w praktyce, albo zbudowany zostanie jakiś nowy, lepszy od dotychczasowych. Przyczyną powstawania wielości systemów filozoficznych jest wielość sposobów przeżywania świata przez poszczególnych filozofów, a prawdziwość systemu stwierdzana jest w odniesieniu nie do obiektywnej rzeczywistości, lecz do subiektywnego odczuwania świata przez danego człowieka. W nauce stosujemy tylko logiczne zasady naszego myślenia, a te są wspólne całemu gatunkowi ludzkiemu; dlatego nauka jest obiektywna. W filozofii na początku są nasze emocje i nasz sposób przeżywania świata, do nich stosujemy zasady naszego myślenia, a ponieważ sfera emocji jest różna u różnych ludzi, więc od odmiennych wychodząc przesłanek, do odmiennych dochodzimy wniosków; dlatego filozofia jest subiektywna.

Takie wydaje się być Elzenberga rozumienie filozofii. Wynika z niego, że nie można uprawiać filozofii obiektywnie – namysł nad światem z istoty swej musi być subiektywny, tzn. filozof zawsze wychodzi od swego odczucia rzeczywistości, choć nie zawsze jest tego świadomy, traktując je jako oczywiste. Właściwie pojęte filozofowanie musi więc polegać na współdziałaniu czynników intuicyjnych (irracjonalnych) i dyskursywnych (racjonalnych) w procesie ujmowania rzeczywistości. Elzenberg wyznaje, że taka jest jego praktyka pisarska: „W praktyce tej łączę pierwiastki intuicyjne i dyskursywne”²⁶. Problemem jest jedynie określenie, jaka powinna być właściwa proporcja udziału jednych i drugich, i jaki podział funkcji. To wymagałoby wypracowania stosownej teorii, czego Elzenberg, jak przyznaje, nie uczy-

²⁶ Tamże, s. 362, podkreślenie Elzenberga; z cytowanego już zapisu z 14 czerwca 1944 roku. We wcześniejszym zapisie, z 7 lutego 1925 roku, Elzenberg podkreślał, jak wielkie znaczenie miała intuicja dla klasyków metafizyki XVII wieku. Wyjaśniał jednocześnie, że on osobiście nie może mieć poczucia zrozumienia zagadnienia, jeśli jest ono określone jedynie pojęciowo, i dlatego musi je dookreślać obrazowo. „Obraz taki – tak jak to widzę – chwytą coś dla danego przedmiotu istotnego, co się pojęć czystych przepuszczała między okami; prawdopodobnie chodzi o specyficzną jakość, która w sformułowaniu matematycznym znika zupełnie”; tamże, s. 171, podkreślenie Elzenberga.

nił, więc zdaje się na subiektywny arbitraż aktualnego odczuwania czy przeżywania przedmiotu refleksji:

W praktyce jest u mnie tak, że rolę arbitra pełni coś jak „instykt”, „wycucie”: „teraz przykręć śrubę, teraz rozluźnij” – zależnie od stylu myśli, który dyktuje mi przedmiot, albo który sobie przy traktowaniu danego tematu obrałem²⁷.

I wprawdzie takie praktycystyczne załatwienie sprawy nie w pełni go zadowala, jednak umożliwia sensowny namysł nad rzeczywistością, z poczuciem, że nie pomija się tego, co najważniejsze.

Tak więc Elzenberg najpierw przeżywa przekaz Lukrecjański, a dopiero w drugiej kolejności czyni nad nim namysł racjonalny. Dlatego widzi Lukrecjusza przez pryzmat swojej emocjonalności i ocenia go na podstawie własnego stosunku do świata wartości. Jego rozumienie postawy Lukrecjusza zdeterminowane jest przez własne, subiektywne odczucie świata i pozostaje niezmienione tak długo, jak długo i ono niezmienione pozostaje. Inaczej mówiąc, jego interpretacja Lukrecjusza nie musi być stała i może zmieniać się w czasie – sformułowana teraz, wyraża jedynie takie ujęcie treści, nad którymi czyni namysł, jakie odpowiada jego aktualnej postawie emocjonalnej wobec świata, a jeśli ta postawa z jakichś powodów zmieni się, wówczas inne stanie się ujęcie i interpretacja tych samych treści. Jednak wtedy, gdy Elzenberg czytał i przemyślał Lukrecjusza emocjonalny opis natury wszechrzeczy, widać współbrzmiał on z jego odczuciem i przeżywaniem rzeczywistości. To współ-odczuwanie powodowało także silną niechęć do tej postawy wobec świata, którą przyjmowali (a przynajmniej on tak sądził) przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej. Znamienne jest wyjaśnienie, które Elzenberg podaje w zapisie z 30 maja 1944 roku, dlaczego tak bliski jest mu materializm Lukrecjusza, podczas gdy materializm Kotarbińskiego sprawia mu przykrość. Najpierw dlatego, że Kotarbiński jest ze swych koncepcji zadowolony zarówno w sensie intelektualnym, jak i w wymiarze ludzkich emocji; Lukrecjusz natomiast chciałby być zadowolonym, ale nie może. Wolno nam więc uznać, że to swoiste nieprzystawanie doznań i pragnień rzymskiego poety jest też doświadczeniem Elzenberga. Ale istnieje także bardziej zasadnicza i ogólna podstawa ich wspólnoty emocjonalnej.

Ogólniej jednak: u Lukrecjusza są bogate reakcje emocjonalne, rozlegają się nieskończone echa myśli podstawowej, jest dysonans-konsonans zachwytu, przerażenia i grozy; ten człowiek swą filozofię przeżywa całą pełnią swej duszy. U Kotarbińskiego

²⁷ Tamże, s. 363.

nie w tym rodzaju: brak potrzeby czy aż tak już totalna dyscyplina, aż tak silne hamulce? I wreszcie od strony obiektywnej: w materializmie tamtego jest silny element ruchu, coś się u niego dzieje; atomy zahaczają się, światy tworzą się, idą w rozsypkę; jest jakiś dramat tej jego doskonale niby martwej materii. Materializm Kotarbińskiego jest rygorystycznie statyczny; jego świat jest „martwy” w jakimś dotkliwszym znaczeniu niż świat Lukrecjusza; a przy tym jakże nagi! wydma piaszczysta! Ta statyczność, nagość, ubóstwo nie są jak surowa niełudzkość Lukrecjuszowa, tragiczne; są oschle i przytłaczające²⁸.

Skoro Elzenberg tak odczytuje poetyckie opisy Lukrecjusza, znaczy to, że jego poczucie rzeczywistości jest emocjonalnym doświadczaniem dramatyizmu wiecznie dokonującej się zmiany; dlatego musi on interpretować materializm Kotarbińskiego i całą myśl szkoły lwowsko-warszawskiej jako wyraz postawy pozbawionej emocjonalności, a więc jakby niełudzkiej. Mamy podstawę domniemywać, że w przekonaniu Elzenberga rozumienie świata właściwe Kotarbińskiemu jest rezultatem czysto intelektualnego ujęcia rzeczywistości – ujęcia, w którym czynniki emocjonalne są nieobecne. Możemy domniemywać więcej: że Elzenberg uznaje człowieczeństwo intelektualistów takich, jak Kotarbiński, za niepełne, za zubożone o bardzo ważny aspekt natury ludzkiej.

Elzenberga odczucie świata – tak jak odczucie świata każdego człowieka – jest względnie stałe, gdyż zależy od charakteru, ten zaś jest wrodzony i stały. Charakter jest tym, co przesądza o naszym stosunku do świata wartości²⁹, a więc sprawia, że danemu człowiekowi bliżej jest bądź dalej do poszczególnych wartości, jak też jedne z nich mocniej, drugie zaś słabiej odczuwa, w konsekwencji zaś jego wola bardziej albo mniej się ku nim skłania. Konsekwencją tak pojętego charakteru jest sposób przeżywania świata przez danego człowieka, jego emocjonalne ujęcia rzeczywistości; a wprawdzie ta emocjonalna postawa wobec rzeczywistości może się zmieniać na skutek zmiennych okoliczności

²⁸ Tamże, s. 359–360; podkreślenia Elzenberga. W zapisie z 6 października 1951 roku nazywa przedstawicieli szkoły biurokratami ścisłości; zob. tamże, s. 390.

²⁹ Tak pojmował charakter (w sensie filozoficznym) Artur Schopenhauer w dwu rozprawkach z 1839 i 1840 roku. Zob. A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, oraz tenże, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bossakówna, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004. Te dwie rozprawy Schopenhauer wydał łącznie pod tytułem *Dwa podstawowe problemy etyki* w 1841 roku. Przejrzyste omówienie stanowiska Schopenhauera daje B. Wolniewicz, *Z antropologii Schopenhauera*, „Studia Filozoficzne” 5, 1989; przedrukowane [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 101–119.

życia, jednak zawsze pozostanie w ramach wyznaczonych charakterem. To dlatego Platon widział rzeczywistość w jej aspekcie idealnym, Arystoteles zaś jako zbiór konkretnych rzeczy jednostkowych; to dlatego Leibniz był optymistą w swej filozoficznej wizji świata, a Schopenhauer tworzył filozofię pesymistyczną. Idealizm bądź realizm czy optymizm bądź pesymizm danego filozofa, jak i każdego człowieka, mają zmienne w czasie odcienie i z różną mocą są w różnych okresach przeżywane, ale pozostają stałymi determinantami jego wizji świata. Różne rozumienia świata są różne dlatego, że różne są ludzkie charaktery; a więc i różne systemy filozoficzne są konsekwencją odmienności charakterów ich twórców.

III.

Elzenberg miał mocne poczucie grozy tego świata, jedynie przesłanianej od czasu do czasu doznaniem przyjemnym. „Duszą życia jest jego groza. A naokoło Pani Grozy tańczą sobie różne miłe amorki”³⁰ – zapisał 10 marca 1955 roku. Takie poczucie brało się z jego charakteru i dlatego właśnie tak bliskie mu było Lukrecjusza przeżywanie świata. To także jego charakter skłaniał go do poszukiwania schronienia w kokonie kultury tkanym z duchowej przędzy. Ale cytowany powyżej zapis pochodzi z okresu prawie trzydzieści lat późniejszego od czasu dywagacji o poemacie Lukrecjusza i wprawdzie poczucie grozy jest ciągle obecne, ale jest to już zupełnie inna groza. Gdy Elzenberg zapisywał te słowa, minęło bowiem dziesięć lat od zakończenia wojny, w czasie której groza tego świata dała się odczuć w stopniu chyba dotąd nieznanym ludzkości. Elzenberg w swych zapiskach prawie nie wspomina o drugiej wojnie światowej, a nieliczne wzmianki nie niosą głębszej myśli; poprzednia wojna światowa przewija się wśród jego myśli o wiele częściej, ale nie jest wyrazem przeżyć przerażających, co najwyższym doświadczeniem zła w zwyczajnym wymiarze ludzkim. Zapewne dopiero druga wojna ukazała Elzenbergowi zło przekraczające ludzką miarę, choć przez człowieka realizowane. Być może dlatego Elzenberg milczy, nie znajdując właściwej formy wyrazu, a może nie znajdując siły, aby wracać do tego, o czym chce się zapomnieć. I jest tego świadom: w zapisie z 5 grudnia 1941 roku wyraża zdziwienie, jak dalece ta wojna czyni bezprzedmiotowymi wszelkie rozważania inne, niż te o kwestiach politycznych, a więc w istocie dotyczące szans na przeżycie.

³⁰ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, wyd. cyt., s. 441.

Ciekawe, jak wojna obecna nie stała się dla mnie przedmiotem rozważań innych, niż tylko polityczne, jak zupełnie brak jest mostów między tą sferą a sferą moich własnych problemów. Jakże to wyglądało inaczej ćwierć wieku temu! wtedy wypadki dziejowe pobudzały myśl we wszystkich kierunkach. Tym razem to po prostu tępe narzędzie, którym się dostaje po głowie. Nie ma tu nic do myślenia: mówi się „nie” i czeka się końca³¹.

Elzenberg miał zresztą przeczucie, że nadchodząca wojna będzie inna od poprzednich, i że należy się do niej przygotować psychicznie, a więc spokojnie uznać, że są możliwe wydarzenia przerażające. Już 20 lutego 1934 roku zapisał: „Rozważyć na chłodno możliwość, że za rok Niemcy będą w Warszawie; albo – od strony światopoglądowej – że myśl jest niczym i że światem rządzi absurd i bezsens”³². Pojawia się poczucie nadchodzącej grozy innej niż owa groza potężnych mocy przyrody, która wzbudzała tak miły wyrafinowanemu estecie dreszcz przyjemnego przerażenia. W zapisie dokładnie cztery lata późniejszym, z 20 lutego 1938 roku, znalazła się ukryta myśl, że w tej nowej przestrzeni bezsensu duch ludzki nie będzie już mógł tworzyć nisz sensowności.

Wojna ta sięgnie w życie głębiej niż tamta. Będzie podcięciem wszystkiego, usunięciem nam spod nóg wszystkich podstaw. Nie zostawi nam tyle spokoju co kiedyś, kiedy to można się było czasu wojny kochać, kłócić i godzić, pisać rozprawy filozoficzne, referować je w Akademii, jeździć za stypendium do Wiednia i czas tygodniami poświęcać na zwiedzanie galerij obrazów i czytanie dzieł o Rembrandcie. Nie będzie niosła żadnych nadziei: dobrze, jeśli tylko zmiany na gorsze, a nie zupełną ruinę. Bo może nas przecież przerzucić w świat, w którym już żadnym sposobem nie będzie można oddychać³³.

I rzeczywiście ta wojna zmieniła Elzenbergowi perspektywę widzenia: wspaniała w swej grozie potęgę przyrody przesłoniło doświadczenie zła emanującego poprzez człowieka. A ono zrodziło przerażenie autentyczne, nie będące tylko estetycznym przeżywaniem przez subtelnego intelektualistę, w bezpiecznej odległości, niczym widz w teatrze, groźnych scen odgrywanych przez naturę. Można zachwycać się grozą działań przyrody; nie ma jednak niczego estetycznie pozytywnego w złu, które człowiek wyrządza drugiemu człowiekowi.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, do którego Elzenberg, choć ma bardzo złą opinię o jego stylu, z rzadka się odwołuje, twierdził, że w człowieku przyroda osiąga świadomość samej siebie. Jeśli tak, to

³¹ Tamże, s. 298.

³² Tamże, s. 234.

³³ Tamże, s. 280; podkreślenia Elzenberga.

należy uznać, że nieświadome działania przyrody ukazujące jej potęgę i zagrażające człowiekowi stają się w działaniach człowieka złem wyrządzanym świadomie. Chyba Elzenberg tę konsekwencję uznał. W zapisie z 13 października 1951 roku odrzuca chrześcijański (jak sądzi) pogląd, że tragedia jest rezultatem błędnej wizji rzeczywistości.

Temu jednak przeciwstawia się pogląd, że to sama struktura rzeczywistości, w samym rdzeniu swym, jest tragiczna; że rysa tragiczna idzie prze świat w całej jego pełni i głębi³⁴.

W tragizmie człowieka uwidacznia się „tragizm bytu w ogóle”. Mimo to działania beznadziejne, walki, o których wiemy, że nie mogą być wygrane, nie są bynajmniej bezsensowne. Przeciż wszystkie działania ludzkie są beznadziejne, a u kresu wszystkiego jest nicość.

Wartość walki tkwi nie w szansach zwycięstwa sprawy, w imię której się ją podjęło, ale w wartości tej sprawy³⁵.

Można oczywiście żywić przekonanie, że są sprawy nieśmiertelne, które ostatecznie przegrać nie mogą. Ale Elzenberg mówi otwarcie, że to tylko wielka nadzieja, a skrycie zdaje się twierdzić, że jest to nadzieja daremna.

W nowej rzeczywistości politycznej, w którą został wrzucony po drugiej z wielkich wojen, Elzenberg odczuwał powinność podjęcia takiej ostatecznie beznadziejnej walki. Tym razem nie jest to walka o przeszłość polityczną, gospodarczą czy nawet kulturalną. „Jest to walka o zachowanie, w nowych ramach i w nowym układzie, wartościowej treści społeczeństwa, po prostu”³⁶. Można to zapewne rozumieć tak, że ta walka jest beznadziejna, gdyż nie zmienia rzeczywistości, ale nie jest bezsensowna, gdyż nadaje człowiekowi godność, a jego życiu sens. W dalszym ciągu cytowanego powyżej zapisu z 10 marca 1955 roku myśliciel po raz kolejny przekonuje nas, że nie musimy żywić jakiegось szczególnego „zaufania” do natury, a jedynie powinniśmy usilnie tworzyć wyspę sensowności w morzu bezsensu, subiektywną sferę ducha w obiektywnej sferze materii. Tę „materię” należy teraz rozumieć szerzej – składa się na nią nie tylko przyroda, lecz także polityczna i społeczna struktura rzeczywistości. Elzenberg podkreśla, że zalecana przezeń postawa jest tragiczna i trudna, ale przecież dla ludzi złączo-

³⁴ Tamże, s. 390–391.

³⁵ Tamże, s. 391.

³⁶ Tamże.

nych w służbie wartości możliwa, jako że „gorąca wzajemna miłość ich w dobru i pięknie może sprawić, że każdy z osobna wytrzyma i nie ginie z rozpacz”³⁷. Czyżby zapomniał, o czym pisał w 1938 roku? A może tylko uznał, że w czasie po straszliwej wojnie trzeba na nowo zacząć tworzyć zakątki szlachetnej uludy ducha. Jednak teraz dochodzi do tego świadomość, jak łatwo jednostka stracić może poczucie owej wspólnoty duchowej warunkującej skuteczność takich działań.

Katastrofa następuje z chwilą, kiedy się przekonujemy, że to nie tylko kosmos jest obojętny i wrogi, ale że sama „natura w nas”, że sam człowiek – „człowiek w ogóle” – nie jest podatny na przekształcenie *in melius*; że nie tylko jego możliwości są nikle, ale że przede wszystkim woli w nim nie ma, że mu nie zależy ani na sensie, ani na „wartości duchowej”. Wtedy wszystko się załamuje i cały pęd ku wyżynom staje się już tylko przekleństwem...³⁸

Oto okazuje się, że zagrożenie, które przyroda stanowi dla tworzonych przez ludzi enklaw sensu w bezmiarze niszczycielskiej obojętności, to tylko zagrożenie fizyczne, które nasza wrażliwość estetyczna spersonalizowała, a świadomość własnej śmiertelności rozpoznała jako przerażającą zapowiedź nicości, w którą zapadniemy. Jednak z tym zagrożeniem człowiek może sobie radzić, może przyjąć właściwą postawę wobec śmierci – katastrofa następuje, gdy zagrożeniem staje się dla człowieka nie przyroda, lecz drugi człowiek.

Elzenbergowi trudno przyznać przed samym sobą, że wyspy sensu tworzyć musimy nie w morzu przyrodniczego bezsensu, tylko w oceanie ludzkiego zła. I zdaje się to być ocean bezkresny; w zapisie z 13 lutego 1955 roku Elzenberg czyni zastanawiającą konstatację: „Nie znajdziesz takiego łotra, by się nie pojawił łotr jeszcze gorszy, przed którym człowiek uczciwy będzie musiał wziąć w obronę tamtego”³⁹. Można zatem domniemywać, że zdaniem Elzenberga zagrożenie, które stanowi dla człowieka przyroda, jest zawarte w stałych ramach możliwych zdarzeń fizycznych, podczas gdy zło czynione przez człowieka zdolne jest przekraczać wszelkie granice. Dnia 7 maja 1942 roku, a więc w czasie, gdy niemieckie ucieleśnienie zła ujawniało swą pełnię, filozof zapisał: „Są na świecie i bandyci, i święci. Ale święci obracają się w ramach, które wyznaczają bandyci”⁴⁰. To jest charakterystyka świata, w którym przyszło mu żyć – ludzkiego świata, który początkowo wydawał się

³⁷ Tamże, s. 442.

³⁸ Tamże, s. 442.

³⁹ Tamże, s. 441.

⁴⁰ Tamże, s. 310.

być tworzony jako archipeląg kulturowych wysp w morzu przyrody. Te wyspy ducha stanowiły przestrzeń, w której można było zdobywać wiedzę i doznawać wzruszeń estetycznych, z czego zresztą Elzenberg korzystał obficie. I to wszystko nagle załamuje się, gdy oglądana z bezpiecznej odległości antropomorfizowana groza przyrody, dostarczająca tylu wzruszeń estetycznych, przesłonięta zostaje rzeczywistą grozą ludzkiego charakteru.

Elzenberg uświadomił sobie, że cała jego fascynacja Lukrecjusza opisem mocy przyrody budzących przerażenie to tylko estetyczna ułuda, w jaką człowiek sam siebie wprowadza. Chwalił Lukrecjusza, że ten odrzuca ułudę istnienia bogów, a wielbi rzeczywistą przyrodę w wielkości i wspaniałości jej grozy; ale teraz musiał zauważyć, że w miejsce jednej ułudy wprowadzona została inna. Straszliwa wojna dała doświadczenie grozy rzeczywistej, o natężeniu dotąd nie spotykanym. Elzenberg w zapisie z 26 sierpnia 1945 roku wymienia przykładowe wojny z przeszłości, które świadczą, że okrucieństwo od zawsze było doświadczeniem ludzkości. Ale zbrodnie tej wojny miały wymiar szczególny – realizowane były z chłodną systematycznością i wykorzystaniem wszelkich możliwości nauki i techniki, a towarzyszyła im pełna akceptacja dokonywanego zła:

Nasuwa to z wielką siłą myśl (...), że śmierć złudzeń mitycznych i nie zamglone spojrzenie na rzeczywistość prowadzą nieuchronnie nie tylko do czynów złych, ale do wygaśnięcia wszelkiej świadomości moralnej⁴¹.

Patrzac na tych, którzy stali się ofiarami zbrodniarzy, Elzenberg czuje, że nie są oni szczerzy w potępieniu zbrodni, jako że zdają się być gotowi zastosować te same metody do swoich wrogów:

Toteż trudno mi się wyzbyć obawy, że Niemcy bynajmniej nie byli jakimś tylko wyrodkiem ludzkości, po którego wyrzuceniu za nawias można się spodziewać poprawy, ale że to była straż przednia, i że drogą przez nich wskazaną skwapliwie przy następnej rozgrywce pójdzie wielu z tych, którzy dziś ich wyklęli⁴².

Filozof nie ma więc żadnych złudzeń co do zdolności i chęci, jakie człowiek wykazuje przy spełnianiu zła. Ale zdumiewa postawiona diagnoza przyczyny tej degeneracji moralnej – ma nią być wyzbycie się „złudzeń mitycznych” i trzeźwe „spojrzenie na rzeczywistość”. Czyżby sądził, że żywienie „złudzeń mitycznych” i „zamglone” widzenie rzeczywistości pozwolą człowiekowi przynajmniej nie za daleko

⁴¹ Tamże, s. 371; podkreślenie Elzenberga.

⁴² Tamże; podkreślenie Elzenberga

odchodzić od moralności? Faktycznie Elzenberg zmienia motywację tworzenia wysp sensu w morzu przyrodniczego bezsensu – teraz nie chodzi już o zachowanie dobrych i pięknych twórców ludzkiego ducha w amoralnej i bezcelowej rzeczywistości materii, a jedynie o tworzenie kulturowej ułudy, dzięki której ludzka zdolność do zła byłaby realizowana w stopniu możliwie jak najbardziej ograniczonym.

Elzenberg nie chce wyraźnie przyznać, że czuje przemożną potrzebę wejścia w ten nowy rodzaj ułudy. Zapisał 11 lutego 1955 roku:

Kosmos jest bierny; można w niego wmówić świętość i być szczęśliwym. W człowieka świętości wmówić nie można⁴³.

Po tych słowach uczynił w nawiasie wyznanie, że pisze w goryczy serca. To wyznanie poczynione jest po łacinie; czyżby dlatego, że ma brzmieć niby skarga religijna? W istocie przyznaje tutaj, że za Lukrecjuszem „wmawia” w przyrodę „świętość”, czyli faktycznie oszukuje samego siebie. Wyprowadzić z tego można wniosek, że Elzenberg wolałby oszukiwać się także w odniesieniu do człowieka; że chciałby na łądaka narzucić ułudę świętości i dzięki temu czuć się szczęśliwym. Zapewne on sam nie uznałby tej konstatacji, ale jest ona zasadna – przecież stanowczo twierdził, że człowiek nie pragnie zła jako zła, a jeśli zło czyni, to dlatego, że „idzie za swoim popędem naturalnym; – może czasem wiedzieć, że to zło i mimo to dążyć, ale nigdy dlatego, że to zło”⁴⁴. Inaczej mówiąc, wprowadzie niektóre czyny ludzkie zdają się wskazywać, że w ich sprawcach tkwi naturalna skłonność ku złu, ale subtelny i wrażliwy humanista woli się łudzić, że każdy człowiek jest w istocie swego dobrego, tylko zbyt słaby, aby się zawsze oprzeć złym popędom.

Własna emocjonalność zmusza Elzenberga do głoszenia tezy jawnie sprzecznej z tym, czego on sam doświadcza – wbrew wszelkim faktom musi uwierzyć, że nie mogą istnieć ludzie zdolni do czynienia zła dla samego zła, dla tej szczególnej radości, jaką wyrządzanie zła im daje; jeśli bowiem takowi by istnieli, to życie człowieka dobrego stałoby się możliwe tylko dzięki oszukiwaniu samego siebie, tzn. nabierałoby sensu jedynie w otoczce ułudy. To dlatego Elzenberg uznaje własne emocje za odzwierciedlenie natury rzeczywistości, co pozwala mu własne złudzenia brać za rzeczywistość samą. I dlatego też myli się twierdząc, że filozofowie ze szkoły lwowsko-warszawskiej pozbawieni

⁴³ Tamże, s. 443.

⁴⁴ Niedatowana notatka odnaleziona w rękopisach Elzenberga; cyt. za: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, wyd. cyt., s. 92.

byli uczuć i zastępowali je chłodną logiką. Nie chce dostrzec, że oni jedynie odgraniczali własne emocje od logicznego dyskursu w procesie badania rzeczywistości; oni również wychodzili (nie zawsze nawet zdając sobie z tego sprawę) od własnego przeżywania świata, jednak w logiczny dyskurs tego przeżywania nie włączali. Nie popełniali więc błędu, przed którym przestrzegła Maria Ossowska, a przed którym nie uchronił się Elzenberg – nie ujmowali przedmiotu swych badań w kontekście własnych pragnień, niechęci i lęków. Maria Ossowska wskazywała, jak trudno jest kierować się wyłącznie chłodną logiką, która jest przecież nam wszystkim wspólna, a więc ona jedynie, a nie nasze emocje, prowadzić może do prawdy.

Ktokolwiek pragnął zaszczepić w kimś postawę obserwatora w zakresie spraw moralnych, obserwatora nieangażującego się w żadnym kierunku, a interesującego się równie beznamiętnie wszystkimi, wie, jak trudną rzeczą jest w ogóle tę postawę wzbudzić, trudną, a często wręcz niemożliwą. Ludzie bywają tutaj zwykle tak mocno zaangażowani w jakims nurcie, że nie rozumieją w ogóle możliwości spojrzenia na sprawę z zewnątrz, widząc w tym przejaw irytującego mędrkowania w sprawach oczywistych⁴⁵.

To odnosi się także do Elzenberga, gdyż on również jest w swych rozważaniach o świecie i człowieku tak mocno zaangażowany we własne przeżywanie rzeczywistości, że stanu własnego wnętrza nie jest zdolny odróżnić od obiektywnego stanu świata. Subiektywne odczuwanie rzeczywistości uznane zostaje za obiektywną rzeczywistość.

Własne emocje są dla Elzenberga nie tylko świadomie przyjmowanym punktem wyjścia, ową „intuicją” umożliwiającą i dopełniającą kierowany logiką dyskurs, lecz tworzą także nieuświadomiany kontekst filozoficznego namysłu. To właśnie różni go od filozofów szkoły lwowsko-warszawskiej, którzy wychodząc od własnego przeżywania świata, od czego żaden człowiek nie może się przecież uwolnić, nie czynili własnych emocji drugim, obok logiki, narzędziem badawczym. Tej różnicy Elzenberg zdaje się nie zauważać, mylnie sądząc, że intuicja jest przez przedstawicieli szkoły zupełnie ignorowana. Ale Elzenberg w swej niechęci do lwowsko-warszawskich „logistyków” nie zauważa także swego zastanawiającego podobieństwa do nich, a przynajmniej do Kotarbińskiego. Przecież i on, i Kotarbiński dobrze wiedzą, do jak strasznych złych czynów zdolny jest człowiek zarówno w skali jednostkowej, jak masowej; to nie jest dla nich wiedza teo-

⁴⁵ M. Ossowska, *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 264.

retyczna, lecz doświadczenie życia w czasach nieludzkich. I mimo to obaj bronią się przed uznaniem tezy, że człowiek może czynić zło nie z błędnego poznania czy ze źle rozumianego interesu własnego, lecz dla niego samego, z własnego pragnienia, by ono się objawiło. Kotarbiński ze spokojem twierdził, że każdy zły czyn bierze się z ludzkich lęków i obaw przed doznaniem zła ze strony drugiego człowieka; ale nie uzasadniał swego stanowiska, tylko po prostu je głosił, wierząc, że ukazując człowiekowi bezpodstawność jego lęków, uczynimy go lepszym⁴⁶. Elzenberg zaś nawet nie próbował wyjaśniać motywów ludzkich działań złych, tylko po prostu odmawiał uznania, że człowiek jest zdolny do czynienia zła dla samego zła⁴⁷. Obaj żywią złudzenie, że człowiek zdolny jest czynić zło jedynie na dwa sposoby: albo tak, jak je czyni przyroda, czyli bez świadomości, że wyrządza zło, albo przesłaniając świadomość wyrządzania zła drugiemu człowiekowi fałszywym przekonaniem, że realizuje własne dobro.

Ukazane różnica i podobieństwo pozwalają ułożyć analogię: Elzenberg tak się ma do Kotarbińskiego, jak Lukrecjusz do Epikura. Bardzo trafnie, w lapidarnym ujęciu, istotę postawy Epikura ukazała Maria Ossowska, porównując jego etykę z etyką stoicką. Jednym z głównych zadań obu etyk było leczenie cierpienia, ale odmienny był sposób prowadzenia terapii. Stoicy zalecali, by niczego nie pragnąć, ale też i niczego nie unikać, a możliwe to będzie dzięki uświadomieniu sobie marności rzeczy wobec człowieka zewnętrznych i dzięki autosugestii pozwalającej zrozumieć, że straszne jest tylko to, co my sami za straszne uznajemy. Inna jest wymowa rad Epikura. „Jest w nich ra-

⁴⁶ Zob. B. Wolniewicz, *Z antropologii Tadeusza Kotarbińskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 2, 1987; przedrukowane [w:] tenże, *Filozofia i wartości*, wyd. cyt., s. 245–249. Zdaniem B. Wolniewicza, meliorystyczna, tzn. dopuszczająca możliwość naprawy ludzkimi siłami ludzkiej natury, antropologia Kotarbińskiego była jego wiarą. „W tradycji Oświeceniowej, do której należy Kotarbiński, meliorizm antropologiczny ma charakter postulatu praktycznego rozumu: może to nawet nieprawda, ale i tak trzeba w to wierzyć, bo inaczej jak żyć?”; tamże, s. 248.

⁴⁷ Zob. B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 12 (253), 1986; przedrukowane [w:] tenże, *Filozofia i wartości*, wyd. cyt., s. 69–94. Zdaniem B. Wolniewicza, wyrażona wprost przez Elzenberga teza, że człowiek może mieć cechy podłe, ale nie może mieć cech diabelskich, „nie jest u Elzenberga tezą dowodową, lecz pewnikiem: nie uzasadnia się jej tam, tylko po prostu zakłada”; tamże, s. 93. Czyniąc takie założenie, Elzenberg sytuuje się w ramach intelektualizmu etycznego. „Idzie on w tym względzie za nurtem wielkiej tradycji, sięgającej Platona i Sokratesa, według której rozumnie chciane – czyli chciane z pełną świadomością czego się chce – może być tylko to, co chcącemu jawi się jako jakieś dobro”; tamże, s. 94.

dość życia, odważna trzeźwość, walka z wszelkimi metodami leczenia cierpień opartymi na stwarzaniu sobie ulud. Przepisy leczące cierpienie uzupełnione są u niego wskazówkami, jak umieć się życiem cieszyć, jak doceniać codzienne drobne przyjemności, rozkosze myślenia, uroki przyjaźni”⁴⁸. I stoicy, i epikurejczycy zalecali postępowanie zgodne z naturą, ale ci pierwsi rozumieli to tak, że należy żyć zgodnie z prawem moralnym wpisanym w kosmos, podczas gdy dla tych drugich znaczyło to, że należy dążyć do szczęścia w ramach prawa moralnego. Stoik żyje zgodnie z prawami natury, epikurejczyk żyje w ramach określonych przez naturę⁴⁹. Lukrecjusz jest niewątpliwie epikurejczykiem w swej atomistycznej wizji świata; jednak w swej postawie etycznej bliższy jest stoikom, niż Epikurowi.

Kotarbińskiego wolno uznać za epikurejczyka – jego reizm można zinterpretować jako współczesną postać atomizmu, a jego etyka sprowadza się do postawy moralnej „spolegliwego opiekuna”, czyli bezinteresownej życzliwości wobec każdego człowieka. Ta etyka wyrasta ze stanowiska, które on sam nazywał realizmem praktycznym, a które miało się realizować w „trzeźwym” widzeniu świata.

Trzeźwo patrzeć na świat – to tyle, co obserwować, obmyślać i oceniać bez uprzedzeń, stronności i złudzeń, *sine ira et studio*, jak mawiano w starożytności⁵⁰.

Wpływała z tego podstawowa dyrektywa etyczna, mianowicie nakaz usuwania cierpienia z ludzkiego życia:

Albowiem to i tylko to jest ważniejsze, co zapobiega większemu złu lub większe zło uchyla⁵¹.

Tezę tę traktuje Kotarbiński jako sprawdzian moralnego postępowania, jako kryterium odpowiedzialności za siebie i drugiego człowieka:

Kto wedle niego żyje, ten powściąga w sobie upodobania zaborcze, temu obca być musi zachłanność, ten nie pójdzie po drodze wielkiej przygody dla niej samej ani nie będzie się uganiał za sytuacjami, w których mógłby się wyżyć w pełni. Pasja bowiem do pełni wyżycia się prowadzi do zawodu, przesyty, zbrodni i klęski⁵².

⁴⁸ M. Ossowska, *Trzy nurty w moralności [w:] tejże, O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, wyd. cyt., s. 302.

⁴⁹ Por. E. Escoubas, *Ascétisme stoïcien et ascétisme épicurien*, „Les Études philosophiques” 22, 2, 1967, s. 163–172.

⁵⁰ T. Kotarbiński, *Realizm praktyczny*, w: tenże, *Pisma etyczne*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 126.

⁵¹ Tamże, s. 128.

⁵² Tamże.

Dla Elzenberga taka postawa jest nie do przyjęcia – człowiek właśnie wtedy rozwija swoje człowieczeństwo, gdy realizuje swoje pasje i namiętności. Jest oczywiste, że ma to czynić w taki sposób, by nie krzywdzić innych, zapobiegać złu możliwemu i zwalczać istniejące, jednak czyniąc tak, powinien, wzorem stoików, liczyć się z naturą tego świata i nie zgłaszać daremnego protestu przeciw jego prawom⁵³. Ograniczanie się do działań jedynie zapobiegawczych jest zaś ograniczaniem i pomniejszaniem samego siebie. Dlatego Elzenberg w niezyciowej i chyba nie do końca uczciwej intelektualnie polemice z realizmem praktycznym Kotarbińskiego⁵⁴ nie ukrywając pasji twierdzi, że „realizm praktyczny stanowi uderzenie w to wszystko, co zwykliśmy nazywać kulturą”⁵⁵, a największa szkoda, którą wyrządza, „polega na tym, że niszczy on normalne poczucie sensowności życia, a przez to odbiera ludziom wszelką inną niż animalną rację pozostania przy życiu. Bo po co żyć tylko, by życia bronić?”⁵⁶. Elzenberg po stoicko uzgadniał swoją postawę z prawami natury, co znaczyło, że kierował się swoim poczuciem ładu moralnego, nie zaś uległością wobec zmiennych okoliczności życia. Zapłacił za to wysoką cenę – władza komunistyczna wydalila go z uniwersytetu i pozbawiła prawa nauczania. Kotarbiński przyjmował epikurejską postawę działania w ramach wyznaczonych przez naturę, co znaczyło, że realizował swoją postawę etyczną tylko w tych ramach, które zakreślała aktualna sytuacja polityczna. Bardzo mu się to opłaciło – władza komunistyczna dopieszczała go i obsypywała zaszczytami⁵⁷.

⁵³ Elzenberg głosi nakaz przeciwstawiania się złu tego świata, a nie temu światu. Zob. jego uwagi w zapisie z 12 kwietnia 1953 roku, w: tenże, *Kłopot z istnieniem*, wyd. cyt., s. 410–411.

⁵⁴ Zob. H. Elzenberg, *Realizm praktyczny w etyce a naczelne wartości życia ludzkiego* [w:] tenże, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1966, s. 129–135.

⁵⁵ Tamże, s. 134; podkreślenie Elzenberga.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Bogusław Wolniewicz porównuje Kotarbińskiego do Konfucjusza, a Elzenberga do Pascala; zob. tenże, *Filozofia i wartości*, t. III, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 72–79. Zauważmy, że te podobieństwa rzeczywiście zachodzą, nie można jednak ułożyć analogii, gdyż byłaby ona niejednorodna: podobieństwo Kotarbińskiego do Konfucjusza dotyczy postawy społecznej, a podobieństwo Elzenberga do Pascala postawy metafizycznej. O postawie Kotarbińskiego wobec rzeczywistości PRL-u Wolniewicz wyraża się bardzo oględnie. Wskazując, że ważnym jej przejawem jest „gotowość, by liczyć się z zastanym układem rzeczy”, precyzuje: „W szczególności jest to skłonność, by raczej podporządkowywać się istniejącej władzy, niż ją krytykować i zwalczać”; tamże, s. 79. Ta władza była

Czy Elzenberg był religijnym materialistą? Niewątpliwie był człowiekiem religijnym w tym znaczeniu tego słowa, które sam wyłożył, tzn. odczuwał naturalną niejako potrzebę namysłu nad światem i człowiekiem w poszukiwaniu sensu istnienia. Nie było natomiast jasne dla niego samego, czy jest materialistą. Pisząc 3 stycznia 1953 roku o swym stosunku „do zjawisk wiary”, czyli do „intuicyjnej i spontanicznej” pewności istnienia sfery nadprzyrodzonej, przyznaje, że był to stosunek „pełen najsłabszych sprzeczności”, w którym na zmianę obwiniał samego siebie, że nie ma w sobie wiary, aby następnie oskarżać się, że niemoralnie postępuje, skoro wiarą się kieruje, zamiast poczuciem pewności. „Z tych sprzeczności się nigdy nie wywikłałem” – wyznaje⁵⁸. A wcześniej, w zapisie z 3 października 1951 roku poczynił uwagę, która chyba wiele wyjaśnia:

To, co ludzi dzieli najostrzej, to nie obraz jaki faktycznie wyrobili sobie o świecie, ale pragnienie, by obraz ten był taki raczej niż inny. Jeżeli jestem materialistą a tęsknię za wizją świata duchową, bliższy mi jest chrześcijanin niż materialista zadowolony⁵⁹.

Tak więc dla Elzenberga wyznacznikiem postawy człowieka wobec rzeczywistości nie jest obraz świata, który on sam uznaje za prawdziwy, lecz obraz świata jawiący mu się w pragnieniu. Oczywiście bardzo wielu, może nawet większość, ludzi odczuwa niezgodność między uznanym za prawdziwy a wymarzoną obrazem świata, jak też dla wielu ludzi determinantą działań nie jest to, jaki świat jest, lecz jaki być, ich zdaniem, powinien. Ale Elzenberg na tej podstawie formułuje kryterium podziału materialistów na dwie kategorie. Do pierwszej należą ci, którzy uznając, że rzeczywistość jest jednorodnie materialna, nie żywią pragnienia, aby obok istniała duchowa, gdyż wolni są od pragnień beznadziejnych. Do drugiej należą ci, którzy będąc materialistami, nie mogą pozbyć się beznadziejnego pragnienia, aby istniała obiektywna rzeczywistość duchowa determinująca ich działania. Tych pierwszych Elzenberg zdaje się uważać za gorszych w ich człowieczeństwie, gdyż sądzi, że jedynie potrafią przystosowywać się do tego świata, a nie są zdolni do tworzenia duchowego azylu w świecie materii. Ci drudzy zaś wprawdzie są do tego zdolni, ale za to nie mogą być szczęśliwi.

Zauważmy, że podział ten jest zarazem podziałem materialistów na tych, którzy nie są, i tych, którzy są religijni. Materialiści należący do

zresztą – jak na komunistyczny reżim – osobliwie łagodna: Elzenberga nie do łagru zesłano, tylko na płatny urlop. Czy to ma znaczenie dla oceny postawy Kotarbińskiego?

⁵⁸ Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, wyd. cyt., s. 407.

⁵⁹ Tamże, s. 389–390.

pierwszej grupy – nazwijmy ich materialistami niereligijnymi – to ci, którzy wychodząc, niekoniecznie świadomie, od własnego odczuwania świata, doszli drogą racjonalnego dyskursu do uznania tezy, że ten świat jest materialny i nie ma innego świata. Materialiści należący do drugiej grupy – czyli materialiści religijni – to ci, którzy uświadomili sobie własne pierwotne odczuwanie świata jako jedynie istniejącej rzeczywistości materialnej i ta świadomość jest w nich ciągle obecna. Pierwsi mogą racjonalnie wypracować sobie własny pozytywny stosunek do świata; drudzy muszą ciągle przeżywać bolesne nieprzystawanie rzeczywistości do pragnień. Dlatego pierwsi mogą, a drudzy nie mogą, być szczęśliwi. Na tym – zdaje się mówić Henryk Elzenberg – polega tragizm religijnego materializmu: materialista religijny to człowiek nieszczęśliwy z samej swej natury. Może zresztą jest to tragizm każdego materializmu, a materialista niereligijny jedynie tym się od religijnego różni, że nie jest świadomy własnej tragedii?

W rękopisach Elzenberga z lat 1910–1919 znajdują się rozważania o tragizmie, poczynione zapewne pod koniec tego okresu. Nie są dokończone, a i później nie zostały podjęte⁶⁰. Tak oto Elzenberg pisze o punkcie wyjścia swych dociekań:

Szukając definicji tragizmu, wychodziłem z założenia następującego: w tragizmie muszą być: (1) element rozpacz, (2) element piękna – i dwa te elementy muszą być ze sobą tak intymnie spojone, że rozpacz jest pięknem (a piękno jest rozpaczą); jako dwie strony jednej rzeczy, a nie jedno jako skutek drugiego⁶¹.

Można zapytać: kto przeżywa piękno, a kto doświadcza rozpacz? To oczywiście nie jest jedna i ta sama osoba: ten, kto doświadcza rozpacz, nie może przeżywać piękna tego, co jego rozpacz wywołuje. Estetyzując grozę przyrody, Elzenberg przeżywał piękno jej zjawisk; grozy czynów ludzkich estetyzować jednak nie potrafił, gdyż nie jest to możliwe. Wyrafinowany esteta wczuwać się może w tragizm tego świata tylko do momentu, gdy świat ten jego samego uczyni podmiotem tragizmu. Estetyka tragizmu zastąpiona zostaje wówczas osobistą tragedią, estetyczne przeżywanie tragizmu ustępuje miejsca doświadczeniu tragedii. Filozof i esteta może mówić o tragizmie postawy religijnego materialisty; jeśli jednak religijny materialista uświadomi sobie, że nim jest, wówczas nie będzie jedynie świadomie dywagował

⁶⁰ Fragmenty opublikował, poprzedzając własnym wprowadzeniem, B. Wolniewicz: „Edukacja Filozoficzna” 34, 2002; przedruk, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. III, wyd. cyt., s. 289–300.

⁶¹ Tamże, s. 294.

nad tragizmem, lecz także nieświadomie szukał dróg ucieczki przed doznaniem osobistej tragedii. Albowiem tragizm religijnego materializmu na tym polega, że ten, kto go wyznaje, może żyć rozumnie tylko pod warunkiem nierozumnej wiary, że w naturze ludzkiej wyłącznie dobro tkwi, zło zaś zawsze przychodzi skądinąd. Tę wiarę wyznaje zresztą także materialista niereligijny, tyle tylko że jemu obce jest poczucie tragizmu życia.

HENRYK ELZENBERG AND THE TRAGEDY
OF RELIGIOUS MATERIALISM

Summary

The Polish philosopher Henryk Elzenberg (1887–1967) describes a religious man who is at the same time a materialist. In doing so, he makes reference to the Roman poet Lucretius. Elzenberg argues that to give a meaning to his existence such a man must create spiritual islands in the sea of material things. His consciousness of the transience of spiritual creations makes him a tragic figure. World War II changed Elzenberg's perspective, forcing him to accept that the sense of life is established not by one's attitude to the material world, but by one's attitude to man. The aim of this article is to argue that in this new context, a religious materialist is a tragic figure because he constructs the meaning of his life on false assumptions concerning human nature.

Jerzy Kopania