

S ł a w o m i r M a z u r e k

## Henryka Elzenberga apologia społeczności. Przesłanki i kontekst

**Słowa kluczowe:** *jednostka, wspólnota, dekadentyzm, moralny heroizm, wartość*

Określenie *emigracja wewnętrzna*, figurujące w tytule konferencji, można rozumieć na wiele sposobów, można posługiwać się nim w znaczeniu dosłownym i przenośnym, nie sądzę jednak, by w którymkolwiek z możliwych znaczeń dobrze opisywało ono postawę lub twórczość Henryka Elzenberga.

Emigracja wewnętrzna w ścisłym znaczeniu polega na wycofaniu się z życia publicznego z powodów politycznych. Kryje się za nią zwykle przekonanie, że życie publiczne uległo korupcji tak głębokiej, iż uczestniczenie w nim jest nie do pogodzenia z dążeniem do szlachetnego celu politycznego (służeniem dobrej sprawie), a uzdrowienie go w dającej się przewidzieć przyszłości – niemożliwe. Tak pojęta emigracja wewnętrzna ma zarówno przesłanki praktyczne, jak i zasadnicze – jest rezygnacją z publicznego zaangażowania w sytuacji, gdy z jakichś powodów (powszechność manipulacji, ograniczenie swobód, zakłamanie) utraciło ono sens, a zarazem jest jedyną mieszczącą się jeszcze w granicach legalności formą protestu przeciwko zaistniałemu stanowi rzeczy. Przesłanki polityczne, względy praktyczne i gest protestu łączą się w niej w jedno, aczkolwiek proporcje mogą być różne – emigrantem wewnętrznym jest narrator *Dziennika 1954* Leopolda Tyrmanda, ale i profesor Sonnenbruch z *Niemców* Kruczkowskiego, a przecież są to postaci mało do siebie podobne, między innymi dlatego, że w drugim wypadku protest jest ledwie zaznaczony. Jak każda emigracja polityczna, emigracja wewnętrzna jest reakcją na zaistniałą sytuację, jest to więc postawa wymuszona przez okoliczności i z założenia tymczasowa, nawet jeśli emigrant wewnętrzny żywi głębokie przekonanie, że okoliczności, które ją wymusiły, za jego życia nie

ulegną zmianie. W tym znaczeniu Elzenberg emigrantem wewnętrznym nigdy, w żadnej epoce swojego życia, nie był, ponieważ jego wycofanie się nie wynikało z pobudek politycznych, nie było reakcją na taką czy inną koniunkturę, ale, o czym wkrótce powiemy więcej, miało przesłanki bardziej fundamentalne.

Nie był również emigrantem wewnętrznym w znaczeniu przenośnym. W pierwszej chwili może się wydawać, że to stwierdzenie mocno ryzykowne metodologicznie, ponieważ niepodobna wyobrazić sobie wszystkie metaforyczne użycia jakiegoś słowa czy zwrotu. Jest ich nieskończenie wiele, są przejawem twórczej inwencji użytkowników języka, i nikt nie może powiedzieć, że zdołał przewidzieć wszystkie, jednakże z definicji, by w ogóle można było mówić o użyciu metaforycznym, muszą zachowywać jakiś związek z wyrazem czy zwrotem w znaczeniu dosłownym, mieć z nim element wspólny. Emigracja w ogóle, w tym emigracja wewnętrzna, polega na opuszczeniu ojczyzny i ten moment musi być w jakiejś postaci zachowany także we wszystkich metaforycznych użyciach tego słowa. Emigrantem w znaczeniu przenośnym byłby więc na przykład zakochany w przeszłości retrospektywny utopista, dla którego wyidealizowany świat minionej kultury lub epoki historycznej pozostaje w jakimś sensie utraconą ojczyzną. Nie jest to przypadek Elzenberga, sprawia on wrażenie jednostki nie tyle wygnanej z jakiegokolwiek ojczyzny, ile – o czym także niebawem powiemy obszerniej – stale jej poszukującej, właściwsze byłoby więc nazywanie go *duchowym apatrydą*.

Wykazywanie nietrafności określenia *emigracja wewnętrzna* w odniesieniu do Elzenberga nie jest zresztą moim zamiarem, stawiam sobie za cel raczej pokazanie, jak dalece jest ono nietrafne, i zaproponowanie innych, celniejszych formuł. Spróbuję również usytuować Elzenberga w kontekście kultury polskiej i kultury współczesnej. Moim zdaniem w kulturze polskiej zajmuje on szczególną pozycję – jest mianowicie ewenementem i zarazem autorem należącym do jej głównego nurtu; na tle kultury współczesnej wydaje się z kolei autorem z pewnych względów zaskakująco aktualnym.

Jak wobec tego określić postawę Elzenberga – nie muszę dodawać: postawę zarówno intelektualną, jak życiową – skoro nazywanie jej *emigracją wewnętrzną* uznaliśmy za nieuzasadnione? Powiedziałbym, że Elzenberg praktykował w życiu *filozoficzną aspołeczność*, której odpowiednik stanowiła w jego piśmarstwie *pareneza aspołecznej jednostki kulturalnej*, pareneza w dość ścisłym znaczeniu, to jest opis i apologia pewnej postawy, zalecanej jako wzór do naśladowania wszystkim, którzy są w stanie w niej wytrwać. Wątek ten, pojawiający się w różnych jego pismach, najsilniej zaznacza się w *Kłopocie z istnieniem* (por. Elzenberg 1994: *pass.*; Elzenberg 1991: *pass.*). Dopuszczalne wydaje się stwierdzenie, że apologia aspołeczności wynikała ze stanowiska filozoficznego Elzenberga, z jego poglądów na zbiorowość, kulturę, wartości i dzieje. Jest ono jednak zaledwie dopuszczalne, jako ustępstwo na rzecz

schematów przyczynowo-skutkowych, ku którym odruchowo skłaniamy się w myśleniu i mowie. Ściśle rzecz biorąc, Elzenbergowska apologia społeczności nie stanowi konsekwencji poglądów filozofa, ale raczej ich nieodłączny składnik, nie tyle daje się wywieść z jego aksjologicznej czy historiozoficznej refleksji, ile pozostaje w nią trwale wpisana, stale jego myśleniu towarzyszy. Elzenberg nie ma wątpliwości, że nosicielem wartości wyższych może być wyłącznie jednostka. Wynika to w oczywisty sposób z ich definicji – wartości wyższe to właśnie te, które nie dla każdego są dostępne – ale i rzadko mówi się o tym wprost, jest to więc teza zarazem prosta i odkrywcza. Społeczeństwo może się zatem konstituować wyłącznie wokół wartości niższych, jedynie one mogą być jego „spoiwem”, co każde nieco bardziej wysublimowane indywiduum stawia natychmiast w sytuacji potencjalnego konfliktu ze zbiorowością. A ponieważ wartości kultury wysokiej zaliczają się oczywiście do wartości wyższych, są ich najbardziej reprezentatywną odmianą, na konflikt taki narażona jest każda kulturalna jednostka i kultura w ogóle. Widać to doskonale na przykładzie najbliższej Elzenbergowi dziedziny, czyli filozofii, z natury swej skonfliktowanej ze zbiorowością, jako że wstępnym warunkiem filozofowania pozostaje zerwanie z potocznym, powszechnie akceptowanym obrazem świata, od dawien dawna skazujące filozofię i filozofów na pobłażliwą pogardę ze strony zwykłego człowieka. Poczucie, że między społeczeństwem i kulturą zachodzi nieusuwalny antagonizm, całkiem często, i przed wojną, i później, pod wpływem okoliczności historycznych osiąga u Elzenberga natężenie katastroficzne, miewa on chwile zasadniczego zwątpienia w szanse przetrwania kultury. „Bo może nas przecież – notuje w roku 1938 w przeczuciu nadchodzącej wojny – przerzucić w świat, w którym już żadnym sposobem nie będzie można oddychać. Dla ludzi, którzy postawili na kartę myśli, na kartę sztuki, twórczości, może to być koniec – dosłownie. Wtedy pozostanie już tylko utrzymywać się w równowadze i harcie, i czujnym intelektem ogarniać to wspańnię w swoim rodzaju widowisko walących się światów. A jeżeli pracować i pisać, to z pełną świadomością ryzyka, że z tego nigdy nikt nie skorzysta” (Elzenberg 1994: 265). Natężenie antagonizmu między społeczeństwem i wartościami, zbiorowością i kulturą, polityką i twórczością jest więc historycznie zmienne, ale sam ów konflikt pozostaje nieusuwalny. Katastrofizm Elzenberga ma charakter reaktywny, natomiast bardzo głęboki pesymizm historiozoficzny jest elementem stałym: dzieje, jako domena aktywności podmiotów zbiorowych, społeczeństw, państw, narodów, z natury niezdolnych do kierowania się wartościami wyższymi, nie mogą być miejscem realizacji wartości, muszą się okazać rozpaczliwie bezsensowne. „Piekło w ruchu, piekło w upływie: to są dzieje, nurt zbiorowości. Na brzegu tego Flegetonu przysiadła sobie małańka istotka i patrzy; to siedzenie ma swoją nazwę: to jest «wyzwolenie się ducha»” (Elzenberg 1994: 304).

Apologia społeczności, niedająca się oddzielić między innymi od sądu o historii, ale niedyktowana reakcją na konkretną sytuację historyczną, mogła się stać, i stawała się, czynnikiem determinującym takie reakcje. A ponieważ jednoznaczne i szczere opowiedzenie się za społecznością to postawa bardzo rzadka, reakcje te w wypadku Elzenberga były wysoce nietypowe. Filozofowi dane było zakosztować życia w czterech epokach – od Młodej Polski, przez dwudziestolecie i okupację, po czasy PRL-u. We wczesnych latach dwudziestych, w epoce ogólnoeuropejskiej euforii i „dynamizmu”, w Polsce potęgowanego jeszcze przez radość z odzyskanej niepodległości, Elzenberg nie dawał się ponieść panującym nastrojom, w nowej atmosferze intelektualno-artystycznej czuł się zdecydowanie nieswojo. Przywiązanie do ideału wyrafinowanego, estetyzującego indywidualizmu w świecie coraz bardziej „zdespirytualizowanym” przez nowoczesność, sprawiło, że na nowoczesność tę był wyraźnie... obrażony. Z tych samych dokładnie powodów i nieomal w taki sam sposób, jak w początkowych rozdziałach *Wilka stepowego* główny bohater tej powieści, Harry Haller, notabene całkiem niezły przykład wysoce społecznej jednostki kulturalnej. Później za sprawą swej wyrafinowanej społeczności Elzenberg w sposób nader nietypowy przeżywał hitlerowską okupację, był jednym z niewielu – o ile nie jedynym Polakiem – który w kondycji członka zniewolonego narodu doszukał się pewnych pozytywów, dostrzegł, że ma ona także komfortowe strony. „Nacisk psychiczny, jaki wywiera społeczeństwo – pisał pod koniec września 1942 roku, a więc w najczarniejszą okupacyjną noc – jest bodaj cięższy do zniesienia niż ordynarny przymus mniej lub więcej fizyczny, wywierany przez maszyny państwowe. Stwierdzam to wyraźnie na sobie: uleganie przymusom fizycznym, teraz podczas wojny, nie wprawia w taki stan przygnębienia, jak uleganie niektórym naciskom społecznym wśród znośnych nawet skądinąd współobywateli własnych, w czasie pokoju. Straszno powiedzieć, ale ja przy najeźdźcy, czuję się w jakimś znaczeniu – może prze rafinowanym? – mniej niewolnikiem” (Elzenberg 1994: 309). Zaskakująca była także jego ocena komunizmu przed wojną i przemian społecznych, nowej rzeczywistości, po wojnie. Okazuje się ona dość zniuansowana i zaprzecza, ukształtowanemu w znacznej mierze przez Zbigniewa Herberta, stereotypowemu wizerunkowi Elzenberga jako nieprzejednanego przeciwnika nowego ustroju. W latach trzydziestych Elzenberg uważał komunizm, obok gandyzmu, za jeden z dwóch ruchów zmierzających do moralnego udoskonalenia ludzkości i choć nie wierzył, że zdoła on osiągnąć swoje cele, odnosił się doń z wyraźnym respektem. Samo zestawienie z gandyzmem, przez Elzenberga, jak wiadomo, niezwykle wysoko cenionym, jakimikolwiek byłoby obwarowane zastrzeżeniami, ma swoją wymowę (Elzenberg 1994: 238). W zgodzie z tą opinią pozostaje ocena powojennych przemian ustrojowych, do których odnosił się krytycznie, ale i ze sporą dozą zrozumienia, bez skłonności do totalnej negacji.

Za rewolucją i przebudową społeczną przemawiały jego zdaniem istotne racje – przede wszystkim dążenie do przewyciężenia bezwzględnej stratyfikacji dotychczasowego układu społecznego, sprawiającej, że w kulturze mogła uczestniczyć jedynie bardzo wąska elita. „Pod względem tzw. kultury wyższej jesteśmy dziś w toku regresji. Przednia straż ludzkości stanęła i zmuszona jest do odwrotu. Ale to jest chyba niezbędne, by do pochodu zdołały dociągnąć masy, pozostawione dotąd w tyle tak rozpaczliwie” (Elzenberg 1994: 362). Ten szlachetny zamiar o tyle jednak nie mógł się powieść, o ile, pominiawszy stosowane przez komunistów brutalne środki, upowszechnieniu dostępu do dóbr materialnych i duchowych towarzyszyło obniżenie ich jakości. Nasuwa się pytanie, na jakiej zasadzie Elzenbergowska diagnoza komunizmu i realnego socjalizmu może być uznana za pochodną opcji na rzecz kulturalistycznej społeczności. Elementem tej ostatniej jest także ubolewanie nad fatalnym rozłamem między zbiorowością i kulturalną jednostką, odczuwanie jej wyizolowania i samotności jako cierpienia, od którego wspaniale byłoby się uwolnić, sprzyjające odruchowi zrozumienia, o ile nie sympatii, dla prób podźwignięcia mas, choćby z góry skazanych na fiasko. Wszystko to nie oznacza oczywiście, że Elzenberg w komunistycznej Polsce nie czuł się samotny, poróżniony z epoką i zbiorowością – czuł się mniej więcej tak samo jak zawsze, z wyjątkiem najwcześniejszej, młodopolskiej fazy swej biografii, jedyne go okresu, kiedy miał poczucie zadomowienia w kulturze i zbiorowości, i to tak silne, że zaowocowało ono politycznym zaangażowaniem.

U jednostki tak świadomie i dogłębnie przeżywającej własne osamotnienie czymś najzupełniej przewidywalnym było dążenie do znalezienia ojczyzny, zadomowienia się w szerszej, przekraczającej indywidualność całości lub wspólnocie. Ojczyzn takich Elzenberg poszukiwał w różnych rejonach; jeśli uznamy, że je odnalazł, należałoby powiedzieć, że miał ich kilka. Wcześniej powiedzmy jednak, gdzie ojczyzny takiej na pewno nie szukał. Otóż niechęć do zbiorowości, z natury niezdolnej do wzniesienia się ponad pospolitość, nie popychała go bynajmniej w kierunku elitaryzmu. Identyfikacja z wąskim kręgiem wtajemniczonych, rozsmakowanych we własnej wyższości, nie była metodą uwalniania się od poczucia osamotnienia, którą kiedykolwiek brałby pod uwagę. Schronienia poszukiwał w trzech „ojczyznach”. Pierwszą, we wczesnym okresie, był naród, pojęty na sposób romantyczny, to jest jako wspólnota ideowa, nie zaś biologiczna czy nawet historyczna. Drugą, o wiele ważniejszą w kontekście całej jego refleksji, kosmos, którego odczuwanie oscylowało między biegunem stoickim a sentymentalnym; człowiek jawił mu się jako mieszkaniec kosmosu, *kosmo-polita* w pierwotnym, stoickim znaczeniu tego terminu, a przyroda jako azyl dla czulej i znękanego duszy. „Istnieje moja dusza i istnieje kosmos; wszystkie kręgi pośrednie znikają, albo uwzględniane są tylko jako media, poprzez które idzie komunikacja między kosmosem a

duszą” (Elzenberg 1994: 95). „Odrywając od spraw małoszkowych przyroda nie tylko ogólnikowo daje oczyszczenie i spokój, ale staje się w szczególności wyjątkowo skutecznym lekarstwem na ambicję, miłość własną i próżność” (Elzenberg 1994: 167). Trzecią ojczyzną była sfera doświadczenia mistycznego, nie zawsze dającego się wyraźnie oddzielić od przeżycia kosmosu – w tym sensie granica między ojczyzną drugą a trzecią bywa nieostra. Nie jest to jedyna trudność, jaką następczą refleksje Elzenberga na temat mistyki i mistycznych doświadczeń. Oględnie mówiąc, są one trudne do usystematyzowania ze względu na liczne niekonsekwencje, w tym wieloznaczność określeń *mistyka* i *mistycyzm* w wywodach filozofa. We wszystkich wypowiedziach Elzenberga na temat mistycyzmu i doświadczenia mistycznego jeden element pozostaje wszakże niezmienny – zawsze mamy do czynienia z mistyką bez Boga, a już na pewno bez Boga osobowego. Przynajmniej częściowo bierze się to z obawy, że w innym wypadku przeżycie mistyczne utraciłoby autentyczność, zostało zafałszowane przez wyobrażenia religijne, mające rodowód społeczny. Inną charakterystyczną cechą Elzenbergowskiego mistycyzmu jest stosunkowo częste traktowanie doświadczenia mistycznego jako źródła kultury, upatrywanie w nim impulsu dającego początek twórczości. Warunkiem twórczości nie jest przy tym bezpośrednie, osobiste przeżycie takiego doświadczenia – można czerpać, i większość z nas chcąc nie chcąc tak czyni, z doświadczeń innych, jednakże gdyby nikt przeżyć mistycznych nie miał, kultura obumarłaby, odcięta od życiodajnego źródła (Elzenberg 1994: 260).

Wiara w możliwość odnalezienia ojczyzny, nie mówiąc już o samej tęsknocie za nią, nie wyklucza jednak chwil zwątpienia, w których to Elzenberga nawiedza gnostyckie nieomal poczucie uwięzienia w rzeczywistości całkowicie obcej duchowemu ja. W *Kłopotach z istnieniem* nie brak dokumentujących je zapisów. Nie jest to jednak nigdy zwątpienie ostateczne, zawsze przeciwstawia mu się jakaś oporna na jego działanie myśl, dzięki której filozofowi udaje się uniknąć nihilizmu. Prerażające w pierwszej chwili odczucie, że jako twórcze i myślące podmioty pozostajemy samotni w martwym uniwersum, natychmiast zostaje co najmniej zrównoważone przez odkrycie, iż w takim wypadku autonomiczna aktywność ja, tworzącego pomimo braku mistycznego impulsu, okazuje się tym bardziej tego ja afirmacją – „(...) jeśli w tym ostatnim wypadku duch, bez paliwa z zewnątrz, sam z siebie czerpie swe paliwo i płonie, to to właśnie jest wspaniałym tryumfem” (Elzenberg 1994: 149, por. też 179).

Spróbujmy teraz, zgodnie z wcześniejszymi zapowiedziami, usytuować Elzenberga na mapie współczesnych mu prądów filozoficznych, ideowych i literackich. Jest to niezbędne, jeśli chcemy go naprawdę zrozumieć, a zarazem dość frapujące ze względu na wielość i różnorodność kontekstów, do jakich można go odnieść. Jednym z nasuwających się od razu skojarzeń jest międzywojenny katastrofizm, wraz z jego powojennymi kontynuacjami, a zwłaszcza



dwaj jego przedstawiciele: klasyk tego nurtu, jakim był Witkacy, oraz nie tak dlań reprezentatywny, lecz nie bezzasadnie z nim kojarzony, Jerzy Stempowski. Podobieństwa między Elzenbergiem a Stempowskim widoczne są od razu: obaj byli humanistami o klasycznej formacji, zmagającymi się z kryzysem kultury i współczesnego świata w ogóle. Różnica polegałaby na tym, że autor *Eseju dla Kassandry*, bardziej od Elzenberga otwarty na nowinki ideowo-artystyczne, był też w większym stopniu pogodzony z nowoczesnością. Stempowski nie czuł się wyobcowany ze zbiorowości. Nie apelował o zaangażowanie, zachowywał dystans „niespiesznego przechodnia” i niewątpliwie skłaniał się ku „społeczności” w przyjętym przez nas znaczeniu, jednakże w jego wypadku była ona raczej odruchowo obraną postawą niż rozstrzygnięciem dręczącego dylematu; nie wiązało się z nią tyle dramatycznych napięć, co u Elzenberga.

Jeszcze ciekawiej wypada porównanie z Witkacym. Lęk przed uspołecznieniem, kult sztuki, przekonanie o mistycznych źródłach kultury – Witkacowskie przeżycie metafizyczne jest w istocie odmianą doświadczenia mistycznego (por. Mazurek 1997: 179–180, 184) – i afirmacja metafizycznego niepokoju jako wyznacznika egzystencji prawdziwie ludzkiej to wątki wspólne obu filozofom. Chwilami Elzenberg brzmi zupełnie po witkacowsku, na przykład wówczas, gdy polemizując z „pierwszym” Wittgensteinem, stwierdza: „(...) Wittgenstein nas częstuje lekarstwem na coś, co nie jest chorobą. «Wyleczyć się» z problematyki filozoficznej to wyleczyć się z człowieczeństwa. Żaden szanujący się człowiek nie zamieni życia uświetnionego problemami, nawet ciężkimi, na życie bezproblemowe” (Elzenberg 1994: 464). W Witkacowskiej *Krytyce poglądów Ludwiga Wittgensteina* nie znajdujemy identycznego zdania tylko dlatego, że nie zachowała się ona w całości (por. Witkiewicz 1978: *pass.*). Nasuwa się pytanie – nie bez znaczenia dla interpretacji poglądów obu myślicieli – który z nich był większym pesymistą. Witkacy uważał katastrofę za nieuchronną, a jednocześnie twierdził, że w określonej, minionej już niestety bezpowrotnie fazie rozwoju ludzkości organizacja społeczna sprzyjała twórczości, a więc pozostawała w harmonii z kulturą wysoką – był zarazem fatalistą i „retrospektywnym utopistą”. Elzenberg, dla odmiany, nie uważał kultury za skazaną, lecz jedynie za śmiertelnie zagrożoną, nieusuwalny, jego zdaniem, i ponadczasowy był natomiast konflikt między kulturą/jednostką twórczą a społeczeństwem.

Zestawienie z Witkacym pomaga w interpretacji Elzenberga z innego jeszcze powodu. Na tle Witkacego uwidacznia się pewna niezwykle istotna cecha umysłowości i wrażliwości Elzenberga, która inaczej przesłaby może niezauważona lub pozostała nie dość wyeksponowana. O Witkacym zwykło się mawiać – stanowi to wręcz część szkolnego programu nauczania – że należał do ostatniego pokolenia Młodej Polski, aktywnego jeszcze w dwudziestoleciu. W odniesieniu do Elzenberga stwierdzenie takie wydaje się jeszcze bardziej

uzasadnione, sprawia on niemal wrażenie dekadenta zabląkanego w epokę totalitaryzmów. Uznanie prymatu sztuki w kulturze i z tych pozycji krytykowanie scjentyzmu, historiozoficzny pesymizm, tylekroć wspominiana społeczność, fascynacja filozofią hinduską, mistycyzm, wreszcie pomijane przez nas dotąd, a bardzo dla Elzenberga charakterystyczne wątki: mizogynizm i afirmacja samobójstwa – wszystko to są elementy typowe dla dekadentyzmu. Nie mieści się w tym wzorcu jedynie znamieny dla myśliciela, często uchodzący za jego znak rozpoznawczy, moralizm o wyraźnie stoickim zabarwieniu – gdyby nie to, Elzenberg byłby dekadentem niemal równie perfekcyjnym, jak diuk Des Esseintes z powieści *Na wspak* Huysmansa.

Warto się też zastanowić nad stosunkiem Elzenberga do egzystencjalizmu. Zbliżałoby go do tego nurtu uznanie jednostki za źródło wartości w odwartościowanym poza tym świecie. Skądinąd egzystencjalizm często porównywano do gnostycyzmu, a o paralelizmach między stanowiskiem Elzenberga i gnostycyzmem była już mowa. Warto pójść tym tropem. To prawda, że myśliciel niekiedy traktuje jednostkę jako samoistne źródło wartości, niejako aksjologiczne centrum, jednakże co najmniej równie często, o ile nie częściej, uważa, że przynależą one do idealnej, ponadempirycznej sfery (metempirii), i w niej to poszukuje dla jednostki oparcia. Współistnienie w jego refleksji tych dwóch stanowisk, przenikanie się ich, przechodzenie od jednego do drugiego, przywodzi na myśl postawę w latach czterdziestych nazwaną przez świetnego rosyjskiego myśliciela Siemiona Franka *nowoczesnym gnostycyzmem*. Jest to odmiana moralistycznego heroizmu, charakterystyczna w XX wieku dla najszlachetniejszych natur, której istotę stanowi przekonanie, że winniśmy służyć wartościom, aczkolwiek świat pozostaje im wrogi i nie zostanie przez nie przekształcony, tak iż naiwnością byłoby liczyć na zwycięstwo dobra. Według Franka, nowoczesny gnostycyzm przynajmniej *implicite* uznaje transcendencję, a zatem stanowi istotny etap w odradzaniu się duchowości i religii (Frank 1949: 67–75). Elzenberg wydaje się naprawdę dobrym przykładem tej postawy, ambiwalencja „egzystencjalizmu” i „idealizmu” odpowiada wspomnianemu właśnie ruchowi od niewiary do transcendencji. Interpretacja taka czyni także zrozumiałą charakterystyczną dlań skłonność do posługiwania się terminologią religijną przy nieskrywanym dystansie wobec religii, uznawanej za „system łagodzący” – to akurat termin Witkacego, trudno tu jednak o lepszy – i narzędzie służące zbiorowości do opresjonowania jednostki.

Afirmacja z pozycji aksjologicznych jednostki przeciwstawianej zbiorowości, najważniejszy bodaj wątek w rozmyślaniach Elzenberga, przesądza o jego znaczeniu w kulturze polskiej i czyni go myślicielem niezwykle aktualnym z punktu widzenia kultury współczesnej. To drugie oznacza, że jego wypowiedzi sprzed kilkudziesięciu lat mogą być potraktowane jako wartościowy, czy wręcz niezastąpiony, głos w debacie na temat najbardziej aktualnych kwestii współczesności.



Pytanie o sens zaangażowania i o ewentualne argumenty na rzecz społeczności w nowoczesnej kulturze polskiej, za której początek uważam romantyzm, ma rangę wyjątkową – śmiało powiedzieć można, że stanowi obsesję naszej literatury, sztuki i myśli. Niekoniecznie uświadamiamy to sobie na co dzień, bo wszechobecność uczyniła je przejrzystym. Doniosłość tego pytania, uporczywość, z jaką nawraca, łatwo objaśnić doświadczeniem historycznym: nabiera ono wyjątkowego znaczenia, staje się wręcz przekleństwem, gdy znajdziemy się w sytuacji nieznośnej i zarazem, w rzeczywistości czy na pozór, wykluczającej zmianę, co w nowszej historii Polski kilkakrotnie się zdarzało, aczkolwiek nie jest ani doświadczeniem specyficznie polskim, ani czymś wyjątkowym w dziejach ludzkości. Nieznośna uciążliwość takiego położenia motywuje do działania, które nieobecność alternatywy natychmiast opatruje znakiem zapytania i zdaje się pozbawiać sensu. Pytanie o sens zaangażowania zostało postawione już w wielkich dramatach romantycznych, które wciąż jeszcze pozostają podstawowymi tekstami naszej kultury. Po rozważeniu za i przeciw, zbadaniu możliwości wpływania na historię i przejściu przez *inferno* zwątpienia, w *Dziadach* czy w wyjątkowo przejrzystym i głęboko ujmującym tę problematykę *Kordianie* rozstrzyga się na korzyść zaangażowania. Ten podstawowy dla polskiej świadomości wybór, równoznaczny ze zgłoszeniem akcesu do wspólnoty, jest od tej pory przez większość twórców po mniej lub bardziej bolesnych zmaganiach z samymi sobą ponawiany. Elzenberg, dla odmiany, po gruntownym przemyśleniu kwestii, z pełną świadomością jej doniosłości wybiera społeczność, włącza się więc do zasadniczej debaty, ale zajmuje w niej stanowisko wyjątkowe (w odróżnieniu od Stempowskiego, który jeśli wybiera społeczność, to czyni to niejako od niechcienia, bagatelizując cały problem, a więc za uczestnika debaty nie może być w ogóle uznany). W ten sposób autor *Kłopotu z istnieniem*, należąc do głównego nurtu polskiej kultury, pozostaje ewenementem.

Rozstrzygnięcie na rzecz społeczności czyni go również myślicielem aktualnym i ważnym dzisiaj dla każdego człowieka Zachodu – przynajmniej o tyle, o ile oblicze zachodniej kultury kształtowane jest obecnie przez kryptokolektywistyczne ideologie, a wydaje się, że ideologie będące od jakiegoś czasu u władzy mają taki właśnie charakter. Co najmniej od trzydziestu lat pozycję dominującą mają w świecie euroamerykańskim ideologie/dyskursy tożsamości i neoliberalizm. Kolektywistyczny i holistyczny charakter tych pierwszych dla nieuprzedzonego obserwatora jest natychmiast zauważalny, niezależnie od tego, jak często ich wyznawcy używają słowa *emancypacja* i jak dalece ideologie te przyczyniły się do realnej emancypacji upośledzonych. Ich najbardziej niepokojącą tendencją jest uznanie, że o tożsamości decyduje przynależność do wspólnoty, o przynależności do wspólnoty zaś nie świadomy wybór, jak w wypadku religii czy ideowych ruchów politycznych w starym, „dziewiętnastowiecznym” stylu,

ale dyspozycje pozostające poza sferą wolnego wyboru (orientacja seksualna) lub cechy nabyte w chwili urodzenia (płeć, rasa, kolor skóry). Za sprawą dyskursów tożsamości kolektywistyczną wykładnię nadaje się nawet ideom gwarantującym, zdawałoby się, przetrwanie indywidualistycznego systemu wartości. Przez równość rozumie się na przykład gwarancje równych osiągnięć dla wyróżnionych grup (parytety wszelkiego rodzaju), nie zaś równych szans dla jednostek. Są to kwestie stosunkowo dobrze już rozpoznane i nie tak rzadko opisywane. Inaczej ma się rzecz z kolektywistycznym podtekstem neoliberalizmu, ideologii zdawałoby się skrajnie indywidualistycznej, atomizującej i z tych powodów najczęściej krytykowanej. Kolektywizm i atomizacja wcale się jednak nie wykluczają, ani w praktyce, o czym poucza historyczny przykład realnego socjalizmu, ani w teorii, co widać właśnie na przykładzie neoliberalizmu. Za źródło wartości we wszystkich dziedzinach, ze sztuką i nauką włącznie, uznaje on absolutyzowany rynek, jednakże o wartości rynkowej decyduje popyt, najwartościowsze stają się więc to, co pożądanе przez największą liczbę potencjalnych nabywców. W ten sposób większość okazuje się źródłem wartości, a bestseller pojęciem brany bardziej na serio niż arcydzieło. Wystarczy spytać, ile jest arcydzieł wśród bestsellerów, by zrozumieć, czy wyostrza to wrażliwość estetyczną i, szerzej, aksjologiczną. W świecie, gdzie tego typu ideologie zyskały pozycję hegemoniczną, konflikt między kulturalną jednostką – nosicielem wartości wyższych – a zbiorowością, między kulturą a społeczeństwem musi przybierać formy co najmniej równie drastyczne, jak w czterech epokach przeżytych przez Elzenberga. To z kolei stanowiłoby argument na rzecz jego tezy o ponadczasowości tego konfliktu. Nawet jeśli teza ta jest zbyt pesymistyczna, jego pisarstwo pomaga w zrozumieniu procesów, których jesteśmy świadkami, a w każdej sytuacji, także gdyby pesymistyczna teza miała się okazać prawdziwa, stanowi zachętę i pokrzepienie dla wszystkich usiłujących w bedlamie świata i społeczeństwa wytrwać przy wartościach kultury.

## Bibliografia

- Elzenberg H. (1991), *Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy*, w: tenże, *Z filozofii kultury*, Kraków: Znak.
- Elzenberg H. (1994), *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków: Znak.
- Frank S. (1949), *Świat wo t'mie*, Paryż: YMCA-Press.
- Mazurek S. (1997), *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej*, Wrocław: Leopoldinum.
- Witkiewicz S.I. (1978), *Krytyka poglądów Ludwiga Wittgensteina*, w: tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, Warszawa: PWN.

## Streszczenie

Henryk Elzenberg należy do najoryginalniejszych dwudziestowiecznych polskich myślicieli. Mniej znany za granicą niż Kołakowski czy Ingarden, miał za życia wiernych admiratorów i krąg starannie dobranych uczniów; jednym z nich był młody Zbigniew Herbert. Filozofia Elzenberga, asystematyczna, bardzo osobista i prezentowana w tekstach mających nieraz walory literackie (jego główne dzieło jest rodzajem filozoficznego dziennika prowadzonego przez ponad pół wieku), może być interpretowana na wiele sposobów. Autor artykułu usiłuje uchwycić jej ideę przewodnią i usytuować ją zarówno w kontekście specyficznie polskim, jak i w kontekście kultury współczesnej w ogóle. Utrzymuje, iż Elzenberg był przeświadczony o nieuchronności konfliktu między uduchowioną jednostką a społeczeństwem, jako że tylko jednostka może być nosicielem wartości wyższych. Oznacza to, że historia, będąca domeną walczących ze sobą wspólnot, na zawsze pozostać musi sferą absurdu i immoralizmu; najlepszym wyjściem dla wyrafinowanej jednostki jest więc życie społeczne, nastawione na moralne i intelektualne doskonalenie się. Stanowisko takie jest czymś wyjątkowym w kontekście kultury polskiej, zawsze ceniącej życie aktywne i podporządkowującej jednostkę celom wspólnoty. Co więcej, jest ono cennym ewenementem w kontekście współczesnego Zachodu, pozostającego we władzy kolektywistycznych w istocie ideologii, takich jak neoliberalizm (!) czy wszelkiego rodzaju dyskursy tożsamości.