

## Henryk Elzenberg

### Zbawienie i ideał w moim ujęciu\*

30.XII.1941

Z okazji wygłoszonego przedwczoraj referatu o „buddyjskiej koncepcji zbawienia”<sup>1</sup>.

To będzie straszna notatka, intelektualnie bezwstydną, a poniekąd i moralnie, jeśli samokontrola i opanowanie, także w dziedzinie intelektualnej, pozostają walorami moralnymi; z zupełnym nieliczeniem się z hamulcami krytyki; wprost nawet rozumu. Ale tak – na chwilę – jest dobrze; zanadto się dawałem hamować, hamować zawsze i wszędzie; – raz muszę zrzucić wszystkie więzy i w ten sposób umożliwić sobie myślenie twórcze (które znów podlegnie kontroli).

Piszę w warunkach fantastycznych: mróz w pokoju, ja w łóżku, opatulony, mimo to marznąć, z rękawiczkami na rękach; światło lampy źle pada na papier; nie mam odpowiedniej podkładki, piszę w pozycji wykręconej. Będą to więc tylko strzępy, rwane strzępy; i jedno z drugim – saturnalia myśli i warunki techniczne – dadzą wynik niewątpliwie przerażający.

---

\* Rękopis powstawał w dn. 30.12.1941–03.01.1942. Znajduje się w Archiwum PAN w Warszawie, *Henryk Elzenberg (1887–1967; filozofia)*, nr Zespołu 295/0, sygn. III–181, teczka 42 (teczka oryg. 40), <http://www.archiwum.wfis.uw.edu.pl/archiwum/archiwum-henryka-elzenberga/inwentarz-spuszczyn-rekopismiennej-henryka-elzenberga/>, 2015 (dostęp 27.08.2017). Na stronie internetowej: Archiwum Cyfrowe Połączonych Bibliotek WFIS UW, IFiS PAN i PTF, <http://www.archiwum.wfis.uw.edu.pl/archiwum/>, 2015 (dostęp 27.08.2017). Artykuł składa się z 7 rozdziałów. Nazwy dwu rozdziałów (IV i VII) zostały przez Elzenberga podkreślone, pozostałe były bez podkreśleń. Przy przedruku wyeksponowano nazwy wszystkich rozdziałów. Przepisy pochodzą od redakcji, poza jednym przypadkiem wyraźnie zaznaczonym.

<sup>1</sup> Elzenberg wygłosił referat pt. *Niektóre aspekty buddyjskiej koncepcji zbawienia* (28.12.1942). Notatki do tego referatu znajdują się w teczce 50 (46 wg oryg. numeracji), Archiwum PAN, *Henryk Elzenberg (1887–1967; filozofia)*, nr Zespołu 295/0, sygn. III–181, <http://www.archiwum.wfis.uw.edu.pl/archiwum/archiwum-henryka-elzenberga/inwentarz-spuszczyn-rekopismiennej-henryka-elzenberga/>, 2015 (dostęp 27.08.2017).

## I. Gdy czuję tęsknotę za zbawieniem, od czego i ku czemu chcę być zbawionym? Czy od cierpienia? ku bezcierpieniu i szczęściu?

Od cierpienia, jak wyznawcy Gautamy<sup>2</sup>? Chyba w b[ardzo] małym stopniu. Miałem w życiu swoją porządną, może większą od wielu (w moim środowisku) porcję cierpienia; mimo to nie mam poczucia pasma cierpień, życia jako udręki, ani sławnego „ujemnego bilansu”. Pragnę szczęścia, pragnę mniej cierpieć, ale jest to normalne pragnienie poprawy swego stanu; nie mam poczucia pograżenia w złem (tu: cierpieniu), w jakiejś otchłani, z której musiałbym być ratowany. (A pojęcie zbawienia to właśnie zakłada: r a d y k a l n ą różnicę wartości między stanem obecnym a stanem, do którego się tęskni: tu otchłań, bezmiar zła, tam brak zła całkowity. Sfera zbawienia i sfera obecna są sobie radykalnie przeciwstawne.) I grzech może w tym: że w najgorszym cierpieniu moralnym (o fizycznych wypadaloby powiedzieć osobno, ale jak dotąd nie doznałem ich nadmiaru i dopiero teraz to grozi) czułem się jakąś częścią swej duszy niedosięgnięty przez to cierpienie, głębszy od niego, czy wyniesiony ponad nie. „Ból jest głębszy niż twe serce”, pisałem niegdyś (1913); otóż nie: jak dotąd serce okazało się głębsze niż ból. (Moje „ja”, to z czym się identyfikuję, jakby uciekło w głąb od bólu.) W sumie więc: czuję, jak każdy człowiek, potrzebę życia mniej bolesnego, ale tego by nie starczyło na ową pasję zbawienia, której doznaję faktycznie. („Zbawienie” jest pojęciem rewolucyjnym: nie naprawić, ale zburzyć i odbudować; całkiem odejść i przejść całkiem gdzie indziej. Cierpienia w moim doświadczeniu nie było tyle, bym chciał zburzyć i całkiem odejść.)

Nie dość podkreśliłem ów moment „głębi serca” niedosięgniętej cierpieniem. To jest mój wkład osobisty, od wewnątrz. Że cierpienia nie było nad miarę, to rzecz, w pewnej mierze, przypadku, takiego a nie innego doświadczenia, lotnej empirii. Ale tamto, to jakby coś immanentnego mojej naturze, lub przez nią zdobytego, co pozwala mieć nadzieję, że nawet przy większej dawce (męczarnie fizyczne *mises à part*<sup>3</sup>, bo tu wszystko się kończy) byłbym zachował tę samą postawę: że od niszczącego wpływu cierpienia moralnego uchronić r d z e ń mojej duszy, to jakoś potrafię, posiadam zdolność ku temu. (Obym w złą godzinę nie wymówił, dziś gdy prawie już tonę i ginę!)

<sup>2</sup> Książę Siddhartha Gautama (ok. 563–483 p.n.e.), zwany Buddą – założyciel buddyzmu.

<sup>3</sup> „Pomijając”.

## II. Od grzechu? ku bezgrzeszności? czystości?

To już znacznie silniej; pamiętam chwile i całe okresy, gdy to się rozrastało w pełną, rozpaczliwą tragedię, przeżywaną namiętnie i całą duszą. A nurtuje mnie to mniej więcej zawsze. Niewątpliwie, grzeszyłem w życiu więcej i głębiej, niż cierpiałem, i tu bardziej mi potrzebny ratunek. Element tęsknoty za oczyszczeniem – raz silniej odczuwanej, raz słabiej – tkwi więc w moim pragnieniu zbawienia. A jednak nie on, jak mi się zdaje, nadaje temu pragnieniu całej mojej koncepcji zbawienia, jej ton najbardziej charakterystyczny.

Po pierwsze zapewne dlatego, że po prostu nie zawsze, nie we wszystkich chwilach życia, wierzę w dobro i zło. Z mojego „sceptycyzmu etycznego” z czasów pisania *Marka Aureliusza*<sup>4</sup>, z subiektywizmu, z Nietzschego, zostało we mnie wiele i później; i nigdy mnie całkiem nie opuściło wrażenie, że człowiek wierzący w dobro i zło, i dobrem się kierujący jest naiwniakiem, słabeuszem, wystrychniętym na dumnia, który daje się za nos wodzić mądrzejszym. Pozostało we mnie dużo z immoralisty, – i skrajne, natychmiastowe przerzucanie się ze stanowiska skrajnie moralistycznego w skrajnie immoralistyczne, i na odwrót, wieczna pod tym względem sprzeczność i nieustalenie jest jednym z najdziwniejszych i najbardziej niepokojących objawów mojego życia. A po drugie, kiedy już stanąć na gruncie moralistycznym. Zachodzi tu – ale w wyższym stopniu – zjawisko, o którym już wspominałem przy cierpieniu: czuję, że mój rdzeń wewnętrzny jest poza moim grzechem, trwa przez niego nienaruszony, głębiej niż grzech może dosięgnąć, czy wyżej. (Nie zawsze: były i chwile inne, gdy czułem zło jakoś konsubstancjalnie złączone z moją naturą; są z tych okresów zapiski – mocne! mocne! – jest wspomnienie dnia w Polanie<sup>5</sup> we wrześniu 1932, gdy zglębiał ostateczny ból i rozpacz tego pytania: dlaczego jestem taki, jaki jestem?) – Ale te stany w końcu na ogół przewyciężam; odnajduję w sobie to coś nietkniętego, do czego grzech nie doszedł, nieprzeżartego; osiągam to, że grzech odczuwam jako skazę i brud, coś względnie zewnętrznego, a nie jako jakiś ostatni, metafizyczny współczynnik swojej istoty. Coś we mnie jakby pozostawało czyste, nawet gdy grzeszę: i dlatego – poza pewnymi okresami – potrzeba zbawienia, w całości mego życia, przyjmuje tu formy złagodzone: utrwalenie i umocnienie czegoś, czego faktycznie już nieraz doznawałem. (Może w innej chwili życia myślałbym i pisał inaczej; – ale tak to odczuwam w tej chwili.)

<sup>4</sup> H. Elzenberg, *Mark Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, Nakładem Księgarni Polskiej im. B. Polonieckiego, Lwów i Warszawa 1922.

<sup>5</sup> W r. 1932 było w Polsce około 10 miejscowości, które miały nazwę Polana. Nie wiemy, w której Polanie był Elzenberg.

### III. Od niewoli ku wolności?

Owszem, to także w pewnej mierze, – ale to także nie jest decydujące. Niewola, na którą się skarżę, od której się pragnę wyzwolić, to pewna niewola specjalna; straszna nie jako „niewola w ogóle”, ale jako spętanie pozbawiające mnie pewnych rzeczy najwyższej cenionych i upragnionych, możliwości obcowania z nimi, życie nimi. I chodzi mi nie o wolność jako taką, samą dla siebie, ale o wolność ku czemuś: postawienie więc kwestii zbawienia w terminach „niewola – wolność”, nawet gdy najostrej tak właśnie ona staje, nie jest nigdy postawieniem ostatecznym: w ostatecznej instancji chodzi o owe rzeczy cenne i ukochane i o ich pozbawienie. – Niewolę swą odczuwam jako spętanie przez rzeczy „małe” i „nieistotne”, przez „materię” (w postaci ciała własnego i ciał poza mną) i przez życie i warunki społeczne. (A zwroty obrazowe, których dla określenia stanu dzisiejszego używam najchętniej, to „małość” i „nędza”.) I tu dopiero stajemy na progu części pozytywnej wywodu.

(Tyle zdążyłem zapisać dzisiaj, 30/XII [1941] przed wstaniem; a jest to dopiero wstęp do wstępu. Ta notatka, w swym naturalnym rozwoju, rozrosłaby się w zarys systemu; ale brak możliwości przemyślenia problemów sprawi, że się mniej lub więcej rozstrzępi.)

31/XII 1941

(Z niechęcią biorę się do dalszego ciągu: raz z powodu męki fizycznej, po wtóre, że mnie te myśli nie zadawalają, po trzecie, że w ogóle wolę czytać, spoczywać w bezcelowej, samej sobie wystarczającej kontemplacji. Pisanie, precyzowanie i porządkowanie swych myśli, to już dążenie do czegoś; a cóż za sens dążyć dziś, w obliczu zagłady. I chciałbym powiedzieć: po co dążyć do czegoś w życiu w ogóle? gdy można spocząć i kontemplować? Te wrażenia niesłychanie silnie opanowały mnie już przed wojną w sierpniu 1939 roku w Żemłosławiu<sup>6</sup>; moje mozolenie się nad traktatem aksjologicznym wydało mi się tak jałowe, wobec pójścia do lasu z książką i oddaniu się medytacji, chłonięciu, bezcelowemu obcowaniu, wśród drzew i gry cienia i słońca. Wtedy to tak mi przemówiły do przekonania owe wiersze z Omara Chajjama<sup>7</sup>:

Waste not your time, nor in the vain pursuit  
Of this and that... endeavor and dispute.

<sup>6</sup> W lipcu i sierpniu 1939 r. przebywał Elzenberg w Żemłosławiu, pow. oszmiański, woj. wileńskie. Napisał wtedy rozprawę *Pojęcie wartości i powinności. Tekst żemłosławski*, opr. B. Wolniewicz i U. Schrader, „Etyka” 1990, nr 25, s. 17–45. Druk całości, w opracowaniu L. Hostyńskiego, w: H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 123–168.

<sup>7</sup> Omar Chajjam – żył w latach 1048–1131, perski poeta, astronom, lekarz, matematyk i filozof (ze szkoły Awicenny).

„Sadden after none, or bitter, fruit”<sup>8</sup>: oto cała praca filozoficzna. Ale trzeba starać się skończyć, co się zaczęło.)

#### IV. Od bezsensu do sensu

Przechodząc do stwierdzeń pozytywnych: wydaje mi się w tej chwili (choć to niestety może być inaczej kiedy indziej), że moje pragnienie zbawienia, to przede wszystkim tęsknota za przejściem od bezsensu do sensu, od bezsensowności do sensowności, ze świata bezsensownego do świata sensownego.

Mam więc stałe poczucie, że jestem uwięziony w sferze działań, poczyznań, a w ślad za nimi i przeżyć, bezsensownych, pozbawionych sensu, racji bytu, uzasadnienia; że jestem natomiast nieprzekraczalnymi barierami, ogromnymi przestrzeniami jałowej pustki, odgradzony od działań, poczyznań, przeżyć, które by były sensowne. Powtarzam w kółko ten wyraz, bo w tej chwili formułuję tylko i podkreślam swoje wrażenie: znaczenie wyrazów „sens”, „sensowny”, to dalsza sprawa, przedmiot dociekań ścisłych, do których tutaj uczynię może tylko pewne aluzje.

Pragnienie zbawienia: pragnienie przerwania się w świat sensowny, przedarcia w życie sensowne.

Odruchowo sam używałem innego najczęściej terminu: „istotność”, „nieistotność”. Zastanówmy się więc nad tym. „Istotność” rozumiałem tu chyba wszędzie nie w sensie „cech istotnych”, esencjonalnych, w przeciwieństwie do akcydensów (choć coś z tego znaczenia może się i wkraść), ale w sensie raczej bliższym „ważności”. Tylko że „ważny”, „nieważny”, to są pojęcia stopniowalne, różnica między nimi, to różnica stopnia. Natomiast terminy „istotny”, „nieistotny” ustanawiają dwie sfery przeciwstawne, między którymi stopniowego przejścia nie ma; jest to *aut – aut*<sup>9</sup>; i dlatego pojęcie ważności nie stwarza założeń dla dążeń ku zbawieniu, a pojęcie istotności je stwarza.

<sup>8</sup> Omar Khayyam, *The Rubaiyat*, tłum. Edward Fitzgerald, <http://classics.mit.edu/Khayyam/rubaiyat.html>, Cały czterowiersz 54 w tym wydaniu ma postać:

Waste not your Hour, nor in the vain pursuit  
 Of This and That endeavour and dispute;  
 Better be jocund with the fruitful Grape  
 Than sadden after none, or bitter, Fruit.

[Żadnej Godziny nie trać swej, bezowocnie gonić nie chcej  
 za Tym czy Innym planem czy sporem;  
 Lepiej cieszyć się małych Gron mnóstwem  
 niż smucić brakiem Owocu lub jego gorzkim smakiem. – tłum. Monika i Kamil Zubelewiczowie].

<sup>9</sup> „Albo – albo”.

Dalej jednak: w owym pojęciu istotności było coś więcej. „Istotne” są chyba działania, uczucia i myśli skierowane bezpośrednio lub prawie bezpośrednio nie na cele ostateczne; grzęźnięcie w nieistotności, to grzęźnięcie w środkach, środkach do środków, środkach do środków do środków, z celem ledwie gdzieś majaczącym daleko. Pragnienie zbawienia, to więc także jak gdyby pragnienie wyrwania się z sieci działań i poczynań instrumentalnych, p r z e s k o c z e n i e ponad nimi w sferę celów, obcowania z tymi celami. Pragnę wynieść się ze świata środków w świat celów, obcować z nimi bezpośrednio, dążyć do nich bezpośrednio, niekoniecznie je nawet realizując.

Cele ostateczne byłyby dlatego celami, że są sensowne. Ale sensowne są chyba także najdalsze nawet środki do sensownych celów; natomiast tylko cele ostateczne są istotne. Tak rzecz rozumując, chciałbym zatem sensowności plus istotności? – Zostawiam te sprawy w zawieszeniu; w dokładniejszą analizę pojęć nie mogę się w tej chwili zapuszczać.

Jak wiadomo, według ostatnich, całkiem świeżych moich sformułowań, sensowne jest to, co może być przedmiotem słusznego chcenia (dodałbym może także „słusznego uczucia”, zbliżając się przez to pojęcie do *richtige Liebe* Brentano<sup>10</sup>, z której zresztą dla siebie niestety nic swego czasu nie zdołałem wytrzasnąć). Określenie to przerzucałoby trudność myślową na owo pojęcie „słusznosci” stosowane do chceń i uczuć. Co to takiego? Poznanie słusne, to poznanie prawdziwe. Ale słuszne chcenie? uczucie? Chyba tylko: skierowane na przedmiot wartościowy. W ten sposób wartość pewnych przedmiotów byłaby tym, co nam gwarantuje sensowność życia i dążymy do sensowności; a z a p e w n i a ją nam wartość. Sprawa stosunku tych dwóch pojęć, wartości i sensu, jest zasadnicza; ale znowu od niej odbiegam, by wrócić do ściślejszego tematu: soteriologii.

## V. Od niebytu do bytu (poзору do rzeczywistości?)

Takiego odczucia może też odrobina się łączy z pragnieniem sensowności, w ten sposób, jakby tylko co sensowne było rzeczywiste, i tylko życie sensowne było bytem, a bezsensowne niebytem. Możliwe, że i niezależnie od sensu jest w mojej potrzebie zbawienia i ta potrzeba „prawdziwego” bytu, „rzeczywistości”. „Pólistnieniem” nazwałem kiedyś, w młodości, to istnienie, w którym tkwimy na co dzień. Ale są to [współdrgania] słabe; ośrodki są stanowczo gdzie indziej.

---

<sup>10</sup> „Słuszną miłość”. Franz Brentano (1838–1917) – psycholog, socjolog i filozof niemiecki.

## VI. Kwestia merytoryczna: które przedmioty są sensowne?

Pojęcie sensu jest pojęciem formalnym. Mówiąc, że dążę do sensu, że uciekam od bezsensowności, nie podaję, do jakich przedmiotów dążę, od jakich uciekam; podaję tylko kryterium, którym się przy tym wyborze kieruję, rację, dla której dążę albo uciekam. Przejdźmy więc teraz do próby określenia merytorycznego.

Otóż poczucie bezsensu – tak jak i poczucie niewoli, o którym wspominałem przedtem – wiążą się u mnie z tym, że się czuję spętany dwojako: przez materię (w postaci ciała własnego i ciał w ogóle), – i przez warunki społeczne, życie społeczne. Potrzeby, konieczności i obowiązki wynikające stąd, że jestem w ciele (czy „ciałem”) i w świecie ciał się obracam, oraz stąd, że żyję w społeczeństwie (tu – więcej „obowiązki”, tam – potrzeby i konieczności): to jest to spętanie, ta niewola, ten bezsens, to od czego chciałbym się wymknąć w świat lepszy.

Rozumując więc *a contrario*: czego pragnę? Gdzie moje „zbawienie”? Pragnę życia czysto duchowego, wolnego od warunków materii (ciała własnego, ciał w ogóle), oraz życia albo czysto indywidualnego, albo międzyindywidualnego, ale nie społecznego: obcowania jednostki z jednostką poza wszelką organizacją społeczną, obcowania wolnych, indywidualnych duchów. Dążenie do duchowości życia i dążenie indywidualistyczne: oto co na razie, przy pierwszej analizie, znajduję. (Łącznie z dążeniem do sensu i do wartości wiązałyby się to w całość jako pewien może *personalizm*? jednak to pojęcie nie bardzo mnie zadowala.)

Jest co prawda jeszcze co innego, co często w świadomości (zwłaszcza świadomości bolesnej, świadomości pogrążenia) wysuwa się na plan pierwszy: czuję się odgradzony od siebie i łaknę powrotu do siebie. (I tu może ów termin „istotność” odzyskuje coś ze swego znaczenia „esencjonalnego” w przeciwieństwie do akcydensu: tkwię w sprawach, które dla mojej natury nie są istotne, przypadkowych, akcydentalnych.) Uwewnętrzzenie, [...] siebie, wejście w siebie, w swe własne centrum: oto niektóre dalsze określenia tego, o czym tu mowa. „Zbawienie” w tym aspekcie, to byłoby zlanie się z sobą samym. I ta sprawa często rozrastała mi się do rozmiarów najważniejszej; natomiast trudno mi powiedzieć, czy te właśnie cele byłbym skłonny określić terminem „zbawienie”. Raczej miałbym wątpliwości.

Ten ustęp zacząłem od „co prawda”: istotnie, wydaje mi się, że sprawa „powrotu do siebie”, tak nieskończenie ważna w moim subiektywnym odczuciu, nie tylko może nie jest rdzeniem sprawy „zbawienia”, ale i dla myślowego ujęcia zjawisk znaczy stosunkowo [niewiele]; bo wszak musiałbym przede



wszystkim określić, co to jestem ten „ja” prawdziwy, do którego miałbym powrócić. „Ja nieprawdziwy”, pozorny, powierzchowny, – i „ja prawdziwy”; obaj są „ja” i, by ich odróżnić, trzeba jakichś określić bliższych. Czyli: „ja prawdziwy”, to tu tylko znaczenie tymczasowe; operowanie pojęciem „powrotu do siebie”, to tylko jakaś faza przejściowa.

I tu nawracamy do pojęcia „ducha”. „Ja prawdziwy”, to „duch” we mnie; nie ciało i nie moja „osobowość społeczna”.

„Duch” zaś, to nie „psychika”. Tutaj wracam do zagadnienia, na którym utknąłem już dawno: określenia pojęcia „ducha”. Próbowałem w różnych kierunkach; jedną z prób było określenie „ducha” jako całości tego, co w psychice twórcze, w przeciwieństwie do tego, co reaktywne, do instynktów zawładnięcia i posiadania itd. Ale bywało i inaczej. Na tej drodze moje dzisiejsze rozważania wlewają się jako mały strumień do ogólnego nurtu moich dociekań z aksjologii merytorycznej; i tu odstępuję; nie jest to swoista soteriologia.

(Od „zewnątrzności” do „wewnętrzności”? Naturalnie; ale co jest „zewnątrzne”? co jest „wewnętrzne”?)

1/ I 1942

**Uzucie.** – Jest wszelako pewien sposób rozumienia „ducha” (do skombinowania w jakiś sposób ze zrozumieniem przypomnianym powyżej), który odczuwam jako dziś dla mnie aktualny i po którym się dość wiele spodziewam, zwłaszcza, że w mojej estetyce ta strona rzeczy odgrywa i tak rolę dominującą.

(Tu jednak pamiętajmy, że podszedłem teraz do problemu od strony „zbawienia” i „wyzwolenia”.)

Otóż „duchem” w moim sensie nie jest poznanie; należy ono do świata skrzepowania i zależności; jest właśnie p o d p o r z á d k o w y w a n i e m się ducha przedmiotowi. Nie jest nim chcenie, o ile uwarunkowane przez określone (materialne lub społeczne) przedmioty. Rdzeniem „ducha” jest raczej u c z u c i e (choć, jak już zaznaczyłem, ono tego pojęcia nie wyczerpuje; trzeba dodać przynajmniej pewne t e n d e n c j e, te twórcze lub tylko bezinteresowne, – i zapewne pewne elementy poznawcze związane z faktem kontemplacji).

I tu muszę operować w najwyższym stopniu skrótami, ogólnikami, przybliżeniami. W uczuciu jestem skłonny widzieć ową „wibrację”, owo natężanie się i odprężanie, wzmacnianie się i słabnięcie samoświadomości, dzięki któremu, w sumie, zwiększa się i intensyfikuje poczucie własnego istnienia (jako świadomości). Z drugiej strony (i ta kwestionowana teza psychologiczna nabiera u mnie znaczenia zasadniczego, jako jeden z filarów systemu, nie tylko w estetyce), – poszczególne stany uczuciowe różnią się między sobą j a k o ś c i o w o. Dzięki owym natężeniom i osłabnięciom, i dzięki różnicom jakościowym, staje się możliwa owa „muzyka uczuć”, w którym to zwrocie już nieraz zamykałem najistotniejszą treść „życia duchowego”, jak ją rozumiem.



Ale tak sformułowany, ideał wygląda przecież zbyt jednostronnie „wewnętrznie”, subiektywnie, lirycznie. Świat przecież nie zostaje całkowicie wyeliminowany; odgrywa swoją rolę, którą trzeba określić. Tu jednak jest mgła największa.

Świat – pojęty areistycznie, po wszystkich analizach, do których tu nie wracam – jest ze swej strony także zbiorem jakości; i jakości te, lub niektóre z nich, odpowiadają jakościom ducha, przeżywanym w uczuciu. Z punktu widzenia soteriologicznego: uwalnia on nas dzięki temu od samotności, jest jednym wielkim przedłużonym echem naszych falowań, przemian, przeżyć wewnętrznych. Podstawowe jednak jest to: że dostarcza nam materiału do owych przeżyć; jest zbiornikiem, rezerwuarem jakości, – jeśli nie „muzyką”, to jakąś wielką otchłanią tonów możliwych, spośród których raz po raz rozbrzmiewają, lub stają się dla nas słyszalne, te albo owe, pobudzając w nas również tony, zaczątki dalszych melodii.

Jaki jest stosunek jakości świata do 1) jakości uczuciowo-duchowych; 2) do samego uczucia?

Co do punktu pierwszego, wydaje mi się – i już to próbowałem rozwijać – że istnieją pewne jakości, jak mówiłem „bezsubstratowe”, w każdym razie: obojętne na substraty, które mogą się realizować jednakowo na [substracie] „rzeczy”, jak – „ducha”. Stosunek jest wtedy stosunkiem zasadniczej tożsamości. Reszta zależy od stanowiska. Przyjmując pierwszeństwo świata, można rozumieć, że niezróżnicowany sam z siebie duch czerpie wszystkie swoje jakości, wszystkie „tony” swojej muzyki, z obcowania ze światem, reprodukując w sobie to, co tam zastaje i włącza w swoją świadomość. Przyjmując pierwszeństwo ducha, będzie się raczej z jakości świata czyniło symbole duchowych (przy wielkiej tu nieokreśloności znaczenia wyrazu „symbol”). Tu mgła gęstnieje najbardziej, i zostawiam rzecz nieprzemyślaną<sup>11</sup>.

Zaś stosunek jakości obiektywnych (mówię wciąż o tych tylko, które są lub mogą być odpowiednikami subiektywnych) do uczucia samego? W jednej z ostatnich swoich prac drukowanych wysunąłem, z pewnym wahaniem, tezę „prezentacji emocjonalnej” w stylu Meinonga<sup>12</sup>: uczucie pełni wobec owych jakości funkcję poznawczą<sup>13</sup>. I „uczuciowy” charakter niektórych jakości, dostrzeganych przez nas w przedmiotach, polegałby właśnie na tym, że są „prezentowane” przez uczucie.

---

<sup>11</sup> Na marginesie zapiska Elzenberga: „Symbolem jest to, co z przedmiotem symbolizowanym ma cechę wspólną nie dającą się wyanalizować, określić, nazwać!” – Nie wiem, czy to pojęcie można zastosować tutaj.

<sup>12</sup> Alexius Meinong (1853–1920) – filozof austriacki.

<sup>13</sup> Patrz: H. Elzenberg, *Zabarwienie uczuciowe jako zjawisko estetyczne*, w: *Prace ofiarowane Kazimierzowi Wóycickiemu, Z zagadnień poetyki*, t. 6, Wilno 1937, s. 483–491. Przedruk w: H. Elzenberg, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, s. 69–76.

W tej chwili widzę jakby mającą inną możliwość: jakości te są „uczuciowe” po prostu dlatego, że są nam znane pierwotnie raczej jako dane na substracie uczuciowym, i wobec tego nazywamy je, także o ile odnalezione w świecie, terminami uczuciowymi. Tak samo jak są inne jakości, które zastajemy przede wszystkim w świecie, i które wobec tego, odnalezione w duchu, nazywamy terminami obiektywnymi. „Uczuciowość” niektórych jakości obiektywnych polegałaby więc na tym, że na uczuciach są przez nas najpierw stwierdzone, że ich pierwsze doświadczenie mamy w uczuciu. (Ta interpretacja jest, jak się zdaje, jeszcze śmielsza niż tamta, i więcej wymaga paradoksalnych twierdzeń o świecie.)

(To wszystko, to nie tyle „mgła”, ile ostatnie cieniusiętkie nitki pajęczce mojej myśli, ledwie wysnute, końcami rozwiewające się w próżnię. Jednak i to trzeba notować.)

I tu się dość niespodzianie urywa pierwsza seria moich spostrzeżeń, tych, które sobie wypunktowałem onegdaj. Droga przebyta jest dość osobliwa. Nie wydziwiająć nad tym, co tu jest słabe, wynotujmy sobie raz jeszcze główne tendencje myślowe.

- 1) Od strony formalnej dążenie do zbawienia jest dążeniem od bezsensu do sensu, do sensownego życia w sensownym świecie. Życie sensowne, to chyba zespół aktów duchowych słusznych, czyli uzasadnionych. Świat zaś sensowny, to świat przedmiotów nadających się na przedmioty takich aktów; być może jednak, że o świecie przymiotnik ten jest niewłaściwy, że świat może być tylko wartościowy lub bezwartościowy, nie sensowny lub bezsensowny. Do tego zresztą jeszcze powrócę.
- 2) Od strony merytorycznej: życia sensownego należy szukać w kierunku „ducha”, – a przede wszystkim może (choć z zastrzeżeniami) – uczucia.
- 3) Interpretując bliżej pojęcie „ducha”, „uczucia”, sensownego życia duchowego i uczuciowego, docieramy do wizji świata jakościowego, czysto jakościowego, w którym podmiot świadomy ujmuje siebie, raduje się własną pełnią, przez przeżywanie w sobie pewnej „muzyki jakości”, uświadamianej subiektywnie jako „muzyki uczuć”, w wyzwoleniu od warunków materii, świata rzeczy i społeczeństwa.

I cały ten rezultat (uwzględniający pewne myśli zasadnicze, na których mi bardzo zależy) wyraźnie mnie nie zadowala. To nie jest żadne zbawienie! – brak temu korzenia, substancji, rdzenia, – *es ist kein Halt darin*<sup>14</sup>; to tylko pewien aspekt mojej koncepcji, i trzeba by go uzupełnić. Ale z tego, co mówię w tej chwili, wynikałoby, że nie doceniłem w swoim opisie własnych

<sup>14</sup> „Nie ma w tym gdzie się zatrzymać”.

aspiracji zbawieniowych, łaknienia rzeczywistości, pełnego bytu, esencjonalności, substancjalności. I momenty gry, nawet zabawy, momenty estetyzujące o charakterze najbliższym, tak zawsze u mnie silne, wkradły się – pod pokrywkę „muzyki uczuć”, do samejże koncepcji zbawienia.

Teraz punkty uzupełniające, które sobie wynotowałem wczoraj, w trakcie pisania.

- I. Bóg osobisty. – Przede wszystkim, tego przed sobą nie ukrywajmy: w mojej „koncepcji” zbawienia tego nie uwzględniam, ale w moich aspiracjach jest wyraźnie obecne marzenie o Bogu osobowym, o wyjściu z samotności i opuszczenia przez obcowanie z takim Bogiem („dobrym” i „rozumiejącym”). Nie ma na to miejsca w mojej wizji świata, ale trzeba stwierdzić fakt marzenia, pragnienia. I w tym świetle dążenie do zbawienia jest w znacznej mierze dążeniem od samotności ku obcowaniu (nie bolesnemu, jak wszelkie obcowanie z drugim człowiekiem).
- II. Zdaje się, że przeakcentowałem ostatnio (nie tylko dzisiaj) tendencje anty-substancjalistyczne. Są we mnie inne, może głębsze. „Substancja” ducha, „substancja” jaźni, „ja” głębokie, inne od zwykłego empirycznego, tożsame z czymś wielkim i istotnym, z czym „ja” powierzchowne nie jest tożsame, – to są u mnie przedmioty ważne, obok których się dziś przesunąłem, wypaczając obraz swoich aspiracji. To jest do naprostowania.
- III. Wartość, sens, słuszność. – To już jest analiza pojęciowa, a ja dziś myślę chłaśnięciami i zarysami. Ale rzecz jest aktualna; spróbuję.

Pojęcie wartości zostaje takie, jak już jest przeze mnie opracowane.

Pojęcie sensu. Ostatnio powiedziałem: sens ma to, co może być (nadaje się na) przedmiotem słusznego chcenia. Później jeszcze chciałem dodać „albo uczucia”, – a jeszcze dalej: rozszerzyć to na wszelkie akty psychiczne. Sens miałyby to, co może być przedmiotem słusznego aktu psychicznego.

Ale to chyba niedobrze. Rozpatrzmy jeszcze. „Słuszny”, to chyba tyle co (w jakimś znaczeniu, które trzeba bliżej wyłuskać) „uzasadniony”, „taki, za którym można podać dostateczną rację”. Racją myśli poznawczej jako aktu, jest prawdziwość jej treści; mam słuszność, że tak myślę (i uważam swą myśl za poznanie?), ponieważ ta myśl jest prawdziwa. Racją użycia środka jest wartość celu. Racją aktu, który nie jest instrumentalny, jest wartość jego samego lub czegoś, co się przez niego bezpośrednio realizuje. Granice między „instrumentalnością” a „nieinstrumentalnością” są naturalnie płynne, i to pomijam; grunt w tym, że racją, uzasadnieniem, jest wartość, i nic innego być nią nie może. – Pojęcia „słuszności” i „niesłuszności” odnoszą się tylko do aktów. (Stosunek słuszności do „powinności czynienia tak a tak”, pierwotnej i wtórnej, jest rzeczą ważną, ale tu nie zasadniczą i bodajże nie nastroczającą trudności sięgających dna samego systemu.)

Natomiast co tu robi pojęcie „sensu”? Co jest sensowne: akty czy rzeczy (przedmioty)? W przytoczonej tu próbie definicji: przedmioty, – ale ostatnio

myślałem raczej, że akty. Rozpatrzmy znowu: trudność zdaje się być w tym, że, zastosowane do przedmiotów, pojęcie sensu zlewałoby się z pojęciem wartości, zastosowane do aktów – z pojęciem słuszności. Jest więc w systemie zbędne i niepotrzebne; dlaczego więc mnie nurtuje? Próbujmy jeszcze: słuszność jest czymś, co nasze akty czerpią z wartości (swoich celów lub własnej); czy „sens” nie byłby czymś dalszym, co też same akty czerpią ze swej słuszności? Ale jaka by to cecha być mogła? „Sensowny” = „warty podjęcia”? „zasługujący na podjęcie”? Co by to było takiego?

Cechą zaś przedmiotów poszczególnych, sens (czy sensowność) być nie może.

Natomiast coraz bardziej mi świta: sens jest cechą zespołów całościowych. Słuszny jest akt poszczególny; ale sensowne jest życie składające się z takich aktów. Wartościowy jest przedmiot poszczególny; a świat składający się z takich przedmiotów? Ten byłby i wartościowy, i sensowny.

Mam więc napoczętą myśl w dwóch kierunkach. Przerywam, bo to wszystko do najpierwszego przemyślenia.

(Jeszcze jedno. Może tak: przedmiot sam przez się ma wartość; ta wartość nadaje słuszność aktom, skierowanym na niego pozytywnie – na jego istnienie itp. Otóż: może tę właściwość nadawania słuszności nazywamy „sensem” przedmiotu. Wszystkie podmioty wartościowe są sensowne, i na odwrót; ale przedmiot wartościowy byłby „sensowny” jako nadający słuszność skierowanym na niego aktom. To byłaby już trzecia możliwość; bieda w tym, że przedmioty poszczególne chyba jednak nie są sensowne?)

A może sens jest cechą istnienia? Nie akty i nie przedmioty, ale istnienie czegoś jest sensowne lub bezsensowne. To ono się w tej chwili nawet bardzo podoba; i to byłaby możliwość czwarta.

(„Sensownym” byłoby oczywiście istnienie przedmiotów wartościowych, zdarzanie się aktów słusznych. „Życie” byłoby sensowne lub bezsensowne nie jako zespół aktów, lecz jako sam fakt istnienia.)

2/I [1942] – Tę sprawę sensu wyodrębniam jako dojrzałą do rzeczywistej analizy, i omówię ją poza tymi kartkami<sup>15</sup>; tu zajmę się już tylko jedną kwestią: stosunkiem mojej „klasycznej”, „tradycyjnej” filozofii wartości do szczęścia i zbawienia.

<sup>15</sup> Patrz H. Elzenberg, *Aksjologiczne pojęcie sensu* (05–07.01.1942), Henryk Elzenberg (1887–1967; filozofia), nr Zespołu 295/0, Archiwum PAN, sygn. III-181, teczka 35, k. 2–8 (teczka oryg. 52). Wersja drukowana w opracowaniu M. Woronieckiego w: H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Znak, Kraków 1991, s. 338–353. Problemem zbawienia zajął się Elzenberg np. w tekście *Pojęcie zbawienia i soteriologiczna postawa wobec dobra i zła* (20.04.1944), Henryk Elzenberg (1887–1967; filozofia), nr Zespołu 295/0, Archiwum PAN, sygn. III-181, teczka 40, k. 11–15 (teczka oryg. 46).

## VII. Moja filozofia wartości; szczęście; zbawienie

Moja filozofia wartości (merytoryczna), która się bynajmniej nie okazała całkiem jałową, w pewnym jednak sensie zawiodła; ten zawód mniej więcej sformułować i zająć wobec niego stanowisko ma być zadaniem tej ostatniej notatki.

Mianowicie: filozofia ta żąda od człowieka „realizowania wartości” i w tym upatruje sens życia; przyjemność, dobrostan, szczęście są dla niej w zasadzie obojętne (choć w pewnych chwilach siła się na ich uwzględnienie w roli podrzędnej i wyznaczenie im miejsca w systemie; np. w odczycie *Ocena przyjemności w etyce perfekcjonistycznej*<sup>16</sup>). Mówmy teraz tylko o szczęściu, a w związku z obecnymi zapiskami krótko i o zbawieniu. Otóż ten rys: „realizacja wartości jako cel jedyny”, „odwrócenie celowości”, zlekceważenie „autocentrycznych” dążeń natury ludzkiej, to wszystko jest tym, co moją filozofię wartości zbliża do stoicyzmu, stanowi jej rys quasi-stoicki i, w sumie, rzeczywiście ze stoicyzmu pochodzi. Stoicy mówili: „tylko cnota”, ja mówię „tylko wartość”, wszystko inne jest nieistotne. Różnica jest ta, że stoicy wmawiali ludziom, że cnota „wystarcza do szczęścia”, a ja tego, co do wartości, wmawiać nie próbuję, i mówię po prostu *tant pis pour le bonheur*<sup>17</sup>, ale to jest różnica raczej formalnego ujęcia, przy czym ja jestem bodaj szczerzy w nazywaniu rzeczy po imieniu, i bardziej konsekwentny: w gruncie rzeczy lekceważenie szczęścia jest i w stoicyzmie tonem zasadniczym.

Najsilniej występuje u mnie ten rys w tych aspektach mego systemu, gdzie wyraźnie chodzi o podporządkowanie siebie jakimś przedmiotom wartościowym poza mną: wiedza, sztuka, ojczyzna lub t.p., ewentualnie „uwartościowanie” świata jako takiego („człowiek inżynierem melioracyjnym kosmosu”). Tutaj własna osoba znika nawet jako to, co ma być „uwartościowane”; żąda się zupełnego i wszechstronnego jej zapomnienia, zlekceważenia. W sumie: system skrajnie surowy, rygorystyczny, odmawiający zaspokojenia najgłębszych potrzeb natury ludzkiej.

Wynika stąd dużo złego. Po pierwsze: nie ma z tym co przychodzić do ludzi, którzy taki system zawsze odtrąca; odtrąca bardziej niż stoicyzm, który jednak obiecywał szczęście; odtrąca jako rozpaczliwy, bo nie zaspokajający żadnych ich pragnień. (Wszędzie jednak jest jakieś ale: systemu Kanta powszechnie nie odtrącono, chociaż był równie surowy, od mojego, ujętego we wszystkich tu pominiętych aspektach, znacznie surowszy.) Po drugie:

<sup>16</sup> Przypuszczalnie Elzenbergowi chodziło o odczyt *Ocena przyjemności i przykrości w etyce perfekcjonistycznej*, wygłoszony 10.03.1938 w Wileńskim Towarzystwie Filozoficznym. Auto-referat: „Ruch Filozoficzny” 1936–1938, R. 14, nr 1–2, s. 151a–b.

<sup>17</sup> „Tym gorzej dla szczęścia” – odczytanie i tłumaczenie Zofia Chojnacka.

natura, jak mówią, „upomina się o swoje prawa”, w szczególności o prawo dążenia do szczęścia, i nie pozostaje nic innego jak albo kategorycznie odmówić, albo je jej przyznać poza systemem, w drodze koncesji: róbcie już tak, jeśli tego wymaga wasza słabość, ale wtedy wypadacie poza sens życia. Kategoryczna odmowa wydała mi się niemożliwa (wydawała się nawet Kantowi!); byłby to jakiś utopizm, donkiszotyzm, irrealizm przekraczający wszelkie granice. Pozostaje więc tylko koncesja. A stąd zła dalsze. Pierwsze, to wprowadzenie w życie zasadniczego rozdwojenia, dwutorowości: powinniśmy żyć według wskazań aksjologii, ale wolno nam żyć także inaczej, według natury; – kiedy tak, a kiedy tak? w jakich chwilach? w jakich proporcjach? jakie kryteria stosowania raz jednej, raz drugiej zasady? Rozbita jest jedność życia, wprowadzony beznadziejny dualizm, dwoistość kierunków. Stoicyzm dwoistość negował, raczej tuszował, u mnie występuje ona jaskrawie.

A zło dalsze, specjalnie już osobiste: stosując tę dwoistość we własnym życiu, popadam w sprzeczność z własnym ideałem, w obrzydliwą zaiste niezgodność tego, co robię i tego, co głoszę. Kult wartości brałem z początku w najwyższym stopniu na serio, póki mi się zdawało, że natura da się bez nadmiernej trudności przewycięzać i podporządkować. Ale gdy to okazało się rzeczą nad wyraz trudną i prawie nieosiągalną, ideał stopniowo zaczął tracić swą moc praktyczną; stał się coraz bardziej odświętny, teoretyczny, a w praktyce robiłem swoje: dążyłem do szczęścia, dobrostanu i przyjemności. I znalazłem się na najlepszej drodze, by stać się swego rodzaju obłudnikiem moralnym, mój ideał zaś, – retoryczną ozdobą, tematem do pięknych wywodów. Sprawa ta uzewnętrzniła się jaskrawie już tutaj w Wilnie, ale ciągnęła się długo już przedtem. W końcu musiało nastąpić pewne zblednięcie, zblaknięcie samego ideału, pewna w niego niewiara; na tle ogólnego zniechęcenia i zwątpienia ostatnich lat przedwojennych wystąpiło to wyraźnie w roku 1939 (jednym z przejawów był zwrot ku poezji Omara Chajjama). Niewiara ta nurtowała mnie, niewyznana przed sobą i przed innymi, i jak o niej wyznana, sprzeczna z tym co *ex professo* dalej mówiłem, pisałem i nawet myślałem, była oczywiście złem; uświadomiona jednak i wyznana staje się oczyszczeniem atmosfery, – tylko że jednocześnie załamaniem się pracy życia, – ogromnej przynajmniej, najbardziej systematycznej części tej pracy.

Wszystko to wskazuje na wielkie braki w systemie i we własnej mej duszy. Pytanie teraz: w jakim kierunku mają iść próby uzdrowienia?

Teoretycznie możliwy jest nawrót do rygoryzmu, do kategorycznej odmowy: odmówić ludziom – a więc naturalnie i sobie, i to w praktyce! prawa dążenia do szczęścia. To był mój pierwszy impet młodzieńczy, ale z biegiem życia poznałem, że ani mnie na to nie stać, ani tego, w gruncie rzeczy, nie uważam za dobre. Moje młodzieńcze poniewieranie ideą szczęścia ustąpiło miejsca poczuciu poezji szczęścia, – i tęsknocie, której się nie tylko nie



wypieram i nie myślę wyzbyć, ale której, w jej piękniejszych przejawach, oddaję się z całym przekonaniem. Więc kogo na to stać, niech próbuje; mój ja natura zbuntowała się, okazała się zbyt miękką czy też po prostu zbyt ludzką; ja dążenia do szczęścia (a także do przyjemności, i do dobrostanu) się nie wyrzeknę, – i chcąc być uczciwym, muszę ten element swego poglądu wprowadzić do swojego systemu. I tak rzecz uczciwie ujmując, nie widzę tu żadnej klęski: ogarnąłem myślą więcej, więcej rozumiem, z większą ilością dążeń współczuję, widzę piękno i poezję tam, gdzie dawniej tylko się srożył. Postawa stała się mniej bohatera, to prawda; ale i na bohaterstwo przy niej dosyć jeszcze jest miejsca. A przy tym: cóż to za bohaterstwo, które jest przede wszystkim w postawie, a kruszeje w zetknięciu z życiem realnym? (choć nie twierdzą bynajmniej, by go trochę nie było i tutaj; jak zawsze, tak i tu nie chcę się oczerniać!). I wreszcie: jest w tej postawie piękno inne niż bohatera, ale nie niższe: piękno zrozumienia, wejścia w prawdę dusz ludzkich i swojej, piękno tęsknoty i wiele innych rzeczy, nad którymi się teraz zastanawiać nie będę. Nawrót do rygoryzmu jest mi zamknięty; muszą się znaleźć inne remedia.

Pewnym wariantem nawrotu do rygoryzmu byłoby powiedzieć: oddanie się realizacji wartości daje wszak rzecz bezcenną, – sens życia. (O tym myślałem wczoraj i to zapiszę w notatce o pojęciu sensu, którą mam wyodrębnić<sup>18</sup>.) To jest prawda; życie w tych warunkach nabiera sensu, – i ten bodaj dar swej aksjologii zawdzięczam. Ale widocznie sens nie wystarcza! Powiedziałem w tych tu właśnie notatkach, że moje pragnienie zbawienia jest przede wszystkim pragnieniem sensu; okazywałoby się – jeżeli to jest prawdą – że obok pragnienia zbawienia jest jeszcze pragnienie szczęścia; – albo może nie miałem słuszności, i moje pragnienie zbawienia jest pragnieniem i szczęścia, i sensu. W najlepszych nawet chwilach nie byłbym mógł powiedzieć, że się przez swą wiarę aksjologiczną czuję zbawionym; byłoby to aż groteskowe, – to są rzeczy niewspółmierne. (Inna sprawa: gdybym ów sens swemu życiu nadał nie tylko *generaliter* i w zasadzie, ale każdej chwili, praktycznie, to by może było inaczej; tu jest pytanie: ile winy w samej koncepcji, ile w ułomnościach mojej natury.)

Więc i ten wariant rygoryzmu: „macie sens, po co wam jeszcze szczęście?” nie nadaje się do przyjęcia. Szczęście, zaspokojenie głębokich pragnień: na to musi się znaleźć miejsce w systemie.

I tu niestety drogi żadnej wyraźnie nie widzę. Dwie jednak, jak mi się zdaje, pozostają możliwości do omówienia.

Pierwsza: całe to rygorystyczne ujęcie mojej filozofii wartości nie jest ujęciem istotnym. Jest to albo dziedzictwo pierwszych, jeszcze wówczas

---

<sup>18</sup> Patrz przypis 15.



niedojrzałych pomysłów („podporządkowanie”, stoicyzm rozumiany najbardziej kanciasto), albo wypaczenie właściwych, względnie najdojrzalszych koncepcji, zbyt mieniących się, zbyt wielostronnych, i niestety zbyt mało ustalonych, by się w całej swej pełni i bogactwie mogły utrzymać w umyśle. Ależ na miłość boską! rygoryzm, to nie cała moja aksjologia! Czyż w r. 1922 nie uważałem, że myślicielem, z którego najwięcej zaczerpnąłem, jest Nietzsche? Czyż drugim, obok stoicyzmu, składnikiem moich najważniejszych syntez nie były sugestie Goethego? Gdzie się to wszystko podziało? Trochę życie, trochę źle stosowane (zwiążające) konsekwencje teoretyczne zepchnęły te elementy w cień, a wysunęły na plan pierwszy owe „wyrzeczenia” i „ascetyzmy”, które w systemie tkwią, ale mają wyznaczone swe miejsce: a ja je wypchnąłem na czoło: w końcu sam uległem sugestii obrazu, który przez to wytwarzałem. A ideał „muzyki uczuć”, wysuwany w tych jeszcze notatkach? Czyż to jest „podporządkowywanie”, „rygoryzm”? Pomijam mnóstwo innych rzeczy: stwierdzam ogólnie, że w ramach mojego systemu było miejsce przynajmniej na pełnię życia, na „realizację siebie samego” (nie tylko na realizację wartości!), nawet na rozkosz, o której nieraz z aprobatą się wyrażałem. To wszystko jest do zapamiętania.

Ale problem konkretny jest inny. Pełnia życia, to jeszcze nie szczęście; nie chodzi o przeciwstawienie: „realizacja wartości” – „pełnia życia” (boć wartości realizuje się właśnie częściowo przez pełnię życia), – ani „pełnia życia” – „wyrzeczenie” (to w ogóle dziś nie mój temat), – ale realizacja wartości – szczęście. Mowa o szczęściu i o prawie dążenia do szczęścia; to prawo dziś sobie przyznaję i przyznaję je innym; – i trzeba albo włączyć je w system albo rzec się systemu, – przynajmniej jako systemu, tzn. w najlepszym razie: uznać go za konstrukcję fragmentaryczną, obejmującą tylko pewne aspekty życia, pozostawiającą poza swym obrębem zasadnicze ostateczne problemy.

3/I [1942] (wciąż jak dotąd: rano w łóżku; mróz nieco mniejszy?)

### **Dążenie do szczęścia i dążenie do wartości, ciąg dalszy. Zapewnienie dążeniu do szczęścia miejsca w systemie**

a) Problem jest taki: „uzasadnionym” (obiektywnie), „słusznym”, w pewien swoisty sposób „racjonalnym”, „rozumnym”, jest tylko dążenie do wartości; faktem jednak jest dążenie do szczęścia, i to dążenie jest usprawiedliwione, nie ma w nim zła, jako w takim. I trudno, lub prawie niemożliwe, jest żądać od człowieka całości postępowania, która by, w jego przekonaniu, nie była skierowana na szczęście; tylko szczęście (dla całości postępowania) ma, jako cel, dostateczną siłę motywacyjną.

Żądać od człowieka, by działał z motywu wyłącznie aksjologicznego, z pragnienia realizacji wartości i żadnego innego (tak jak z kantowskiego

„obowiązku”) jest utopią. Można tylko żądać, żeby: 1) obiektywnie, faktycznie realizował wartości; 2) żeby obok motywu szczęścia uwzględniał motyw wartości. To ostatnie otwiera wrota dla hierarchii motywów, co jest ważne (zasadnicza myśl etyki Martineau<sup>19</sup> przemawia mi silnie do przekonania). Motyw ma być możliwie wysoki, – ale ta wysokość nie może polegać na „wypraniu” z myśli o szczęściu. (W ten sposób nareszcie wzięłem za rogi zagadnienie motywacji, które u mnie zawsze szwankowało.)

b) Moje rozwiązanie, tak jak je w tej chwili widzę. Jest, jak się zdaje, analogiczne do rozwiązania w sprawie tzw. „obowiązków konkretnych”. Tam mówi się: wśród wielu zachowań się powiniących powinnością pierwotną wybieraj te, które odpowiadają twemu powołaniu (a więc, w ostatecznej instancji, pewnym danym twojej natury). Tu powiem podobnie: w obrębie celów słusznych, „racjonalnych”, wybieraj te, które, według twego mniemania, dadzą ci szczęście. W obrębie wielkiego świata wartości wykrawaj sobie to, po czym spodziewasz się szczęścia; motyw szczęścia niech decyduje o twym wyborze, nie o dopuszczeniu do wyboru. – Nieco inaczej, i może lepiej. Dążenie do realizacji wartości jest prawem dla „wszystkich istot rozumnych” (w pewnym sensie tej rozumności), – i dla nas, ludzi, jako istot rozumnych; odpowiada naszej „naturze” jako rozumnych. I to prawo nas obowiązuje. (Tak dalece moje sformułowanie zachowuje pokrewieństwo z kantowskim). Ale ponieważ nie jesteśmy tylko (w rzeczonym sensie) rozumni, ale mamy w swej naturze dążenie do szczęścia, więc wolno nam wśród celów wartościowych wybierać takie, które dadzą nam szczęście. (Jest to więc etyka absolutna, dostosowana do istot ludzkich, takimi, jakimi są w swej naturze.) (Tu rozchodzę się z Kantem: nie ma u mnie kategoryczności imperatywu; prawie „skłonność” uwzględniam, tylko każę się jej mieścić w ramach z góry zakreślonych.)

Czy można tę zasadę odwrócić i powiedzieć: idźcie za szczęściem, ale wśród rzeczy dających szczęście wybierajcie tylko to, co wartościowe? Inaczej: względowi na wartość przyznawać tylko funkcję ograniczającą, ograniczającą *ex post*, negatywną, wyrażającą się zakazem, słowem „nie wolno”. – Nie, nigdy. Byłoby to popadnięcie w banalną etykę zakazów. Nie ma być zezwolenie ogólne, obwarowane zakazami w imię wartości; ale ogólne wskazanie, złagodzone pewnym zezwoleniem, zezwoleniem wyboru. Różnicę tę uważam za zasadniczą. Zakładam też: realność motywu dążenia do wartości, i możliwość, nawet, wybicia się go na plan pierwszy: człowiek, który przede wszystkim świadomie chce wartości, a tylko czyni ustępstwa dla swej natury i jej dążenia do szczęścia, wydaje mi się postacią realną, nieutopijną. W szczególności i rozwinięciu nie wchodzę.

<sup>19</sup> James Martineau (1805–1900), angielski filozof religii.

To połączenie obu celów w jednym dążeniu wygląda szczególnie pięknie, gdy jest dążeniem nie tylko do wartości (piękne) i szczęścia, ale dążeniem do pięknego szczęścia. Odwrotnik: dążenie do uszczęśliwiającej wartości. Ten ostatni wypadek jest tym, który się z punktu widzenia systemu pierwszy narzuca. Ale jest jakaś szczególna, wyjątkowo błogosławiona harmonia w duszy człowieka, który zgodnie ze swą zwykłą ludzką naturą, pragnie szczęścia, ale, zgodnie ze swą naturą uszlachetnioną, szczęścia pięknego. To są nastroje może schillerowskie, hölderlinowskie, w każdym razie zbliżone do nastrojów tamtej epoki i grupy ludzi. Teoretycznie tego punktu nie zanalizowałem.

c) Wybierając tedy uszczęśliwiające formy wartości, jakież mamy wybrać? jakie tu są wskazania?

Otóż wskazań zasadniczych tu nie ma; każdy musi szukać szczęścia na swojej drodze. Nie jest rzeczą moralisty dawać tu wskazówki, poza tą jedną: trzymajcie się w obrębie wartości.

Przed przystąpieniem do tych notatek, gdzieś onegdaj, myślałem sobie przez chwilę: szczęście mogą dać tylko takie wartości, które realizujemy w sobie, przy których realizujemy się sami, swą pełnię, swe życie duchowe (np. w „muzyce uczuć”), a nie realizowane w świecie poza nami i wymagające „podporządkowania”. Ale to jest błędne; wielu ludzi znajduje szczęście właśnie w poświęceniu, w t.zw. „bezgranicznym oddaniu”. Mój system nie chce być podręcznikiem eudajmonii, ani *Anleitung zum seligen Leben*<sup>20</sup> – i w te różnice nie wkracza.

d) O sobie tylko mogę powiedzieć dwie rzeczy. Jedna, to że w ostatnich czasach moment „podporządkowania” stał mi się bardziej obcy, i moment tak zwanych „idei”, wymagających podporządkowania; szukam bardziej realizacji wartości w sobie. Druga, że wartością najbardziej uszczęśliwiającą wydaje mi się chyba jednak obcowanie z pięknem (w znaczeniu zwężonym, przy którym „piękno” zakłada element zmysłowy, spełniający funkcję symboliczną, przepuszczający przez siebie światło ducha). I obcowanie z pięknymi (już w niezmysłowym znaczeniu) osobowościami. I wreszcie spokojne spoczywanie w poczuciu osobowości własnej, w chwilach kontemplacji i oczyszczenia od brudów. Ale to są wszystko uwagi zupełnie nieobowiązujące.

e) Jednak: jeszcze jedno. Wszelkie poszczególne szczęście jest naprawdę szczęściem tylko o tyle, o ile jest przeżyte niejako „pod poręczeniem”: metafizycznym, ontologicznym, mistycznym poręczeniem przeciw własnej znikomości, złudności, zjawiskowości, jak i przeciw znikomości, złudności, zjawiskowości świata, w którym istnieję. Potrzebne jest, by dany dobry stan duszy był „szczęściem” naprawdę, owo „zakorzenienie metafizyczne”, o którym tak często mówiłem. „Fala szczęścia”, która jest tylko falą, to *contra-*

<sup>20</sup> „Instrukcją życia szczęśliwego”.

*dictio in adiecto*; szczęście musi być odczute jako chwilowa aktualizacja czegoś wiecznego. Musimy się czuć wyniesieni ponad śmierć, ponad przypadkowość. I tu występuje rola mistyki. Bez mistyki nie ma szczęścia, nawet czerpanego ze źródeł od mistyki dalekich; mistyczna wizja świata jest jedyną gwarantką szczęścia. Bóg, atman, [...]: bez takich pojęć nie ma szczęścia w pełnym znaczeniu; są tylko jego nikłe naloty. Tylko one usuwają to *amari aliquid*<sup>21</sup>, które w chwilach pospolitego „szczęścia” nie *surgit*<sup>22</sup>, ale wieczyście płynie pod spodem.

I również nie ma szczęścia bez *s e n s u*. Musimy się czuć zanurzeni w świecie sensownym, by być *n a p r a w d ę* szczęśliwi. Szczęście „*p r a w d z i w e*”, to „szczęście” w sensie pospolitym, plus poczucie sensu. Sensu świata, w którym żyjemy, sensowności życia własnego, sensowności tego, co przeżywamy. – Tak to te rozważania o szczęściu wlewają się w główny nurt moich myśli w czasach ostatnich: myśli o sensie i myśli na tematy mistyczne.

f) Wbrew temu, co powiedziałem przed chwilą, najwyższą może postawą jest jednak buddyzm: ze swą wzniosłą zgodą na nicość; ze swoją rezygnacją z Boga, z atamana, z Wszechjedności, ze wszelkich marzeń; ze swym światem bezwartościowym; od którego nic się nie żąda; ze swym wstrętem do wszelkiej ułudy. Ale to dla nas jest niedostępne. Ja przynajmniej zbyt długo byłem niesiony, zbyt daleko dałem się zanieść przez prąd pragnień pozytywnych, przez te wszystkie piękne rojenia o wartości, o sensie, o lepszym bycie. Buddyzm byłby odwrotem zbyt wielkim, chociaż byłby to „odwrot wspaniały”; jakichże ciosów jeszcze potrzeba, by mnie skłonić do tego ostatecznego, samej mojej najistotniejszej istności zaprzeczającego odwrotu?

## Finis

Opracowali: *Jan Zubelewicz i Bogusław Wolniewicz*

<sup>21</sup> „Coś gorzkiego”; fraza z Lukrecjusza, *De rerum natura*, IV, 1136.

<sup>22</sup> „Unosi się”.