

B o ż e n a L i s t k o w s k a

Marek Aureliusz, Lukrecjusz i Brutus – trzy autoportrety psychologiczne Henryka Elzenberga

Słowa kluczowe: *H. Elzenberg, Marek Aureliusz, Brutus, Lukrecjusz, W. Szekspir, etyka, psychologia*

Wstęp

Lektura prac Henryka Elzenberga: *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki, Lukrecjusz i materializm* oraz *Brutus, czyli przekleństwo cnoty* w świetle jego rozważań autobiograficznych pokazuje, że analizy psychologiczne zawarte w przywołanych pracach szczególnie eksponują te cechy charakteru i zmagania duchowe bohaterów, które były udziałem samego filozofa. Można więc powiedzieć, że w pewnej mierze projektował on samego siebie na analizowane postaci. Do takiej interpretacji skłania także stwierdzenie Elzenberga, że tematami jego twórczości są zawsze kwestie, które osobiście go interesują:

(...) do postawy prawdziwie obiektywnej jestem niezdolny. Bo być obiektywnym to znaczy: interesować się problemem nie dlatego, że to mój problem, związany z moim życiem, ale dlatego, że on gdzieś istnieje w ludzkości, że jest ważny niezależnie ode mnie (Elzenberg 1963: 312)¹.

¹ Wypowiadając się na temat pracy twórczej, stwierdza: „(...) wybredność i wybieranie rodzą się właśnie nie z chłodu, tylko z ciepła, mianowicie w ten sposób, że tylko niektóre zjawiska rozgrzewają nas uczuciowo, i te wybieramy (...)” (Elzenberg 1963: 346).

Celem artykułu jest pokazanie relacji podobieństwa pomiędzy Markiem Aureliuszem, Lukrecjuszem i szekspirowskim Brutusem a Elzenbergiem. Opisuując swoich bohaterów filozof pokazuje zarówno ich cechy charakteru, postawy i zachowania, które są mu szczególnie bliskie, jak i te, które są mu obce. Można więc mówić zarówno o autoportretach, jak i antyportretach psychologicznych Elzenberga. Chociaż są one tylko częściowe, bo dotyczą pewnych aspektów osobowości, przybliżają biograficzną sylwetkę filozofa i pokazują genezę jego koncepcji etycznej. Jest to etyka umiarkowanie racjonalistyczna, uwzględniająca uczuciowość człowieka i jej wpływ na ludzkie postępowanie. Wyrasta z przeświadczenia, że do czynów etycznych potrzebna jest nie tylko trzeźwa refleksja i wola etyczna, ale także wrażliwość i płynąca z uczuć energia.

1. Czuję, więc jestem

Elzenberga interesował „człowiek” – „podmiot świadomy”² – jako twórca, artysta, indywiduum, istota przemijająca, istota zwrócona ku wartościom, część kosmosu, istota żyjąca w społeczeństwie, istota decydująca i istota walcząca. Wśród różnych aspektów bycia człowiekiem uwaga filozofa była szczególnie skoncentrowana na zagadnieniach etycznych. Rozważał człowieka jako istotę reagującą na wartości rozumem i uczuciami. Do swojej refleksji filozoficznej włączał elementy psychologiczne. Poza działaniami człowieka interesowały go jego przeżycia i motywacje. Porównywał postępowanie ludzi z żywionymi przez nich przekonaniami, rozważał wpływ cech charakteru i okoliczności na podejmowane decyzje. Człowiek nie tylko go interesował, ale także dziwił, zastanawiał i niepokoił. W *Kłopotcie z istnieniem* stwierdził: „(...) niepokoi mnie człowiek. (...) człowieczeństwo samo w sobie (...) jest zagadką” (Elzenberg 1963: 91).

Konsekwencją tego niepokoju była próba zrozumienia człowieka. Zrozumieniu służyły także rozważania nad Markiem Aureliuszem, Lukrecjuszem i szekspirowskim Brutusem. Bohaterów swoich tekstów badał, rozważając ich postępowanie i wypowiedzi. Dociekał w ich działaniach czynników racjo-

² „Interesuje mnie, tak naprawdę, tylko jedno: podmiot świadomy, indywiduum, monada. Ta, o której mówię «ja» i inne podobne. I obcowanie moje z nimi: z tymi, które są, i z tymi, które były w przeszłości. I to, że są takie lub inne i że w różny sposób kształtują siebie i swój obraz siebie samych i świat swój («świat» w świadomości swej oczywiście, w myślach, w obrazie) i jak kiedyś sobie go kształtowały. I jak będą kształtować w przyszłości; i czy w kierunku umacniania i pogłębiania swego życia podmiotowego dalej postąpią niż my postąpiliśmy dotąd. (Elzenberg 1963: 365–366). W pracy stosowany będzie termin „człowiek”, a nie „podmiot świadomy”, ponieważ z niego Elzenberg częściej korzystał.

nalnych i pozaracjonalnych. Identyfikował cechy, które stanowiły ich siłę i słabość. Pisał:

„Zrozumieć” człowieka znaczy (...) dojrzeć, na jakiej linii toczy się jego walka wewnętrzna pomiędzy dobrem a złem, ściśle mówiąc między tym, co stanowi jego siłę, a tym, co stanowi jego słabość (Elzenberg 1963: 72)³.

Do refleksji nad wymienionymi bohaterami przystąpił z określonymi pytaniami. W stosunku do Marka Aureliusza pytał o czynniki psychiczne, które skłoniły go do sformułowania etyki stoickiej. W stosunku do szekspirowskiego Brutusa – o psychologiczne przyczyny politycznej porażki. W stosunku do Lukrecjusza – o źródła siły, dzięki której nie poddał się rozpacz. Do każdej z analiz przystępował z określonym założeniem. W przypadku Marka stanowiło je przekonanie, że źródłem wszelkiego wartościowania – w tym etycznego – są czynniki psychiczne. Uważał, że etyka jest źródłem wiedzy o charakterze jej twórcy⁴. W przypadku Brutusa założeniem było przekonanie, że charakter człowieka decyduje o jego losie⁵. W przypadku Lukrecjusza – przeświadczenie, że człowiek, aby nie poddać się rozpacz, potrzebuje jakiejś wiary, przedmiotu czci, jakiegoś oparcia⁶.

W analizach swoich bohaterów Elzenberg dużą wagę przywiązuje do uczuć. Być może dlatego, że w jego własnym życiu odgrywały one pierwszoplanową rolę. W *Kłopotcie z istnieniem* stwierdza:

Faktycznie jest chyba tak, że żyję uczuciem, ale na przeżycia emocjonalne reaguję stale myślami; swoje uczuciowe kłopoty opanowuję w ten sposób, że je usiłuję zrozumieć, wyjaśnić sobie ich przyczyny (...) (Elzenberg 1963: 94).

Filozof próbuje zrozumieć człowieka poprzez przyjrzenie się jego życiu uczuciowemu. W przeciwieństwie do większości racjonalistów nie umniejsza roli uczuć, nie oskarża ich o zmienność i kapryśność, powodowanie zachowań nieprzewidywalnych i chaotycznych. Wyznacza im ważne miejsce w wewnętrznym życiu człowieka. Widzi w nich źródło twórczej aktywności jednostki,

³ „Im dłużej żyję, tym bardziej człowiek staje się dla mnie czymś egzotycznym. Nic z niego nie rozumiem; żadnych mostów ani dojsć nie znajduję (...). Ja w stosunkach z nimi szukam porozumienia w jakimś stopniu także uczuciowego (...)” (Elzenberg 1963: 360).

⁴ „(...) poglądy filozoficzne, odzwierciedlając istotną treść osobowości człowieka, są też wyrazem i jakby intelektualnym symbolem jego natury etycznej” (Elzenberg 1963: 345).

⁵ „Jestem fatalistą na odwrót: mam tę wiarę, że cała nasza dola jest wiernym odbiciem naszej siły i słabości wewnętrznej. Tę ślełą bezwzględną wiarę wszędzie stosuję: czy to do jednostek czy to do grup, do narodów czy do idei” (Elzenberg 1963: 41). „Można by dramatycznie powiedzieć, że charakter to swoista odmiana czekającej każdego zagłady” (Elzenberg 1963: 81).

⁶ „Cześć czegoś, co by go przerażało, jest człowiekowi niezbędną (...)” (Elzenberg: 1966b: 166).

indywidualności i nieschematyczności. Człowiek o bogatym życiu uczuciowym jest człowiekiem bogatszym w swym człowieczeństwie, potrafiącym dostrzec bogactwo i różnorodność w świecie zewnętrznym. Jest też zdolny do zdecydowanego i energicznego działania. Zdaniem Elzenberga żyje on pełniej, gdyż „(...) K a ż d y stan uczuciowy jest sam w sobie, jako stan uczuciowy, spotęgowaniem bytu człowieka” (Elzenberg 1963: 37).

2. Cechy odzwierciedlone w autoportretach

2.1. *Vita contemplativa*

W przekonaniu autora *Kłopotu z istnieniem* uczucia są motorem ludzkiego działania, a także źródłem witalnej i twórczej energii. Dynamizm czynów wyrasta z dynamizmu uczucia i stanowi o pięknie bytu ludzkiego: „Nie ma nic piękniejszego jak człowiek czynu zdolny do myślenia i czucia” (Elzenberg 1963: 93). Kim jest zatem „człowiek czynu” i czym jest czyn jako taki? Czynem jest ukierunkowana na cel, a więc świadoma, aktywność człowieka. Czyny mogą być zarówno wewnętrzne (prowadzące do zmiany w świecie wewnętrznym), jak i zewnętrzne (prowadzące do zmiany w świecie zewnętrznym). Głównym przedmiotem zainteresowań filozofa są czyny wewnętrzne. Człowiek może zmieniać świat zewnętrzny tylko na miarę tego, kim jest w swoim wnętrzu⁷. Ale sama aktywność wewnętrzna nie wystarcza, by określić człowieka mianem człowieka czynu. Czyny wewnętrzne nie są celami same dla siebie. Winny stanowić drogę prowadzącą do czynów zewnętrznych.

W *Kłopotcie z istnieniem* Elzenberg pisze:

„(...) wszystkie cele [zewnętrzne – B.L.] są tylko po to, by wyzwolić w duszy jej możliwości czysto wewnętrzne (...)”. – Takie [jest – B.L.] moje stanowisko pierwszoplanowe. Ale z drugiej strony, czyliż nie było również jedną z moich myśli naczelnych, że wartość realizuje się właśnie w rzeczach poza nami, że idzie o „rzeźbienie świata”, o twórczość, że wreszcie (...) samo wewnętrzne przeżycie wartości i właściwie cała w ogóle nasza wewnętrzność powinna istnieć wyłącznie jako punkt wyjścia dla działań, być bezwymiarowym punktem mającym byt swój tylko jako centrum promieni czynu? (Elzenberg 1963: 86).

Czyny wewnętrzne są wartościowsze od czynów zewnętrznych, ale nie powinny wyczerpywać aktywności człowieka:

⁷ „(...) moje zachowanie się w danej chwili będzie przeciw wy wpływem tego, czym w tej chwili «będę w swym wnętrzu»; że ze względu więc właśnie na to, jak się wtedy pragnę zachować, powinienem dbać o to, czym będę” (Elzenberg 1963: 262).

(...) nie mam wahań co do tego, że życie wewnętrzne od czysto zewnętrznego jest wyższe; jeszcze jednak wyżej, w moim pojęciu, stałoby życie wewnętrzne realizowane na zewnątrz (Elzenberg 1963: 326).

Elzenberg nie jest zwolennikiem poprzestawiania na refleksji. Uważa, iż stanowi ona fundament czynów wewnętrznych, ale *vita contemplativa* winna owocować aktywnością zewnętrzną – przeobrażaniem świata.

Uznanie dla refleksji i kontemplacji łączy myśl Elzenberga z filozofią Marka Aureliusza. Autor *Kłopotu z istnieniem* wielokrotnie dawał wyraz swojej sympatii dla stoicyzmu. Filozofia ta korespondowała z charakterami Marka Aureliusza i Elzenberga. Obydwaj mieli usposobienia spokojne i większe upodobanie znajdowali w życiu wewnętrznym niż aktywności zewnętrznej. Elzenberg pisze o Marku:

(...) człowiekiem czynu on nie był. Była to natura, po pierwsze, nie dość już powiedzieć łagodna, ale miękka, z tych, które nieodłączna od czynu bezwzględność i szorstkość kosztuje. Po drugie zaś i przede wszystkim był to myśliciel. (...) Jeśli z jego zapisek odciągnąć wszystko, co jest walką z samym sobą (...), znajdziemy w nim nic innego jak zadumanego nad życiem, w kosmos i jego budowę ekstatycznie zapatrzonego kontemplatora wszechbytu, łączącego nie działania, lecz myśli (...) (Elzenberg 1922: 10–11).

O sobie zaś pisał następująco:

Stosunek do świata? no zasadniczo ma to być stosunek kontemplacyjny. To stara moja teza, i ważna; pozostaje w mocy dziś jak i dawniej. (...) Postawa, którą w t e j c h w i l i mam na myśli, nie zdaje się być estetyczna po prostu, a w stosunku do dramatu dziejów postawą widza (...) nie jest na pewno. Jest w niej jakiś jakby lekki współczynnik u t o ż - s a m i a n i a się z tym, co mi dane (...) bez domieszki wyobraźni panteistycznej. A już całkiem poza kontemplacją uznają pewne również skromne u c z e s t n i c z e n i e. Po trosze jakby zabieg we własnym interesie, bo w całkowitym odcięciu człowiek zamiera, a c z y s t a kontemplacja jednak odcina (Elzenberg 1963: 450).

Przedkładanie aktywności wewnętrznej nad zewnętrzną wypływało u Elzenberga nie tylko z refleksyjnego usposobienia, ale także z poczucia nieprzy-stosowania do świata, obcości. Nie potrafił odnaleźć się w „empirii” i miał do niej niechętny stosunek. Sprawy życia codziennego postrzegał jako błahe, powierzchowne i odrywające od tego, co ważne. Nie rozumiał ludzi, którzy poświęcali im swój czas i uwagę, czerpiąc z tego przyjemność:

Znajdować pełnię zadowolenia (...) w tym, że się jest człowiekiem wśród ludzi, z nimi się żyje, cieszy, smuci, wymienia myśli i usługi, bez potrzeby współgrania z inną, poza ludzkość sięgającą rzeczywistością, bez potrzeby również wrośnięcia w głąb własną jako w centrum istnienia: to dla mnie coś niepojętego (Elzenberg 1963: 312).

W innym miejscu zaś stwierdza:

Najgorszą egzotyką było dla mnie po wsze czasy życie realne. Jak się w nim obracać, nie mam pojęcia; jakie w nim panują zwyczaje, konieczności, prawa, reguły, tego dla każdej nowej sytuacji muszę się uczyć (...) (Elzenberg 1963: 349).

Skłonność do refleksji i kontemplacji były także – zdaniem Elzenberga – udziałem Lukrecjusza i szekspirowskiego Brutusa. W życiu każdego z nich owocowały jednak czymś innym. Dla Lukrecjusza stanowiły źródło twórczości poetyckiej, a więc aktywności wewnętrznej:

(...) pesymizm przełamany jest [tu – B.L.] przez wolę piękności. Człowiek całkowicie wpatrzony w rozpacz bytu jest mimo to twórcą, artystą zakochanym w piękności i piękność tę w swoje dzieła wcielającym: w tym jest zwycięstwo (Elzenberg 1966b: 171).

Podobnie refleksyjność i kontemplacja przejawiały się w życiu autora *Kłopotu z istnieniem*, dla którego były źródłem aktywności filozoficznej. Natomiast w życiu szekspirowskiego Brutusa zdawały się powodować postawę bierności i powiększać dystans wobec rzeczywistości:

[Brutus był – B.L.] typem na wskroś refleksyjnym; w stosunku do przebiegu zdarzeń, w które się włączył, zajmuje raz po raz – a w gruncie rzeczy można powiedzieć, że stale – postawę surowego dystansu (...) (Elzenberg 1966a: 186).

Jak zobaczymy, faktyczną przyczyną bierności Brutusa nie była jednak refleksyjność. Przyczyna ta leżała po stronie uczuć.

2.2. Powściągliwość i samokontrola

Elzenberga interesował wpływ uczuć nie tylko na działanie, ale także na życie moralne człowieka. W swoich pracach pyta, czy powściągliwość i samokontrola bohaterów stanowią konsekwencję ich panowania nad uczuciami i podporządkowania się wybranym normom moralnym, czy też są skutkiem beznamiętności. Wiemy, że Elzenberg cenił jednostki wrażliwe, obdarzone bogatym życiem wewnętrznym, zdolne do odczuwania i przeżywania życia nie tylko myślą, ale także uczuciem. Cenił także samoopanowanie i umiejętność wyrzekania się, na których oparł swoją koncepcję etyczną. Utrzymywał bowiem, że do ukształtowania życia etycznego konieczne są nie tylko wrażliwość na dobro i zło moralne, ale także umiejętność opanowywania uczuć, pragnień i popędów tak, by postępowanie człowieka było zgodne z przyjętymi przez niego normami.

Powściągliwość i samokontrola w filozofii Elzenberga nie były pomyślane jako sposób ograniczenia jednostki na rzecz dobra ogółu, lecz jako sposób

doskonalenia się, wyrabiania umiejętności panowania nad sobą. Tak rozumiana samokontrola miała prowadzić do zwiększania wewnętrznej siły jednostki dzięki świadomości przezwycięzania własnych słabości. Była także sposobem na opanowanie smutku i rozczarowania otaczającą rzeczywistością. Stąd bliskie były Elzenbergowi idee filozofii stoickiej, która szczęście człowieka upatrywała w spokoju uzyskanym dzięki przezwyciężeniu afektów.

Z psychologicznego punktu widzenia powody stanowiska etycznego Elzenberga wydają się podobne do powodów, które skłoniły Marka Aureliusza do sformułowania etyki stoickiej. Świadczą o tym dwa bliskie w swej wymowie stwierdzenia Elzenberga: pierwsze zamieszczone w *Kłopotcie z istnieniem* i dotyczące własnego postępowania, a drugie zamieszczone w pracy *Marek Aureliusz* i dotyczące postępowania Marka. W *Kłopotcie z istnieniem* Elzenberg stwierdza:

Nie będąc (...) naturą dostatecznie bojową, by z niezyczliwością zdarzeń walczyć skutecznie, od razu i pierwszym odruchem poszedłem po linię (...) określonej słowami: „przezwyciężać siebie raczej niż los”; słowa są, jak wiadomo, Kartezjusza, ale myśl jest stoicka (Elzenberg 1966c: 128).

O Marku zaś pisze:

(...) [Marek – B.L.] pierwszym odruchem natury skłania się ku rezygnacji, myśli o tym, jak się uporać nie z trudnością zewnętrzną, lecz z sobą (Elzenberg 1922: 99).

Dążenie do zaakceptowania w rzeczywistości tego, czego zmienić nie można, wiąże się z nieustanną walką wewnętrzną, opanowywaniem uczuć i koniecznością samokontroli. Elzenberg taką walkę prowadził, ale czy faktycznie prowadzili ją jego bohaterowie? Na to pytanie próbuje on znaleźć odpowiedź. Opisując Marka Aureliusza i szekspirowskiego Brutusa, najpierw prezentuje ich takich, jakimi wydają się na pierwszy rzut oka, a następnie szczegółowo rozważa ich postępowanie i reakcje, poszukując ich przyczyn.

Pobieżna obserwacja Marka i Brutusa ukazuje ich jako postaci opanowane, szlachetne, stojące na wyżynach życia moralnego. W miarę pogłębiania charakterystyk okazuje się jednak, że ich opanowanie i powściągliwość są w znacznej mierze iluzją. Ich życie uczuciowe jest bowiem ubogie. O Marku Elzenberg pisze:

(...) rys zasadniczy, to brak zmysłu życia: pewna niewrażliwość, ubóstwo, niezdolność radowania się światem, słaby pociąg do większości tych rzeczy, które dla ogółu ludzi stanowią godziwy cel życia. O szczęściu Marek mówi jak ślepi o kolorach; nie ma takiej rzeczy na świecie, o której by można powiedzieć, że się nią w stanie jest cieszyć; przeciwnie, wyczuwa się wszędzie pewien podkład niesmaku czy wstrętu. Jego beznamiętność

jest chłodna; nie jest, jak u Sokratesa, zwycięstwem nad czymś wręcz odwrotnym: cały temperament ogólny, to anemia lub flegmatyczność (Elzenberg 1922: 99).

Potwierdzeniem tego – twierdzi filozof – jest racjonalistyczna etyka Marka, upatrująca najwyższą wartość człowieka w rozumie, a ignorująca uczucia (Elzenberg 1922: 99).

Podobnie rzecz się ma z samoopanowaniem Brutusa. Okazuje się ono beznamiętnością, biernością, brakiem żywiołowości. Jego moralność – twierdzi Elzenberg – stanowi „rozmyślnie i celowo wprowadzony środek zastępczy” uczuciowości (Elzenberg 1966a: 189).

Normalną dostarczycielką silnych, zdolnych łamać opory impulsów jest dla człowieka toczącego trudną walkę – namiętność. Brutusowi brak jest tego motoru. Ale dzieło jego nie jest z tych, które mogą być doprowadzone do końca przy impulsach miernych lub chwyjnych; motor musi być, i to potężny, – i Brutus szuka go w sferze ponadosobisto-etycznej, w (...) wierze w pewien wzorzec moralny, z którym uzgodnić swe czyny jest jego powinnością i z którym czyni swe faktycznie uzgadnia (Elzenberg 1966a: 189).

Inny zgoła charakter ma samoopanowanie Lukrecjusza. Analizując jego twórczość – pisze Elzenberg – można ulec wrażeniu, że jest on myślicielem pozbawionym głębszej wrażliwości. Lukrecjusz w swojej poezji wydaje się chłodny, obojętny, nieporuszony. Powodem iluzji jego emocjonalnego chłodu jest „spokojna wyniosłość”, z jaką opisuje wielkość i potęgę wszechświata wobec słabości i znikomości człowieka. O rzeczywistości ukazanej przez Lukrecjusza Elzenberg pisze:

(...) ten świat wieczny i wielki, potężny i niezwalczony, jest to świat nam ludziom wrogi. Jego ogrom, to pustynia; jego wieczność, to śmierć; jego siła, to gwałt dokonywany nad nami: nie darmo wszystkie bez mała najwspanialsze tej siły obrazy, to obrazy miażdżenia człowieka. [Lukrecjusz tymczasem] (...) zamiast cierpieć nad klęską człowieka, wielbi przemoc i przewagę natury. Wsłuchajmy się w brzmienie wyrazu, którym ową klęską zwykł stwierdzać: to jego *nequiquam* jest bardziej triumfalne niż rozpaczliwe (Elzenberg 1966b: 176).

Lukrecjusz zafascynowany jest kosmosem. Jego ogrom i piękno budzą w nim zachwyt. Zachwyt ten przybiera postać czci niemalże religijnej, która – obok poetyckiej twórczości – nadaje sens jego egzystencji. W tym też jest podobny do Elzenberga, który podobną cześć żywi dla wartości⁸. W rzeczy-

⁸ „(...) wierze odpowiada u mnie (...) poczucie wartości; nadziei – dążenie do jej urzeczywistnienia; a miłością byłaby miłość rzeczy wartościowych już dokonanych” (Elzenberg 1963: 81). „(...) ja swego życia nie chcę mieć czym innym jak tylko walką, naprzód o poznanie, a potem o wytwarzanie wartości” (Elzenberg 1963: 67).

wistości Lukrecjusz nie jest obojętny na losy człowieka. Spośród omawianych bohaterów tylko on faktycznie stacza walkę wewnętrzną z opanowującymi go uczuciami. Właśnie dzięki samokontroli przezwycięża rozpacz, „przełamuje w sobie człowieka”. W jego poezji jest „(...) coś szczególnie bohaterskiego, w czym nie ma współzawodników: jego kamienne, surowe, niewzruszone milczenie uczucia” (Elzenberg 1966b: 179):

Żadnej ulgi; pod adresem uczucia jedno wielkie wieczne „nie wolno”; (...) Ale za to jest w tej nieugiętości, bezlitosnej samokontroli, w tej upartej sile zwróconej przeciwko sobie samemu, rzadkiej próby wielkość moralna (Elzenberg 1966b: 179–180).

Samokontrola Lukrecjusza budzi w Elzenbergu podziw, samokontrola Marka Aureliusza – rozczarowuje go, samokontrola Brutusa – budzi w nim niechęć. Tylko samokontrola Lukrecjusza jest faktycznie samokontrolą, a nie maską skrywającą nieczułość. I chociaż jako filozof Lukrecjusz pozostaje chłodny, jego poezja pełna jest namiętności. Taką samokontrolę Elzenberg ceni najwyżej. Ona też wydaje się jego własnej myśli najbliższa – myśli, o której napisał, że jest „jednocześnie namiętna i zahamowana”, a więc pełna uczuć, choć poddana dyscyplinie rozumu (Elzenberg 1963: 461).

2.3. Pesymizm

Pesymizm towarzyszył Elzenbergowi przez całe życie począwszy od wczesnej młodości. W *Trosce o myśl* pisał:

(...) jeżeli nie jako główny ze względu na swą siłę (choć i to mi się wydaje prawdopodobne), to jako ten, który najwyraziściej ukształtował moją postawę, odczuwam motyw (...) pesymistyczny. (...) szesnaście lat właśnie skończyłem (...), gdy opadła mnie, całkiem nagle i z niesłychaną wprost siłą, myśl o śmierci jako o unicestwieniu absolutnym i uczepiła się mnie jak szponami (...). przemijanie wszystkiego, przyszła zagłada ludzkości, bezsilność ducha w kosmosie, bezsensowność życia w takich warunkach; dołączył się do tego i pewien pesymizm historyczny, poczucie dekadencji cywilizacyjnej (...) (Elzenberg 1966c: 129).

Filozofia była dla Elzenberga formą walki z pesymistycznym sposobem przeżywania rzeczywistości. Podobną funkcję wyznaczył filozofii Marek Aureliusz:

[W twórczości Marka znajdujemy] (...) najtypowsze formuły pesymizmu, nie zdawkowe, lecz dziwnie mocne, nie zimne i pojęciowe, ale pełne melancholii i smutku. By wygnać z życia cierpienie, wygnać zeń Marek żądę, aby wygnać żądzę, wygnać wszelką wartość (...). Z bolesnego stało się życie bez sensu, z pełnego niezaspokojonych pożądań, puste i ziejące nicością. (...) etyka jego jest smutna, jak smutnym był i sam człowiek, o którym Fronto (...) powiada, że go pospolicie widywał „posępniejszym niżli się godzi” (Elzenberg 1922: 70–71).

Pesymizm i smutek były też udziałem Lukrecjusza. Elzenberg tak opisuje uczucia wyrażone w jego poemacie:

(...) zasepienie, gorycz, ponurość: (...) Lukrecjusz nie zdołał się przejąć naukami, które sam głosi. W głębi duszy jest pesymistą; nie darmo go zestawiano z Hiobem, Leopardim, Byronem. (...) Flaubert [widzi w nim – B.L.] poetę „wielkiej melancholii antycznej”, głębszej, jego zdaniem, niż nasza, bardziej niewzruszonej, mroczniejszej. A nie o melancholii i smutku, ale już wprost o „rozpaczy” tego „strasznego poety” mówi inny dobry znawca człowieka i mistrz życia idealnego, współczesny nam Unamuno (Elzenberg 1966b: 168).

Pesymizm autora *Kłopotu z istnieniem* miał kilka postaci. Po pierwsze dotyczył „spraw ogólnych” (Elzenberg 1963: 37), przez które Elzenberg rozumiał przyszłość świata, losy gatunku ludzkiego i przyszłość kultury. Po drugie dotyczył natury człowieka, możliwości jego moralnego doskonalenia się i woli, by trud ten podjąć. Po trzecie zaś, dotyczył perspektywy życia po śmierci, indywidualnej nieśmiertelności.

Pierwszy typ pesymizmu wyrastał z uczuciowego stosunku do „spraw ogólnych”, poczucia bycia częścią wszechświata. Taki sposób przeżywania rzeczywistości Elzenberg dostrzega także u Marka i Lukrecjusza. O Marku pisze:

(...) poziom duchowy Marka Aureliusza jest niepospolity, (...) jest to jeden z najszlachetniejszych ludzi, jacy kiedykolwiek istnieli. (...) wspomnijmy np. jego żarliwą miłość wszechświata, wspomniały owoc jego metafizyki Jedności (Elzenberg 1922: 95).

W stosunku do Lukrecjusza stwierdza:

(...) ten chwalcą ułamkowych dóbr chwili ani chwilą ani ułamkiem nie jest w stanie się zadowolić, ale świat jako całość ogarnia wielkim niespokojnym uczuciem (Elzenberg 1966b: 169).

O sobie natomiast pisze:

Pobudką moją do filozofowania jest zawsze umiłowanie tego, co jest, czy to w niższej formie przywiązania do bytu, czy to w wyższej – ukochania piękności (Elzenberg 1963: 60).

Czuć się solidarnym tylko z ludzkością, nie czuć siebie jako cząstki bytu, a swego życia jako skrawka dziejów kosmicznych, to i zbrodnia, i wielkie nieszczęście (Elzenberg 1963: 408).

W przekonaniu Elzenberga ogarnianie myślą i troską nie tylko własnych spraw, ale także „spraw ogólnych” prowadzi do pesymizmu. Zmysł obserwacji i trzeźwa refleksja nie pozwalają bowiem żyć złudzeniami. Pesymizm jest koniecznym następstwem przeżywania życia w sposób świadomy. Jest świadectwem odwagi myślenia. Dlatego myśliciele pesymistyczni budzą w nim szczególną sympatię:

Nie sztuka jest żyć złudzeniami, ale wyzbyć się ich i żyć, to jest sztuka; a jeszcze większa: zostać bez złudzeń, a kochać szlachetność i piękno. Dlatego najwspanialszym dowodem wielkości i wzniosłości ludzkiego ducha są dla mnie poeci pesymistyczni. Być takim pesymistą jak Leopardi, a jednak kochać piękno i tworzyć: to jest jakaś wielkość, jakies zwycięstwo (Elzenberg 1963: 118–119).

Drugi typ pesymizmu Elzenberga dotyczył negatywnej oceny ludzkich charakterów i możliwości ich poprawy:

(...) nie ma co się spodziewać wpływu dobra i dążeń moralnych na kierunek dziejów i jakieś wyraźniejsze podciągnięcie ludzkości (...). Wszystkie próby zrobienia z człowieka istoty nieco przyzwoitszej zawiodły. Zawiodł chrystianizm, zawiodą wszystkie systemy wychowawcze. (...) jesteśmy mało co warci nie przez jakąś „ludzką ułomność”, ale przez istotną złą wolę. Złą podwójnie: raz, że dążącą do celów mało chwalebnych, drugi raz, że działającą uporczywie wbrew lepszej wiedzy. W stosunku do dobra znamy właściwie tylko dwie możliwości: systematyczne załganie (...) i bunt (...). Normalną też rzeczą jest naginanie poglądów do interesów, prostytuowanie myśli i wiary (Elzenberg 1963: 229–230)⁹.

Ten typ pesymizmu był też udziałem Marka Aureliusza i – jak zobaczymy – stanowił jedno ze źródeł niechęci obu filozofów do przebywania wśród ludzi.

Trzeci typ pesymizmu Elzenberga odnosił się do perspektywy życia po śmierci. Filozof nie przyjmował istnienia duszy w znaczeniu substancjalnym. Uznawał istnienie w człowieku pierwiastka doskonalszego niż materialny, ale widział w nim wyższą funkcję psychiczną. Przez śmierć rozumiał odejście w niebyt. Takie jej rozumienie napełniało go przerażeniem, które starał się przewyciężyć, argumentując m.in., że brak świadomości pociąga za sobą niemożliwość doświadczenia śmierci, a więc i spowodowanego przez nią cierpienia:

[Przeraża nas taka wizja śmierci – B.L.], że „ja” wciąż istnieję, podmiot czysty, czujący potrzebę widzenia, dotykania, ruchu, myślenia; ten podmiot trwa i trwać będzie. Czy nie tak się nam rysuje nasz obraz śmierci? ten bez końca napór nicości na podmiot, który chce bytu? – Ale obraz ten jest fałszywy: bo w śmierci podmiotu nie będzie (Elzenberg 1963: 128).

⁹ „(...) o człowieku nigdy nie można myśleć dość pesymistycznie” (Elzenberg: 1963: 277). „Pesymizm i świat społeczny. W gruncie rzeczy, gdy tak czasem mówię o świecie jako «złym», mam na myśli nie kosmos, tylko świat społeczny, życie zbiorowe” (Elzenberg 1963: 304). „Katastrofa następuje z chwilą, kiedy się przekonujemy, że to nie tylko kosmos jest obojętny lub 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 nikłe, ale że przede wszystkim woli w nim nie ma, że mu nie zależy ani na sensie ani na «wartości duchowej»” (Elzenberg 1963: 407).

Lęk przed śmiercią Elzenberg wyeksponował także w rozprawie o Aureliusz. Twierdził, że dla starożytnego myśliciela stanowił on wielką udrękę:

Ze stałych (...), po części z jego położeniem życiowym, zawsze zaś z jego najwewnętrzniejszym usposobieniem związanych cierpień i udręk najważniejsze były trzy następujące: niezaspokojona żądza sławy, krzywdy doznane od ludzi, i wreszcie (...) głęboki, dręczący (...) lęk i niepokój przed śmiercią (Elzenberg 1922: 31).

Takie rozumienie śmierci jest bardzo bliskie rozumieniu autora *Kłopotu z istnieniem*:

(...) wierzy Marek, że śmierć jest nicością, prostym „rozpadnięciem się pierwiastków” (...), „zgaśnięciem” (...), przy którym i świadomość zanika. Takie też jest najwyraźniej źródło jego lęku. (...) uczucie [to – B.L.] jest u Marka jednym z najstarszych (Elzenberg 1922: 34).

Stwierdzenie to wydaje się równie prawdziwe w odniesieniu do życia Henryka Elzenberga.

2.4. Niechęć do przebywania wśród ludzi

Elzenberg, jako osobowość skoncentrowana na życiu wewnętrznym, pracy myślowej i kontemplacji, nie lubił przebywać wśród ludzi. Był też w stosunku do nich wymagający. Nie zależało mu na kontaktach powierzchownych, lecz na takich, które niosły głębokie i szczere porozumienie. W liście do Herberta pisał:

(...) nie ma Pan pojęcia jak nieskończenie ważną rzeczą, wśród tylu smutków życiowych, stało się dla mnie podtrzymywanie tych nielicznych nici rzeczywistych i niekonwencjonalnych, które tu i ówdzie jeszcze mnie łączą z tym lub owym głębszym, czującym i niekonwencjonalnym człowiekiem (Herbert, Elzenberg 1963: 94)¹⁰.

Przykładanie tak dużej wagi do porozumienia duchowego, podobnych gustów i wrażliwości sprawiało, że wśród większości ludzi Elzenberg nie czuł się dobrze. „Olbrzymia większość ludzi – twierdził – nie ma żadnych potrzeb aksjologicznych” (Elzenberg 1963: 359). Pospolite ludzkie wady, jak płytkość, próżność i niewrażliwość na kwestie moralne, rozczarowywały go, prowadząc do poczucia rozgoryczenia i osamotnienia¹¹. W jednym z listów do Herberta

¹⁰ „Nie dwunożność czyni ludzi braćmi (...), tylko sposoby czucia i wartościowania” (Elzenberg 1963: 140).

¹¹ „Nie tylko ja jestem samotny, ale i mój świat jest samotny wśród niezmierzonej ilości światów rozdzielonych nieprzekraczalnym absolutem i n n o ś c i wzajemnej. To jest ta melancholia ogromna, ten ocean smutku (...)” (Elzenberg 1963: 298).

napisał: „(...) straciłem nadzieję na znalezienie wspólnego języka z kimkolwiek w Polsce i pozostała mi już tylko wojna” (Herbert, Elzenberg 2002: 85).

Jeszcze surowiej niż pojedynczych ludzi oceniał Elzenberg społeczeństwo. Nazywał je „tworem szatana”:

Nie państwo jest tworem szatana, ale tworem tym jest społeczeństwo. Społeczeństwo – nie suma dusz ludzkich, ale właśnie społeczeństwo jako wspólnota – jest tym „światem”, który „w złem leży” i od którego oderwać się jest nakazem (Elzenberg 1963: 295).

Głównym powodem tej niechęci było wywieranie nacisku na jednostkę, ograniczanie jej wolności:

Nacisk psychiczny, jaki wywiera społeczeństwo, jest bodaj cięższy do zniesienia niż ordynarny przymus mniej lub więcej fizyczny wywierany przez maszyny państwowe. (...) uleganie przymusom fizycznym teraz podczas wojny, nie wprawia w taki stan przygnębienia, jak uleganie niektórym naciskom społecznym (...) w czasie pokoju. Straszno powiedzieć, ale ja przy najeźdźcy czuję się w jakimś znaczeniu (...) mniej niewolnikiem (Elzenberg 1963: 300–301).

Poczucie bycia niewolnikiem wiąże się z wymaganiem przystosowania się, jakie jednostce stawia społeczeństwo. To przystosowanie Elzenberg odczuwa jako sprzeniewierzenie się samemu sobie, zrezygnowanie z indywidualności. W *Kłopotcie z istnieniem* stwierdza:

Społeczeństwo uznaje tylko niewolników i władców: władców, którzy jemu narzucają treści i formy, i niewolników, którym je ono narzuca. Nie uznaje człowieka samodzielnego, który nie ma siły być władcą, a nie godzi się być niewolnikiem (Elzenberg 1963: 402).

Nieco dalej dodaje:

Kosmos, moja dusza i dusze inne: to jest świat wolności, rozkwitu, pięknych smutków i pięknych uniesień, a na szczytach – obcowania w miłości. Na to zjawia się społeczeństwo, sprzęga i wprzęga, burzy obcowanie w miłości, odcina od kosmosu, odbiera wolność, z istoty żywej i pełnej robi jakiegoś ułamka, niewolnika, sługę spraw żadnych. Ten braniec (...) to po prostu każdy z nas, zakuty w kajdany zbiorowości i zła zbiorowego (Elzenberg 1963: 405).

Społeczeństwo odbiera człowiekowi wolność, a także uniemożliwia mu rozwój moralny. Stąd – według Elzenberga – warunkiem rozwoju jednostki jest „oderwanie się od zbiorowości” (Elzenberg 1963: 425)¹².

¹² „Nie możemy się rozwijać swobodnie; dziewięć dziesiątych energii zużywamy na zwalanie z piersi kamieni, które nam bliźni na nie wtlaczają” (Elzenberg 1963: 214).

Niechęć do przebywania wśród ludzi Elzenberg przypisuje też Markowi Aureliuszowi. Analizując *Rozmyślania*, stwierdza:

Wyczuwamy tu więcej niż obcość; wyczuwamy niechęć do ludzi i rzetelny co do nich pesymizm. Jest to rys już nie tyle stoicki, ile osobisty (...). Prawda, że niechęć swą Marek na ogół hamuje (...); mimo to – jak tak często się zdarza przy usposobieniu łagodnym a umyśle refleksyjnym – ludzi w gruncie rzeczy nie lubi, i co czas jakiś wybucha. „Przypatrz się charakterom twoich współczesnych; najsympatyczniejszy ledwie jest do zniesienia”. (...) „Co za ludzie! (...) co za postępowanie! co za obawy! co za pożądania! co za złodziejstwa! co za zdzierstwa!” (...) By się mogli zmienić, nie wierzył. „Któż zmieni ich sposób myślenia? A bez zmiany sposobu myślenia czegoż się można spodziewać jak tylko niewolników, którzy jęczą i udają posłusznych?” (Elzenberg 1922: 24)¹³.

Przykrość spowodowaną koniecznością przebywania wśród ludzi powiększało w przypadku Marka wykonywane zajęcie. Rządzenie imperium nieustannie zmuszało go do międzyludzkich kontaktów. Do roli cesarza nie czuł się powołany. Marzył o filozofowaniu, a zmuszony był do zajmowania się polityką i administracją. Potrzebował spokoju i harmonii, a otaczał go chaos i zgłęb. Także Elzenberg swoje obowiązki odczuwał jako ciężar. Jednym z powodów tego były panujące wówczas warunki polityczne. Pisał:

Dając się namówić na – pożałuj Boże – „karierę uniwersytecką” przekroczyłem, mówiąc za Goethem, „linie fortyfikacyjne” swojej osobowości, nie usłuchałem Sokratesowego „demonia” i to się mściło. Wszystko poszło stąd, że filozofia ma w kulturze pozycję tak dwuznaczną; może być traktowana jako nauka czy *quasi*-nauka i jako taka być wykładana na uniwersytetach, i może nie być. Moje filozofowanie nauką nie jest – tylko się posługuje niektórymi elementami nauki. Moim obowiązkiem w roku 1916 było odrzucić propozycje habilitacji na UJ; czułem to, ale nie miałem swoich motywów dostatecznie zracjonalizowanych i wmówiłem w siebie, że jakoś pójdzie. Powinienem być (...) być gotowym zdechnąć z głodu w razie potrzeby, a nie ugiąć się. Ale człowiekiem na tyle silnym nie byłem (cyt. za: Hostyński 1999: 20)¹⁴.

¹³ „Marek potrzebował harmonii; (...) ogromne znaczenie przywiązywał do współżycia bez tarć, do stosunków serdecznych i miłych, wśród atmosfery przyjaźni. (...) Dla takiego człowieka bolesne musiało być ścieranie się z ludźmi jakiegokolwiek z jakimikolwiek – a cóż dopiero ze złymi. Tymczasem właśnie złości ludzkiej życie mu nie oszczędziło. (...) Ranily Aureliusza to szorstkość i nieużytość, to obmowa i niedocenianie, to bolesna nade wszystko niewdzięczność” (Elzenberg 1922: 32).

¹⁴ „Wśród polskich uczonych i pisarzy Henryk Elzenberg był jednym z nielicznych, którzy nigdy nie poszli na najmniejszy kompromis z tym wszystkim (...), «co nieprzekupnemu myśleniu każe w organizacji państwowej widzieć raczej tylko przykrą konieczność», tym bardziej przykrą (...), gdy tym państwem jest PRL. Wolał się skazać na wieloletnie milczenie, i to w okresie pełni sił twórczych (...) niż napisać choćby jedno słowo bez pokrycia w najgłębszym przekonaniu”. M. Chmielowiec, *Spojrzenie ku... dwu szkicom o Gandhim*, „Wiadomości”, Londyn, nr 27 (1109), 2 VII 1967, s. 6 (cyt. za: Hostyński 1999: 20).

Inną przyczyną odczuwania obowiązków zawodowych jako trudu było introwertyczne usposobienie Elzenberga, które powodowało, że wystąpienia publiczne sprawiały mu trudność i odbierały radość filozofowania:

Jakąż pełnię zadowolenia przeżywam, gdy czytam książkę lub przemyśliwam jakiś problem tylko dla siebie. A jak to zadowolenie znika bez śladu, gdy jedno lub drugie czynię, by się wynikami podzielić. Pragnienie lub obowiązek wyjścia ze swą myślą przed ludzi psuje całe szczęście myślenia (Elzenberg 1963: 279).

2.5. Racjonalizm, krytycyzm i samokrytycyzm

Racjonalizm, krytycyzm i samokrytycyzm były cechami, które najsilniej łączyły Elzenberga z Brutusem. Źródłem hiperkrytycyzmu Brutusa był racjonalizm, niechęć do podejmowania decyzji bez uprzedniego starannego rozważenia wszystkich argumentów. Racjonalizm ten owocował wahaniem i wątpliwościami.

Brutus, kiedy raz już przystąpił do działania, działa stanowczo, ale ostry samokrytycyzm powoduje stały rozłam wewnętrzny. Zamiast owej świadomości swej siły i ufności w nią, która cechuje urodzonych przyszłych zwycięzców, jest w nim co do przyszłości wszechwładnego dzieła powściągliwość sądu tak wielka, że staje się aż nastawieniem na klęskę (Elzenberg 1966a: 186).

Brutus ma w ogóle silne rysy racjonalistyczne (...) toteż i pod względem moralnym jest tego rodzaju człowiekiem, który dla każdego swego postępków musi mieć przemyślane uzasadnienie, rację (...) rzeczywistość (...), obowiązującą powszechnie (...). I racjonalność ta nie pozostaje w sferze myśli, ale najautentyczniej przenika w postępowanie: tylko na podstawie solidnych racji Brutus podejmuje decyzje (Elzenberg 1966a: 187).

W młodości Elzenberg także był zwolennikiem racjonalizmu. Z biegiem czasu złagodził swoje stanowisko, opowiadając się po stronie racjonalizmu umiarkowanego. Przez całe życie przykładał jednak dużą wagę do rzetelnego uzasadniania sądów. Miało ono – jak sam przyznał – zastąpić pewność siebie, zaufanie do własnych sądów, wiarę we własną słuszność. W *Trosce o myśl* pisał:

(...) wspominałem o swojej niedostatecznej „pewności siebie”; dotyczyło to spraw artystycznych, ale sęk w tym, że ów defekt rozciągał się i na inne dziedziny. (...) określiłbym go jako brak w mej psychice instynktów dość przemożnych i impulsów dość żywiołowych, by w razie sporu iść za nimi po prostu i z agresywną, nie wyrozumowaną wiarą we własną słuszność (...). Stąd nieodparta potrzeba uzasadniania swego postępowania zasadami racjonalnymi i ogólnymi. Dziś do takiej racjonalizacji postępowania mam stosunek raczej ambiwalentny; wówczas (...) wydawała mi się czymś absolutnie koniecznym (Elzenberg 1966c: 127–128).

Silny krytycyzm i samokrytycyzm sprawiały Elzenbergowi poważną trudność zarówno w pracy twórczej, jak i w dziedzinie międzyludzkich relacji, co kilkakrotnie stwierdza w *Kłopotcie z istnieniem*: „(...) zatrąłem się tą chorobliwą nieufnością do sądu własnego” (Elzenberg 1963: 145). „Jeszcze o tej wierze we własną słuszność. Tę wiarę ludzie miewają sami z siebie, z temperamentu; dana jest im niemal biologicznie. (...) Ja swą wiarę muszę zdobywać (...). Solidaryzowanie się z samym sobą; to właśnie jest u mnie zachwiane” (Elzenberg 1963: 166). Przesadny krytycyzm i samokrytycyzm rozdził problemy z podejmowaniem decyzji:

(...) gdy się w jakiejś sprawie realnej natknę na różnicę zdań, raz na dziesięć się zdarzy, bym z punktu i instynktownie mógł rozstrzygnąć ją po swojemu: muszę rzecz rozpatrzyć od podstaw. Bez wielkiej zresztą nadziei, że dojdę do wyniku pewnego: wszystko ma swe za i swe przeciw. A inni się decydują tak łatwo i tak pewnie wałą przed siebie! I w mniejsze się na ogół pakują tarapaty niż ja, który się przed decyzją namyślałem aż do otępienia (Elzenberg 1963: 349)¹⁵.

Hiperkrytycyzm był także cechą Brutusa, ale mimo podobieństw do krytycyzmu Elzenberga, miał inne przyczyny. Nie wynikał z braku pewności siebie, ale z nie dość intensywnego życia uczuciowego:

(...) u Brutusa (...) uderzają liczne i osobliwe pod tym względem ograniczenia; (...) uczucia jego nie mają ani prężności na zewnątrz, ani w nim samym, tej u ogółu ludzi tak naturalnej tendencji do opanowywania i przenikania – z chwilą gdy raz dojdą do głosu – psychiki na całym jej obszarze. On z niepokojącą łatwością każdemu swemu uczuciu potrafi wyznaczyć granice, ostre, sztywne, nieprzekraczalne (...). Jest zresztą w razie potrzeby wyjątkowo wprost zdolny do czasowego odgrodzenia się od swych uczuć w ogóle. Nie ma w nim namiętności i nie ma mocnych, żywiołowych, zdobywczo prących naprzód samorzutnych impulsów; nie ma ani instynktownej skłonności do narzucania swej woli, ani tego pędu nieświadomego, który niezależnie od woli, wszystko, co w sąsiedztwie, z sobą porywa (Elzenberg 1966a: 185–186).

Według Elzenberga skrajny racjonalizm i krytycyzm przeszkadzają w trafnym ujmowaniu rzeczywistości, rozumieniu samego siebie, podejmowaniu decyzji i działaniu. Dzieje się tak niezależnie od tego, czy ich przyczyną jest brak zaufania do siebie, czy też słabość życia uczuciowego. Do energicznego

¹⁵ „(...) niesłychana skłonność do uwierzenia we własną winę, wprost czasem wbrew oczywistości, jest jedną z osobliwości mojej natury”. (Elzenberg 1963: 105). „(...) z niezmierną łatwością ulegam sugestii i naciskowi cudzej woli czy tylko życzenia; gotów jestem ulec «sugestii» psa, którego trzymam na smyczy, a który chce iść w prawo, kiedy ja w lewo” (Elzenberg 1963: 172).

działania są potrzebne uczucia. Rozum jest w stanie dostarczyć racji działania, wyznaczyć cele, ale nie jest w stanie dać siły do ich osiągnięcia. Przeciwnie, może nawet osłabić siłę działania. W *Brutusie* Elzenberg pisze:

Obliczanie szans powodzenia ściąga nas na teren rozważań tak chłodno-rozsądkowych i trzeźwych, że z nich żaden dynamiczny, porywający motyw uczuciowy się nie wyłoni (Elzenberg 1966a: 191).

W *Kłopotie z istnieniem* zaś stwierdza:

(...) musimy się liczyć z niepowodzeniem (...) [ale – B.L.] tej możliwości nie należy mieć (...) na pierwszym planie świadomości: ten musi być cały wypełniony myślą o celu. (...) tylko gdy się przechylam na stronę wiary w wynik dobry, działam skutecznie (Elzenberg 1963: 444).

Taki sposób rozumienia relacji pomiędzy rozumnością i uczuciowością znajduje odzwierciedlenie w etyce Elzenberga, której fundamentem jest dyrektywa: bądź wartościowym człowiekiem i czynń dobro, które najbardziej kochasz (Tyburski 2006: 107). Postępowanie moralnie prawe wymaga nie tylko rozpoznania dobra i woli etycznej, nie tylko upodobania w dobru jako takim, ale szczególnego upodobania konkretnego dobra. Jedynie upodobanie konkretnego dobra jest w stanie skłonić człowieka do podjęcia wysiłku, by je osiągnąć. Upodobanie to jest miłością, która stanowi motor moralnego działania. Według Elzenberga uczucia są nie tylko źródłem dynamiki życiowej, ale warunkiem doskonalenia moralnego, podążania ku wartościom, a więc pięknego i szlachetnego życia.

Zakończenie

Głównymi cechami wspólnymi Elzenberga i opisanych postaci są: w przypadku Marka Aureliusza – niechęć do przebywania wśród ludzi, w przypadku Brutusa – racjonalizm, krytycyzm i samokrytycyzm, a w przypadku Lukrecjusza – odnalezienie w postawie czci i twórczej aktywności ratunku przed rozpaczą. Cechą wspólną Elzenberga i wszystkich trzech przedstawionych postaci jest pesymizm. Na początku rozważań powiedzieliśmy, że portrety psychologiczne autora *Kłopotu z istnieniem* mają charakter aspektowy i że jego bohaterowie w pewnej mierze są też jego antyportretami. Co zatem z Elzenbergiem różni ich najbardziej? Jakie cechy opisanych bohaterów budzą jego niechęć? W przypadku Marka Aureliusza cechą tą jest wstręt do życia i niedostrzeganie w nim wartości. W przekonaniu Elzenberga życie jest cenne, gdyż stanowi warunek realizowania wartości. Cechą różniącą Lukrecjusza i Elzenberga jest

materializm, odmawianie istnienia rzeczywistości niematerialnej. Według autora *Kłopotu z istnieniem* poza rzeczywistością empiryczną istnieje rzeczywistość niematerialna, idealna – wartości. Wreszcie w przypadku Brutusa cechą tą jest beznamiętność, skutkująca zarówno zewnętrzną, jak i wewnętrzną biernością. Tymczasem myśl Elzenberga przepełniona jest uczuciami, o czym świadczy m.in. jego etyka, będąca projektem aktywności wewnętrznej, walki z samym sobą o coraz wyższy poziom moralny.

Przedstawione w artykule rozważania Elzenberga ukazują go jako myśliciela zainteresowanego wnętrzem człowieka, stawiającego pytania nie tylko filozoficzne, ale także psychologiczne. Ukazują autora *Kłopotu z istnieniem* jako człowieka zmagającego się z różnorodnymi dylematami, doświadczającego trudności, cierpienia i smutku – „uderzającego się o własne granice”. Prezentują go jako człowieka pełnego sprzeczności: kochającego byt i niepotrafiącego czerpać przyjemności z przebywania wśród ludzi, tęskniącego do kontemplacji i marzącego o czynie, ceniącego rozum i podążającego za uczuciami. Czy jego prace poświęcone Markowi Aureliuszowi, Lukrecjuszowi i Brutusowi były świadomą próbą wyjaśnienia własnego sposobu przeżywania świata i reagowania na niego? Czy spełniły swoje zadanie? Czy rzuciły światło na źródła „kłopotu z istnieniem”? Trudno rozstrzygnąć. Jednak jako sam namysł nad wewnętrznym życiem człowieka z pewnością były owocne. W końcu – zdaniem Elzenberga – największa przyjemność filozofowania tkwi w pracy myśli, a nie w jej wyniku.

Bibliografia

- Elzenberg H. (1922), *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, Lwów – Warszawa: Księgarnia Polska B. Połonieckiego.
- Elzenberg H. (1963), *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków: Znak.
- Elzenberg H. (1966a), *Brutus, czyli przekleństwo cnoty*, w: tenże, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Kraków: Znak, s. 181–192.
- Elzenberg H. (1966b), *Lukrecjusz i materializm*, w: tenże, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Kraków: Znak, s. 164–180.
- Elzenberg H. (1966c), *Troska o myśl (O początkach mojego filozofowania)*, w: tenże, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Kraków: Znak, s. 123–131.
- Herbert Z., Elzenberg H. (2002), *Korespondencja*, Warszawa: Zeszyty Literackie.
- Hostyński L. (1999), *Układacz tablic wartości*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Tyburski W. (2006), *Elzenberg*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Streszczenie

Henryk Elzenberg w pracach: *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki, Lukrecjusz i materializm* oraz *Brutus, czyli przekleństwo cnoty* dokonał analizy psychologicznej tytułowych postaci. Wyeksponował te ich cechy, które – jak pokazuje jego dziennik – sam posiadał. Celem tych analiz było – jak się wydaje – nie tylko zrozumienie przeżyć i postępowania wspomnianych postaci, ale także zrozumienie samego siebie.