

M i r o s ł a w T y l

Z Paros do Eleusis. Henryk Elzenberg – pesymista pielgrzymujący

Słowa kluczowe: *H. Elzenberg, pesymizm, kulturalizm, nacjonalizm, religia, bezwyznaniowa mistyka*

W notatkach poczynionych w 1951 roku w związku z lekturą książki Richarda Brandta *The Philosophy of Schleiermacher*, Henryk Elzenberg w ten sposób wyjaśniał przyczyny swojego zwrotu ku religii:

Postawa religijna zrodziła się we mnie wyraźnie z klęsk życiowych, ze stwierdzenia nieprzystosowania mojej natury do rzeczywistości empirycznej (także do septycyzmu i pewnych przejawów racjonalizmu /szkoła lwowsko-warszawska/) w młodości, w okresie względnego zaufania do rzeczywistości – zwłaszcza do natury ludzkiej – byłem człowiekiem z Paros, a nie człowiekiem z Eleusis, jak to kiedyś mając 22 lata napisałem (Elzenberg 1995b: 429).

Chciałbym uczynić z tej autotematycznej wypowiedzi klucz do zrozumienia Elzenberga – człowieka, myśliciela, filozofa-pesymisty, który przez całe życie zmagał się ze swoją wizją rzeczywistości.

Ujęcie autora *Kłopotu z istnieniem* jako pielgrzymującego z Paros do Eleusis pesymisty wymaga jednak uzasadnienia, przybliżającego przyjętą koncepcję badawczą oraz problemy, z którymi musi się zmierzyć badacz, starający się spojrzeć na całość, a nie tylko na wycinek jego filozofowania.

W przytoczonej wypowiedzi Elzenberg nie wyjaśnił szerzej zestawienia Paros i Eleusis, lecz w kontekście jego intelektualnej biografii pojawiają się one z pewnością nieprzypadkowo. Nie mamy raczej problemów z Eleusis – miejscem panhelleńskiego kultu Demeter, dotyczącego dziejów ludzkiej duszy, w którym celem obrzędów było przygotowanie człowieka do podróży rozpoczynającej się

u kresu doczesnego życia. W to odniesienie dobrze wpisuje się bezwyznaniowa religijność Elzenberga – jego mistycyzm, mistyczne, jak pisał, filozofowanie, stanowiące punkt dojścia jego duchowej ewolucji. Cóż jednak skłaniało go do utożsamienia się w wieku 22 lat z Paryjczykiem – mieszkańcem małej wysepki w archipelagu Cyklad, która niczym znaczącym w wielkich dziejach Grecji się nie wyróżniła? Odpowiedź na to pytanie oprócz można jedynie o przypuszczenia. Dzięki Herodotowi wiemy, że Paros do wojny peloponeskiej cieszyło się znaczną niezależnością polityczną i niemałym autorytetem w greckich koloniach w Azji Mniejszej. Mieszkańcy wyspy skutecznie opierali się na przykład zwycięzcy spod Maratonu – Miltiadesowi, chcącemu obciążyć Paryjczyków kontrybucją za rzekome sprzyjanie Persom (Herodot 2002: 374). Więzy przyjaźni łączyły Paros z Miletem, którego mieszkańcy zwracać się mieli do Paryjczyków z prośbą o mediację w wewnętrznych sporach politycznych – mediację, jak informuje Herodot, bardzo skuteczną (Herodot 2002: 299–300). Paros było ponadto silnym ośrodkiem artystycznym i kulturalnym, z czym łączyć trzeba fakt, że artyści z wyspy byli nauczycielami rzeźby w Atenach w czasach tyranii Pizystrata i to oni między innymi uczyli Ateńczyków artystycznego kunsztu i estetycznego smaku (Bernhard 1989: 462). Wyspa wydała wielkich artystów: Skopasa i Archilochosa. Wiemy także, że Paryjczycy, skolonizowawszy Tazos, wykazali się wobec podbijających nowe ziemie rodaków rzadką w takich wypadkach lojalnością. Zazwyczaj kolonie zmuszone były podejmować na własne ryzyko wszelkie decyzje i przedsięwzięcia. Paros jednak wielokrotnie wspomagało zbrojnie swych kolonistów w walkach, które toczyli z Trakami (Bernhard 1989: 44). Wszystko to – zachowując oczywiście stosowne proporcje wobec wielkich aktorów greckiej historii – można zwięźle ująć w słowach: niezależność, lojalność, odwaga, autorytet, sztuka – w pojęciach ważnych niewątpliwie w myśleniu młodego Elzenberga. Ale Paros i Eleusis łączy coś jeszcze – silny kult Demeter, choć obrzędy na Paros miały jedynie lokalne znaczenie. Obok głównego wątku misteriów istniał też inny, mniej onieśmielający, jak pisze Zygmunt Kubiak w szkicu *Eleusis* – Demeter za pośrednictwem Triptolemosa uczy ludzi uprawy zbóż, pokarmu, który pozwoli im przejść drogę życia doczesnego (Kubiak 1996: 153). Otóż można, jak się zdaje, dostrzec analogię między duchową ewolucją Elzenberga a obu wymiarami eleuzyńskich misteriów i być może właśnie dlatego, charakteryzując swe życiowe postawy, filozof na Eleusis i Paros się powołuje: najpierw zatem nauka uprawy pokarmu, którym człowiek żywi się za życia – dla Elzenberga jest nim kultura i sprawy życia zbiorowego, później zaś, skoro okazuje się to niewystarczające, zwrot w stronę tego, co radykalnie transcenduje życie doczesne.

Wszystko to jednak obowiązuje na prawach hipotezy, którą niełatwo potwierdzić. W dorobku Elzenberga brak bowiem systematycznie (w sposób skończony) opracowanych, obszernych kompleksów problemowych. Dominuje

natomiast w jego pisarstwie drobiazgowo, analityczne ujęcie izolowanych nieraz kwestii szczegółowych. Historyk filozofii próbujący ogarnąć całość myśli filozofa nie znajduje się w związku z tym w komfortowej sytuacji – w pracy nieustannie towarzyszą mu rozmaite deficyty materiału źródłowego. Z Elzenbergiem jest trochę tak, jak z presokratykami – źródła w obu przypadkach stanowią fragmenty, wypowiedzi otwarte na możliwe kontynuacje. Stwarza to duże możliwości interpretacyjne, ale niesie ze sobą niebezpieczeństwo nadinterpretacji, o którym dobrze wiedzą historycy filozofii starożytnej.

Skromna i wieloaspektowa twórczość sprawia, że Elzenberg wymyka się jednoznacznym kwalifikacjom – portretować go można na wiele sposobów, za każdym razem przy pomocy innego zestawu nietrudnych do znalezienia fragmentów jego pism. Innymi słowy, niemal każda z interpretacji jego myśli i każdy z kształtujących się stereotypów w literaturze elzenbergologicznej może przez odpowiednią selekcję cytatów poprzeć swój wizerunek autora *Kłopotu z istnieniem* autentycznymi tekstami. W klasycznym sporze o interpretację: „czy celem jest znalezienie w tekście tego, co autor zamierzał powiedzieć, czy też tego, co tekst mówi niezależnie od intencji autora” (Eco 2008: 72) – opowiadam się wszelako za pierwszym (być może mniej atrakcyjnym) członem tej alternatywy. Inspiruję się tu podejściem badawczym Leo Straussa – chcę zrozumieć Elzenberga przede wszystkim tak, jak on sam siebie rozumiał, a w dostępnym materiale źródłowym interesuje mnie *intentio auctoris*. Stoi za tym stanowiskiem dążenie do regulatywnie rozumianej prawdy historycznej, chęć bycia jak najbliżej materiału źródłowego oraz przekonanie, że celem historyka myśli – nieoczywistym z pewnością w każdym przypadku – jest zrozumieć myśl z przeszłości taką, jaką była naprawdę, czyli zrozumieć ją tak przede wszystkim, jak rozumiał ją jej autor (Strauss 2009: 24–25).

Sprawa efektywnej strategii badawczej jest jednak w wypadku Elzenberga bardziej skomplikowana. Badacz, który chce znaleźć klucz do zrozumienia Elzenberga jako filozofa/myśliciela o ewoluującym światopoglądzie i racjonalnie uzasadnianej postawie wobec rzeczywistości, konfrontując się ze skromnym i w dużej mierze niespójnym materiałem źródłowym nie może liczyć na to, że źródła łatwo odsłonią mu intencje autora, że nakierują go wprost na ośrodkową – w Bergsonowskim sensie – ideę/intuicję jego filozofii. Zdany jest raczej – przynajmniej w punkcie wyjścia – na własny projekt. Innymi słowy, historyk filozofii musi się liczyć z faktem, że może odkryć w heterogenicznych tekstach Elzenberga raczej to przede wszystkim, co zgadza się z systemem jego własnych oczekiwań – droga do uchwycenia *intentio auctoris* rozpoczyna się bowiem w *intentio lectoris*. Trzeba o tym, jak sędzę, pamiętać, by wyzbyć się złudzenia rozstrzygnięć ostatecznych.

Umberto Eco przestrzegał przed tym, by czytanych tekstów nie traktować wyłącznie jako parametrów do potwierdzenia własnej interpretacji. Mimo to

tekst, jak pisze, „jest przedmiotem budowanym przez interpretację, która ma postać zamkniętego koła, ponieważ potwierdza się na podstawie tego, co sama zbuduje” (Eco 2008: 73). Wchodzimy zatem w koło hermeneutyczne i jeśli nastawieni jesteśmy na poszukiwanie *intentio auctoris*, w stale na dodatek – powtórzmy raz jeszcze – ewoluującej twórczości, to podczas interpretacji każda brana pod uwagę wypowiedź filozofa powinna być odniesiona do (re)konstruowanej przez historyka całości, ta zaś musi być stale korygowana/rewidowana przez analizę detali. Oczywiście jest, że uzyskany w ten sposób rezultat (nie zawsze odzwierciedlający wprost podejmowane czynności badawcze) jest jedynie próbą unieruchomienia dynamicznie przekształcającej się myśli, nie jest zatem nigdy ostatnim słowem, lecz stale pozostaje otwarty na korekty i uzupełnienia.

Mając to na uwadze – dążąc do potwierdzenia przyjętych założeń – trzeba ukazać przestrzenie tematyczne, w których porusza się ewoluująca myśl Elzenberga, ukazać spajający tę myśl trwały rdzeń problemowy, ujawnić czynnik dynamizujący tę wielopostaciową całość oraz zarysować linię, po której porusza się myślenie filozofa. Warto odwołać się w związku z tym do szkicu Pawła Śpiewaka *Trzy światy Henryka Elzenberga*, który trafnie identyfikuje i opisuje obszary przyciągające uwagę autora *Kłopotu z istnieniem*: religię otwierającą perspektywę zbawienia, kulturę jako „paradę wartości”, niepozbawioną jednak, dodać trzeba, soteriologicznego wymiaru, oraz sferę historii – najbardziej ludzką i naturalną, jak powiada Śpiewak, przestrzeń spraw życia zbiorowego – „gdzie wspólnota zamienia się w horde, a bliźni we wroga”, obszar konformizmu i zatracania się indywidualności (Śpiewak 1996: 123). Lektura Elzenberga – zwłaszcza jego intymnego dziennika – uświadamia, że dziedziny te na siebie zachodzą, że nie sposób ich izolować, że przenosi się tylko środek ciężkości jego myślenia, ale wszystkie te sfery są jednakowo obecne, bo w realnym życiu nie może być inaczej. Elzenberg namacalnie żył w świecie ludzkim, wywiązywał się ze swych społecznych funkcji, angażował się w sprawy zbiorowości, obserwował życie kultury, szukał zbawienia. Nie można jednak zapominać, że – jak pisze Śpiewak – „Elzenberg żyje zarówno w czasie historycznym, jak i w czasie wyznaczonym duchowym i prawdziwie filozoficznym doświadczeniem” (Śpiewak 1996: 130). To prawda – jest on rzadko spotykanym współcześnie przypadkiem myśliciela świadomie zabiegającego o jedność myśli i życia. Otóż motyw pielgrzymowania (z Paros do Eleusis) – jeśli się na niego zgodzić – skłania do przyjęcia diachronicznej perspektywy przedstawiania splotu obu historyczności. Jest w istocie próbą – powtórzmy raz jeszcze – wskazania (za samym Elzenbergiem) generalnego kierunku jego rozwoju, udokumentowanego w wypowiedziach niepozbawionych nieraz – trzeba mieć to na uwadze – elementu idealizacji i autokreacji.

Człowiek z Paros i człowiek z Eleusis – to z jednej strony ktoś nastawiony na samorealizację w świecie ludzkim (działający z ludźmi i dla ludzi) i z drugiej strony ktoś samotnie, poza wszelką wspólnotą i konfesją, pogłębiający

własne, naturalne doświadczenie religijne. Te przeciwstawne postawy mają w przypadku Elzenberga jedno źródło, obie są wyrazem dążeń do przełamania pesymizmu (Elzenberg 1991b: 359–362).

Istotnie, jedną z ośrodkowych idei, na których skupia się filozofowanie Elzenberga, stanowi pesymizm. Podczas lektury *Kłopotu z istnieniem* narzuca się spostrzeżenie, że różnorodne zainteresowania filozofa często nie są przypadkowe, lecz wyrażają dążenie do przewyciężenia pesymistycznego światopoglądu. Wiemy, że pesymizm od najwcześniejszych lat charakteryzował jego myślenie. W szkicu *Troska i myśl (O początkach mojego filozofowania)* pisał o przyrodzonej mu niejako skłonności do takiego właśnie reagowania na otaczającą rzeczywistość, skłonności potęgowanej w młodości atmosferą *fin de siecle'u*, niosącą ze sobą doświadczenie przemijania, bezsensowności życia, przecucie nadchodzącej zagłady ludzkości i cywilizacyjnej dekadencji (Elzenberg 1991a: 115). Nie ograniczał się jednak Elzenberg do samego tylko opisu historyczno-kulturowych zjawisk i wyciągania z nich pesymistycznych wniosków. Traktował pesymizm – zaznaczmy raz jeszcze – jako wyzwanie, domagające się poszukiwania dróg jego przewyciężenia. Wydaje się, że przez wiele lat był to zasadniczy cel, któremu podporządkowywał swe myślowe wysiłki. Znamienny pod tym względem wydaje się komentarz Elzenberga do parafrazy słynnego *dictum* z trzeciej pieśni *Piekle* Dantego:

Lasciate ogni speranza, e pur – entrate. Odciać człowiekowi wszystkie wyjścia, odjąć mu wszelką nadzieję, by którakolwiek z jego głębszych potrzeb mogła być kiedykolwiek w ramach tego świata zaspokojona; przekonać go, że dla siebie nic zgola na onymże świecie nie znajdzie; przekonawszy, z pasją i furią rzucić go ku jakiemuś wielkiemu ideałowi, by poznał, że w tych warunkach życie się stokrotnie opłaca, że warto się rodzić, a potem przejść przez grozę bram śmierci: to byłby program! (Elzenberg 1994: 148).

Na początku lat dwudziestych rodzi się u Elzenberga idea systemu myślowego – pisał:

„System”, który chciałbym zbudować, to bynajmniej nie system twierdzeń. To pewien prze-myślany stosunek do życia (pewna postawa); a zbudować, bo chciałbym mu nadać logikę wewnętrzną i spójność. *Attitude raisonnée*, ale nie *rationnelle*: racjonalna nie w swych podstawach (intuicyjnych!), ale w swej wewnętrznej strukturze (Elzenberg 1994: 150).

Najbardziej jednak znamienny z tego punktu widzenia wydaje się rozrachunkowy tekst zredagowany w 1952 roku, zatytułowany: *Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy*. Stanowi on wprawdzie tylko zarys wskazanej w tytule całości, pozwala jednak dobrze zorientować się w tym, jak formował się jego pesymizm i gdzie poszukiwał dróg wyjścia z zaułku pesymistycznego obrazu świata.

Otóż momentem inicjacyjnej próby w pielgrzymowaniu Elzenberga był jego powrót do Polski w 1909 roku, po kilkunastoletnim, edukacyjnym pobycie w Szwajcarii i Francji. Próba ta polegała na konfrontacji idei, które ukształtowały go w czasach szkolnych i studenckich, z realiami życia, a przede wszystkim z ideami, które formowały światopogląd jego rówieśników w kraju. Intelktualnie Elzenberga urobił francuski modernizm, polski romantyzm oraz zamiłowanie do antyku. Nie wpłynął na niego ani pozytywizm, ani scjentyzm, ani popularne wówczas lewicowe idee społeczne, to wszystko zatem, co rozbudzało wyobraźnię młodzieży dorastającej w Kongresówce, z której w wieku lat dziewięciu wyjechał. Z młodymi Polakami łączyły go natomiast idee narodowe, silny patriotyzm i negatywny stosunek do polityki ugodowej. W warstwie uzasadnień różnice były jednak zasadnicze. Podczas gdy kształtujące się środowiska niepodległościowe, zwłaszcza narodowo-demokratyczne, których poczynania Elzenberg bacznie obserwował, eksponowały realne kwestie społeczne, ekonomiczne i geopolityczne, gdy wspólnotę narodową rozumiały na ogół organicystycznie, Elzenberg myślał o narodzie jako wspólnocie duchowej, której stawiać trzeba cele przede wszystkim idealne, a nie doraźne. Był przekonany, że najważniejsze ludzkie sprawy podejmuje się na gruncie kultury, że historia jest w istocie procesem rozwoju kultury uniwersalnej, który dokonuje się dzięki rywalizacji odrębnych kultur narodowych, podejmujących, każda w swoisty dla siebie sposób, realizację uświęconych tradycją wartości; stąd też jego pojmowanie narodu jako idei lub – gdy starał się być bardziej precyzyjny – jako wspólnoty kulturalnej (Elzenberg 1994: 46). Stąd brała się w okresie pierwszej wojny światowej Elzenberga *filozofia nacjonalizmu*, wyrażająca się w tezie, że ludzkość powinna być podzielona na wspólnoty jakościowo różne, autonomiczne i terytorialnie rozdzielne, współegzystujące i rywalizujące ze sobą, nawet zwalczające się, ale nie w imię wpływów ekonomicznych i politycznych, lecz w trosce o stan kultury (Elzenberg 1994: 157–158). Ideał państwa uniwersalnego uważał za niebezpieczny i błędny – istnieć powinna wielość państw narodowych. Ten osobliwy nacjonalizm wsparty był na przekonaniu, że „rozdział jest co prawda bolesny, ale mimo wszystko lepszy niż jedność (ta panteistyczna w kosmosie, ta kosmopolityczna na ziemi)” (Elzenberg 1994: 152). Polacy zaś, biorąc aktywny udział w wojnie, zapewnić sobie mogą głos w rozwoju kultury europejskiej, więcej nawet, mogą stać się – pisał – „ratownikami kultury europejskiej” (Elzenberg 1994: 95).

Służba kulturze jest zatem sensem istnienia narodów. Niezwykle jest to, że z hasła tego czynił Elzenberg jeden z motywów swego ochotniczego udziału w pierwszej wojnie światowej – w kampaniach legionów Piłsudskiego.

Chłodno i abstrakcyjnie to się nazywa „miłość kultury”, naprawdę jest to ukochanie w człowieku jego zdolności do oderwania się od siebie samego, od celów utylitarnych,

by zainteresować się pięknem – oczywiście także moralnym – które się kontempluje lub tworzy. Ta zdolność stwierdzana u ludzi – czy to będzie beztrzęsoko szczęśliwe zatopienie się malarza w tym, co maluje, czy też ofiarny czyn żołnierza na froncie – jest zawsze tym, co najbardziej mnie wzrusza; entuzjazm zaś budzi to, że niektórzy potrafią w tym zająć aż tak daleko. A co podtrzymuje i krzepi, to że się może służyć tej sprawie; że się jest ogniwem w łańcuchu, łącznikiem, który przejmuje sygnał i podaje go dalej. (...) przecież nawet udział swój w wojnie rozumiałem jako stanięcie na posterunku nie tyle może nawet ojczyzny, ile tak właśnie pojętej „uskrzydłonej” kultury (Elzenberg 1994: 94–95).

Młody Elzenberg był przy tym przekonany o niezbywalnej roli elit, gotowych podjąć się zadania przewodzenia Polakom w zmaganiach o przodownictwo w europejskiej wspólnocie narodów, których stawką – przypomnijmy raz jeszcze – miał być nie tyle narodowy byt, rozbudzany wspólnotowym instynktem samozachowawczym, lecz trwanie w tradycji kulturalnej Zachodu. W związku z tym budował program *arystokratycznej organizacji życia*. Chodziło w nim o to, aby utworzyć wspólnotę ludzi wrażliwych na uniwersalne wartości kultury europejskiej i pragnących je realizować, dalej – dać tym ludziom realną władzę, by mogli wpływać na masy, rozbudzając w ten sposób ich kulturotwórcze siły (Elzenberg 1991b: 359). W przededniu I wojny światowej widział w takiej działalności naczelne zadanie pokolenia, do którego należał (Elzenberg 1994: 80).

Funkcją ojczyzny jest wyzwalanie w jednostce wartościowych, na co dzień potencjalnie w niej tylko obecnych, wyższych form działania i czucia. Romantycy mieli słuszność, kiedy z „Ojczyzny” pisanej dużą literą czynili symboliczną świętość i bóstwo: to tak jest; w tym istota ojczyzny. „Narodowy stan posiadania” można zostawić Balickim (Elzenberg 1994: 81).

Program arystokratycznej organizacji życia nakierowywał przede wszystkim na aktywność w sferze kultury. Początkowo Elzenberg był kulturalistą, wyznawał swoistą religię kultury, wierzył, że ma ona soteryczny wymiar. Komentując w dzienniku słowa, które Tomasz Mann włożył w usta Adriana Leverkühna: „...podniesienie kultury do roli czegoś, co by zastępowało religię”, stwierdzał, że formułują one jeden z wielkich problemów jego życia. „Kultura – konkludował – jest próbą zmuszenia dziejów, żeby służyły wartości” (Elzenberg 1994: 434). Paradoksalnie jednak długo bliskie były mu dwa wykluczające się w istocie wzorce postaw wobec kultury. Z jednej strony jego sympatię budziło hasło sztuki dla sztuki, etos modernistycznego artysty, skupionego na sobie, obiektywizującego w dziele sztuki własne treści wewnętrzne, snującego legendę o sobie – etos który z empatią opisał w szkicu *Osobowość twórcza artysty*. Z drugiej zaś strony bliska mu była konserwatywna postawa klasyka – człowieka o ustalonym definitywnie stosunku do świata, który żyje nim i nie szuka inności (Elzenberg 1994: 146, 227). Elzenbergowskie rozumienie

klasycyzności – jak u H.-G. Gadamera – wiąże się z umiejętnością dostrzegania czegoś trwającego, niezatrącalnego, niezależnego od uwarunkowań czasowych, normatywnego, czegoś na kształt „bezczasowej współczesności, która oznacza równoczesność z każdą współczesnością” (Gadamer 2004: 396).

Elzenberg długo stał przed alternatywą artysty i klasyka, alternatywą kultury pojmowanej jako teren swobodnej samorealizacji autonomicznej jednostki i kultury jako autorytetu – obszaru, który odnosząc do transcendentnych zasad, organizuje życie człowieka, chroniąc go jednocześnie przed dezintegracją. Dość wcześnie jednak rozbudziła się u niego świadomość istotnych mankamentów kultury modernistycznej, przeradzająca się z czasem w krytykę jej wytworów, skutkującą stanowczym opowiedzeniem się po stronie konserwatyzmu kulturowego. Przy całej aprobacie hasła: sztuka dla sztuki, przy sympatii dla estetyzmu i koncepcji nieograniczonej ekspresji osobowości twórczej, Elzenberg nie akceptował konsekwencji, do których idee te nieuchronnie prowadziły. Protestował przede wszystkim przeciw zjawisku masowości i aksjologicznemu chaosowi jako zasadniczym rysom kultury współczesnej. Nie potrafił zaakceptować relatywistycznego charakteru kultury tworzonej przez artystę absolutyzującego własne przeżycia i hierarchię wartości. Spór, który prowadził Elzenberg ze światem otaczającej go kultury, był sporem właśnie o wartości. Elzenberg posiadał głęboką intuicję aksjologiczną i przez jej pryzmat patrzył na otaczającą go rzeczywistość. Kulturę wysoką definiował jako „sumę rzeczy, których stworzenie jest w zakresie możliwości człowieka, a które są rzeczami wartościowymi” (Elzenberg 1995a: 219), przy czym wartości pojmował jako niezależne od wszelkich relacji, jakie mogą zachodzić między człowiekiem a wartościowym przedmiotem, jako tkwiące w przedmiocie nawet wówczas, gdyby tylko on sam istniał na świecie (Elzenberg 1995a: 220). Stale wszelako rozrastające się grono twórców i odbiorców kultury powoduje obniżenie jej poziomu: „...przyjaciół kultury – notuje Elzenberg w dzienniku – musi dla niej pragnąć ilościowego ograniczenia produkcji, musi stać się wrogiem wszelkiego tu nadmiaru, przeładowania. Tak że z ducha najczystszej kulturofilii rodzi się jakiś cichy savonarolizm: «trzy czwarte tego wszystkiego warto by spalić»” (Elzenberg 1994: 164).

Autor *Kłopotu z istnieniem* nie potrafił zaakceptować otaczającej go kulturalnej rzeczywistości. Już w 1913 roku pisał:

Z tego, że nie zdołał wyczuć kultury w kręgu, który mnie otaczał, wynikało, że zacząłem jej szukać w przeszłości. Kultura i przeszłość stały się dla mnie synonimami: niedobrze! W dalszej konsekwencji przyszło szukanie pierwiastka nieprzemijającego, który by z tej przeszłości jakoś przecież w teraźniejszość też sięgał: stąd ujmowanie kultury ponadczasowe i niechęć do jej traktowania historycznego (Elzenberg 1994: 84).

Kultura tworzona w aksjologicznym chaosie jest nie do przyjęcia. Jak jednak w świecie całkowicie przez nią zdominowanym żyć z przeświadczeniem, że powinno być zupełnie inaczej? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, Elzenberg pisał:

Gdyby francuskiemu arystokracji sprzed Rewolucji udało się jakimś cudem pokazać treść duchową, i to najlepszą, Francji po 1830 roku, z Wiktorem Hugo, Zolą, Manetem i czter nastym lipca jako dorocznym świętem jego rodaków, i spytano go: „czy chcesz życie przedłużyć, by w takim oto życiu mieć udział?”, powiedziała by chyba, że woli umrzeć. (...) Tak samo w naszej terażniejszości. Kultura dotychczasowa ma swój określony charakter, jest realizacją pewnych form czucia; ten charakter, te formy czucia, to mój charakter i formy. Przypuśćmy teraz, że do głosu dochodzi radykalnie odmienny typ ludzki: kultury jako takiej może on nawet – przynajmniej ostatecznie – nie zniszczy, ale ta kultura, która po wstrząsie zakwitnie, to już będzie kultura nie nasza, dla nas zupełnie obca. Naszej ojczyzny duchowej już nie będzie; dla nas będzie to taki sam koniec świata, jakim byłby dla Hadriana Jowisz na krzyżu (Elzenberg 1994: 144–145).

W przytoczonym fragmencie dziennika, przez analogię do dylematów, przed jakimi stanęła cała generacja francuskiej arystokracji zaraz po Rewolucji, podejmuje Elzenberg problem wyboru, przed którym stanął – wyboru drogi, którą powinien iść ten, kto w konsekwencji kulturowych przemian bezpowrotnie utracił „duchową ojczyznę”. Sprawa nie jest jednak tak prosta, jak sugeruje to przytoczony cytat. Rozwiązanie francuskiego arystokraty nie jest rozwiązaniem jedynym. Elzenberg, mając świadomość nieodwracalności wielu procesów dokonujących się w kulturze współczesnej, dostrzega dwa inne wyjścia z tej sytuacji. Jedno, to „napierające siły przyszłości starać się zahamować choćby za cenę skamienienia cywilizacyjnego” (Elzenberg 1994: 145). Drugie – „próbować te siły jakoś częściowo wprowadzić w świat kultury dotychczasowej, wartościom kultury przeszłości zapewnić głos także w przyszłych układach” (Elzenberg 1994: 145). Ta druga droga wydaje mu się lepsza, jest bowiem poszukiwaniem równowagi między tradycjonalizmem pierwszej a biernym poddaniem się rewolucyjnej fali. Wydaje się, że tym celom służyć miał program arystokratycznej organizacji życia. Jeśli tak, to wyłania się tu, opisany w *Kontrrewolucyjnych paradoksach* Jerzego Szackiego, problem „świadomości fałszywej”. Oto człowiek podobny antagonistom Wielkiej Rewolucji Francuskiej, broniący retrospektywnych ideałów, a zarazem usiłujący stworzyć program dla społeczeństwa, którego dążeń nie aprobował, pragnący zachować dawne wartości w warunkach nowego ładu (Szacki 1965: 6). Elzenberg jednak – przypomnijmy – dość szybko zdał sobie sprawę, że program taki jest na wskroś utopijny – takich elitarnych wspólnot nie tylko nie ma w żadnym społeczeństwie, ale i nigdy nie da się ich utworzyć (Elzenberg 1994: 232–236, 402; Elzenberg 1991b: 359).

Konsekwencją życiowych doświadczeń i przemysleń stała się z czasem samotność, i dobrze, jak się zdaje, charakteryzują przypadek Elzenberga sprostowania Richarda Malcolma Weavera:

Każdy, kto walczy o przywrócenie wartości, wcześniej czy później natknie się na argument, że człowiek nie może się cofnąć w czasie lub – jak się to mawia – „nic się nie zdarza dwa razy”. W ten sposób, przyjmując za pewnik, że jesteśmy więźniami chwili, argument ten ukazuje filozoficzne podłoże współczesności. Wierzący w prawdę, z drugiej strony zobowiązany jest stwierdzić, że rzeczy o najwyższej wartości nie są poddane upływowi czasu, w przeciwnym razie sama koncepcja prawdy staje się niemożliwa. Deklarując, że pragniemy odnaleźć utracone ideały i wartości, spoglądamy ku ontologicznemu królestwu, które jest beczasowe. Tylko najczystszej wody relatywizm upiera się, że upływający czas czyni nieosiągalnym jeden ideał w chwili narzucania nam następnego. Dlatego ci, którzy mówią, iż możemy dojść do upragnionej integracji, i ci, którzy temu przeczą, różnią się zasadniczo w swym pojmowaniu rzeczywistości, ponieważ ci drudzy zakładają prymat czasu i materii. Jest to ten rodzaj podziału, który uniemożliwia posiadanie wspólnego świata (Weaver 1996: 58).

Fiasko programu arystokratycznej organizacji życia skutkowało pesymizmem, radykalizującym się w miarę rozwoju totalitarnych nacjonalizmów, odwołujących się do zasady egoizmu narodowego, bezwzględnej walki o narodowy byt i życiową przestrzeń. Na początku 1936 roku Elzenberg pisał:

...obserwując rozwój nacjonalizmów współczesnych, jestem przerażony ogromem zła moralnego, jaki cały ten podział na narody niesie ze sobą. Logicznie to się nie wydaje konieczne, ale w praktyce zawsze tak bywa: nacjonalizm, w swej najgłębszej istocie, jest zrośnięty z wolą krzywdzenia. (...) Każdy [nacjonalista – M.T.] jest zakuty w pancierz przeciwko jakimukolwiek ideałowi. I każdy jest bez perspektywy dziejowej, ile że ludzkość jako całość jest mu obojętna. (...) same narody są zawsze niesprawiedliwe. (...) ...państwa, które się dopiero organizują, organizują się nie do szlachetnej walki o przodownictwo, jak ja to sobie swego czasu wyobrażałem, ale do grabieży i do jakiegoś swoistego, zbiorowego sadyzmu. Tych wszystkich ideałności, które mi się kiedyś marzyły, nie znajdzie się w nich na lekarstwo (Elzenberg 1994: 239–240).

Wszystko to kształtuje w latach trzydziestych pesymizm historyozoficzny i antropologiczny autora *Kłopotu z istnieniem*. Dzieje nie mają sensu, skoro człowiek nie chce pamiętać o duchowym dziedzictwie przeszłości, a otwiera się na idee odwołujące się do animalnej sfery odruchów i instynktów, skoro kieruje się esencjalnie tkwiąca w nim złą wolą – dążąc, wbrew lepszej wiedzy, do celów poślednich (Elzenberg 1991b: 358–359; Elzenberg 1994: 237). Nie zaskakuje w związku z tym taka oto, ironiczna próba samookreślenia:

„Członek społeczeństwa wbrew woli”: tytuł do jakże uciesznej, bolesnej tragikomedii (Elzenberg 1994: 213).

Ustawicznie w drugiej połowie lat trzydziestych powraca w dzienniku filozofa pytanie: co ma zrobić człowiek uświadamiający sobie anachroniczność własnego istnienia, któremu przyszło żyć w świecie całkowicie mu obcym, człowiek bezskutecznie poszukujący wspólnoty z ludźmi otwartymi – jak on sam – na wieczyste wartości? W styczniu 1936 roku notował w dzienniku:

Dzieje czy pozadziejowość? Rok ten zacznę od myśli defetystycznej: tendencją tej notatki będzie wykazać, że nie ma się co spodziewać wpływu dobra i dążeń moralnych na kierunek dziejów i jakieś wyraźniejsze podciągnięcie ludzkości i że wobec tego drogą właściwą jest oderwać się od dziejów i samodzielnie, na własną rękę szukać zbawienia (Elzenberg 1994: 236).

To jeszcze jedno, etyczne tym razem, uzasadnienie eskapistycznego wniosku wypływającego z niemożności realizacji arystokratycznego programu.

Na początku 1938 r. Elzenberg pisał: „Wojna za progiem. Wojna nadciąga, nadciąga, wybuchnie lada dzień, bez zapowiedzi. Trzeba się przygotować psychicznie. (...) Dla ludzi, którzy postawili na kartę myśli, na kartę sztuki, twórczości, może to być koniec – dosłownie. Wtedy pozostanie już tylko utrzymywać się w równowadze i harcie, i czujnym intelektem ogarniać to wspaniałe w swoim rodzaju widowisko walących się światów (Elzenberg 1994: 264–265). Półtora roku później świat istotnie się zawalił. Profetyczna wizja urzeczywistniła się w całej pełni.

Pielgrzymowanie Elzenberga napędzane było zatem narastającym poczuciem nieprzystosowania do rzeczywistości. Ująć je można jako stopniowe odczarowywanie kulturowanych w młodości ideałów – idei narodu, duchowej ojczyzny, wiary w sakralny i soteryczny wymiar kultury. Innymi słowy, jego postępujące wyobcowanie stanowiło rezultat nieprzystawiania postulowanych idei do realiów życia, ich postępującej na przestrzeni lat dewaluacji, a w końcu całkowitej utraty wcześniej tak inspirującego sensu. Na początku lat czterdziestych Elzenberg w pełni już uświadamiał sobie ów proces. Świadczy o tym komentarz do przywołanego wówczas w dzienniku fragmentu książki Williama Ernesta Hockinga *The Meaning of God in Human Experience*:

„To nie głównie klęska zewnętrzna doprowadza człowieka do religii. To po prostu rozpad wewnętrzny tego, co nas pobudzało do dzieła, opadnięcie zagli ambicji, zniechęcenie do własnego sposobu czucia, tajemnicza utrata przez życie jego racji bytu jako pola ekspansji dla woli”. Nie bez opóźnienia zdaję sobie dziś sprawę, jak bardzo trafiają w sedno te określenia (Elzenberg 1994: 317–318).

W latach wojny przede wszystkim, choć zapowiedź tego ruchu jest wyczuwalna w jego pisarstwie wcześniej, Elzenberg zwraca się jednoznacznie w stronę bezwyznaniowej religijności. W oparciu o własne pozakonfesyjne

doświadczenie religijne dokonuje wówczas zarówno krytyki rozpowszechnionych form religijności, jak i opracowuje filozofię mistyki. Usiłuje uzasadnić w niej podstawową dychotomię bytu: *empirii* i *metempirii*, oraz uzasadnić postawę afirmatywną wobec metempirii, a negatywną wobec empirii. Przy czym metempiria odnosi się ostatecznie do „głębokiej rzeczywistości świata” – „Nieokreślonego”, o którym można mówić tylko w apofatycznym języku Pseudo-Dionizego Areopagity lub w języku metafizyki indyjskiej. W sobie natomiast ów mistyczny absolut jest poza sferą racjonalnych norm poznawczych (Elzenberg 1990: 43).

Ta Elzenbergowska quasi-doktryna religijna ma zatem aspekt negatywny i pozytywny. Pierwszy wyraża się w krytyce religijności konfesyjnej, przede wszystkim chrześcijaństwa jako organizatora życia religijnego. Znajduje tu wyraz przeżywany antagonizm między własnym doświadczeniem religijnym a rozpowszechnionymi formami religijności. Krytyka dotyka zewnętrznej formy życia religijnego – kryje się za nią zdecydowane zdystansowanie od wszelkich form kolektywizmu religijnego. Nie akceptuje Elzenberg religijnych antropomorfizacji, koncepcji boga osobowego, a teistyczną mistykę chrześcijańską uznaje za niższe piętro mistyki. Odrzuca kult świętych oraz obowiązujące mechanizmy egzekwowania norm zachowań u wyznawców (Elzenberg 1990: 48–54).

Wszelako – i tu część pozytywna owej quasi-doktryny – na Elzenberga z pewnością patrzeć można jak na jednego z przedstawicieli bezwyznaniowych spirytualistów, którzy swój subiektywizm religijny łączyli z doświadczeniem swoistej mistycznej deifikacji. Elzenberg wyraźnie daje do zrozumienia, że naturalne doświadczenie mistyczne, bliżej niestety nie wyrażone w formie dyskursywnej, było mu dane. Pod datą 13 stycznia 1963 roku czytamy w jego dzienniku (to całość niewyrwana z kontekstu): „Zaczynam mieć doświadczenie – i dzięki temu nigdy dziś już nie wiem, co komu może przyjść do głowy. Skala bez granic” (Elzenberg 1994: 469). Najbliższa niewątpliwie jest mu religijność kontemplacyjna, której modelową formą był dlań buddyzm. *Filozofowanie mistyczne* Elzenberga, które „rzeczywistość mistyczną próbuje jednoznacznie opisać”, stanowi racjonalne opracowanie doświadczenia religijnego w formie aktu własnej samowiedzy (Elzenberg 1990: 40). Nie podejmę tu próby zaprezentowania choćby zwartej charakterystyki tego osobliwego myślenia – w kontekście realizowanych zadań nie ma zresztą takiej potrzeby – wskażę jednak, na zakończenie, dwa istotne elementy, które odnaleźć można w jego warstwie metafizycznej i epistemologicznej. Próby opisu rzeczywistości mistycznej zakładają mianowicie trójwarstwową strukturę rzeczywistości w ogóle. Mamy zatem, twierdził Elzenberg, po pierwsze subiektywną, fenomenalną rzeczywistość zjawisk. Jednakowy status zachowuje tu wszystko to, co pojawia się w świadomości – rzec by można, świat naturalnego nastawienia.

Po drugie, rzeczywistość skonstruowaną i zobiektywizowaną przez praktykę życia codziennego. Po trzecie, sferę nieuwarunkowanego *bytu* – którego żadna krytyka epistemologiczna nie może dotknąć, bytu który jest samodzielny wobec poznającego podmiotu i jakiegokolwiek rzeczywistości innej; wobec takiego bytu wszystko inne jest niesamodzielne i może być zepchnięte do poziomu zjawisk. W odniesieniu do tej struktury, dążenia mistyki ujmowane są jako mistyczna eliminacja rzeczywistości rzeczy. W notatkach filozofa czytamy: „No i teraz: tendencją mistyczną (tak jak ja mistykę bym odczuwał) jest pozostawić na placu tylko rzeczywistość pierwszą i trzecią, drugą zaś wyeliminować czy zdegradować” (Elzenberg 1990: 32). W tym sensie rzeczywistość mistyczna jest rzeczywistością *transreiczną*, trans-konstrukcyjną – jest poza światem rzeczy i przez ten świat trzeba się do niej przebić z fenomenalnej sfery naturalnego nastawienia. „Życie w pełni” to oscylacja między światem subiektywnych zjawisk a rzeczywistością bytową: „wchłaniam zjawiska – pisze Elzenberg – a później uświadamiam sobie ich zakorzenienie bytowe; w miarę możliwości nawiązuję kontakt z «bytem», i wracam do zjawisk, by w nich i przez nie żyć nim dalej...” (Elzenberg 1990: 34).

Przeżycie mistyczne staje się w ten sposób poznaniem „przedmiotu mistycznego”, „impredykabilnego absolutu – „Nieokreślonego”. Poznaniem nie przez sądy, które polega na rozróżnianiu prawdy i fałszu, gdyż mistycyzm odrzuca dyskurs; w sensie filozoficznym mistyk jest sceptykiem. Również nie przez „doznanie” czy „zaznanie”, lecz przez obcowanie, kontakt – w skrajnych przypadkach przez identyfikację z przedmiotem (Elzenberg 1990: 31–41).

Kończąc, chciałbym zauważyć, że motyw drogi, pokonywanej wzdłuż linii wpływającego i wszystko relatywizującego czasu, jest jedynie obrazem życia wewnętrznego. Trzeba o tym pamiętać. „To była wielka defensywa, odpierająca równie wielkie niszczycielskie napory” – pisał Elzenberg w ostatniej notatce swojego dziennika, stwierdzając przy tym, że w sensie psychologicznym źródłem jego wewnętrznej ewolucji była nie siła, lecz słabość.

Nie jest to jednak ujęcie jedyne. W ostatnich zdaniach dziennika Elzenberg skłonny był pojmować całość swego życia wewnętrznego statycznie. Nawiązując do Leconte de Lisle’a, mówi tu o „nieruchomym falowaniu” wokół ustawicznie wymykającego się centrum własnej osobowości – wokół „centralnego ognia”, który zarazem pociąga i budzi lęk, rodząc w ten sposób „myśl jednocześnie namiętą i zahamowaną”. Pesymista pielgrzymujący? – w stronę czego zatem? Może w stronę samego siebie, w stronę czegoś, co – jak powiada autor *Kłopotu z istnieniem* – „od pierwszej chwili było już dane”, ale potrzeba było czasu, by się ujawniło i mogło zostać wyjaśnione (Elzenberg 1994: 473).

Można jednak wskazać inną jeszcze perspektywę interpretacyjną, która zdaje się godzić ujęcie ewolucyjne i statyczne. Elzenberg praktykował z pew-

nością hermeneutykę podmiotu w Foucaultowskim sensie. Jest przypadkiem współczesnego myśliciela aktualizującego sokratejsko-stoicki program samopoznania i troski o siebie, stosującego tradycyjne „techniki siebie”: autorefleksyjne pisanstwo, świadome zarządzanie własnym życiem, wycofanie się, dialog z sobą, kontrolowanie przedstawień. W jego wypowiedziach są to praktyki dobrze udokumentowane – stale obecne i jak najbardziej centralne, a wielcy przedstawiciele tej tradycji: Sokrates, Marek Aureliusz, Epiktet, Seneka, Maine de Biran nieraz są przywoływani jako mistrzowie życia duchowego.

Bibliografia

- Bernhard M.L. (1989), *Sztuka grecka archaiczna*, Warszawa: PWN.
- Eco U. (2008), *Nadinterpretowanie tekstów*, przeł. T. Bieroń, w: S. Collini (red.) *Interpretacja i nadinterpretacja*, Kraków: Znak, s. 51–75.
- Elzenberg H. (1990), *Henryk Elzenberg i mistyka*, Znak – Idee, t. 3, Kraków.
- Elzenberg H. (1991a), *Troska o myśl. O początkach mojego filozofowania*, w: tenże, *Z filozofii kultury*, Kraków: Znak, s. 110–117.
- Elzenberg H. (1991b), *Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy*, w: tenże, *Z filozofii kultury*, Kraków: Znak, s. 354–368.
- Elzenberg H. (1994), *Kłopot z istnieniem*, Kraków: Znak.
- Elzenberg H. (1995a), *Nauka i barbarzyństwo*, w: tenże, *Z historii filozofii*, Kraków: Znak, s. 218–230.
- Elzenberg H. (1995b), *Z książki: Richard B. Brandt, „The Philosophy of Schleiermacher”*, w: tenże, *Z historii filozofii*, Kraków: Znak, s. 412–439.
- Gadamer H.-G. (2004), *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN.
- Herodot (2002), *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa: Czytelnik.
- Kubiak K. (1996), *Brewiarz Europejczyka*, Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Strauss L. (2009), *O tyranii*, przeł. P. Armada, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Szacki J. (1965), *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1813*, Warszawa: PWN.
- Śpiewak P. (1996), *Trzy światy Henryka Elzenberga*, „Znak” 1, s. 123–131.
- Weaver R.M. (1996), *Idee mają konsekwencje*, Kraków: WPSB.

Streszczenie

Artykuł jest próbą zaprezentowania intelektualnej biografii Henryka Elzenberga. Elzenberg dążył do przewyciężenia swojego pesymistycznego światopoglądu. Początkowo skłaniał się do filozoficznie uzasadnianego nacjonalizmu, łączonego z arystokratycznym kulturalizmem. Rozczarowany realiami życia i brakiem możliwości realizowania postulowanych idei, zwrócił się ostatecznie w stronę naturalnej, bezwyznaniowej mistyki.