

ULRICH SCHRADE
Politechnika Warszawska

HENRYK JÓZEF MARIA ELZENBERG

L DZIEŁA. *La sentiment religieux chez Leconte des Lisle.* Paris 1909; *Podstawy metafizyki Leibniza.* Kraków 1917; *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki.* Lwów/Warszawa 1922; *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu.* Kraków 1963 (II. wydanie zmienione i uzupełnione - 1994); *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne.* Kraków 1966; *Warto i człowiek. Rozprawy z humanistyki i z filozofii.* Toru 1966; *Henryk Elzenberg i mistyka* (wst p J. A. Kłoczowski, opracowanie J. Zubelewicz). Kraków 1990; *Z filozofii kultury* (wybór i opracowanie M. Woroniecki). Kraków 1991; *Z historii filozofii* (wybór i opracowanie M. Woroniecki). Kraków 1995; *Inedita. Materiały Henryka Elzenberga.* Archiwum PAN, 80 teczek opatrzonych sygnatur III-181.

II. WA NIEJSZE OPRACOWANIA. St. Pacuła: *W krąg myśli filozoficznej Henryka Elzenberga.* „ycie i Myśl”, 1966, nr. 10, s. 18-28; A. Biernecki: *Henryk Elzenberg (1887-1967).* „Wiśnica”, 1967, nr. 7/8, s. 58-65; I. Dymbska: *Próby kontaktu z myślą filozoficzną Henryka Elzenberga (1887-1967).* „Znak”, 1967, nr. 9, s. 1121-1127; M. Wallis: *Henryk Elzenberg. Wspomnienia po śmierci.* „Ruch Filozoficzny”, 1967, t. 26, nr. 2, s. 97-108; T. Czeowski: *Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki.* „Etyka”, 1969, t. 4, s. 91-102; N. Łubnicki: *O wyzwolonym z „kłopotu z istnieniem”* (*Dziennik filozoficzny H. Elzenberga*). *Rozprawy filozoficzne.* Toru 1969, s. 201-237; W. Voisé: *Wspomnienia o człowieku, który myślał inaczej (w pierwszą rocznicę śmierci Henryka Elzenberga).* „Twórczość”, 1969, nr. 1, s. 151-153; T. Szkołut: *Teoria wartości estetycznych Henryka Elzenberga.* „Studia Estetyczne”, 1973, t. 10, s. 239-254; „Studia Filozoficzne”, nr. 12/1986 - numer Elzenbergowski pod redakcją Bogusława Wolniewicza (zawiera wybór rękopisów Elzenberga, a o nim piszą: Wolniewicz, Woroniecki, Schrade, Zubelewicz, Chojnacka, Kalota-Szymańska, Mayenowa, Skarga); U. Schrade: *Idea humanizmu w wietle aksjologii Henryka Elzenberga.* Warszawa 1988; „Ruch Filozoficzny”, nr. 1/1989 - zawiera referaty z konferencji Elzenbergowskiej; Tyburskiego, Wiñiewskiego, Woronieckiego, Znamierowskiej-Prüfferowej; „Etyka”, 1990, t. 25 - zawiera inedita Elzenberga i artykuły: Wolniewicza, Musiała, Zubelewicza, Schradego; L. Hostyński: *O wartościach.* *Aksjologia*

formalna, estetyka i etyka Henryka Elzenberga. Lublin 1991; B. Wolniewicz: *Elzenberg a Miłosz*. „Znak”, nr. 12 (1997) - zawiera te niepublikowane dotychczas teksty Elzenberga przygotowane przez J. Zubelewicza i B. Wolniewicza.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Henryk Józef Maria Elzenberg urodził się 8 września 1887 roku w Warszawie. Ojciec, także Henryk, pochodził z zasymilowanej rodziny żydowskiej, związany był z kręgami literackimi i publicystycznymi polskiego pozytywizmu; matka, Maria, była córką Michała Olskiego - inspektora szkół w Łomży. Matka Henryka zmarła już w 1888 roku, a ojciec - w 1899 roku, powierzając wychowanie syna ciotce, Annie Elzenberg. Zabezpieczony materialnie w 1896 roku Henryk zostaje pod opieką ciotki wysłany do szkół w Szwajcarii. Uczy się tu do gimnazjum z Zurychu, Genewie, Trogan, aby w 1905 roku zdać maturę w Genewie. W tym samym roku rozpoczyna studia nad nową literaturą francuską w słynnej paryskiej Sorbonie, które kończy rozprawą doktorską: *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle* w 1909 roku. Po ponad rocznym pobycie w Krakowie, od jesieni 1910 do wiosny 1912 roku wykłada jako docent prywatny literaturę francuską na uniwersytecie w Neuchâtel. Od 1912 roku przebywa w Krakowie prowadząc intensywne badania nad filozofią Leibniza uwiecznione przekładem *Monadologii* i rozprawą *Podstawy metafizyki Leibniza* wydaną w 1917 roku.

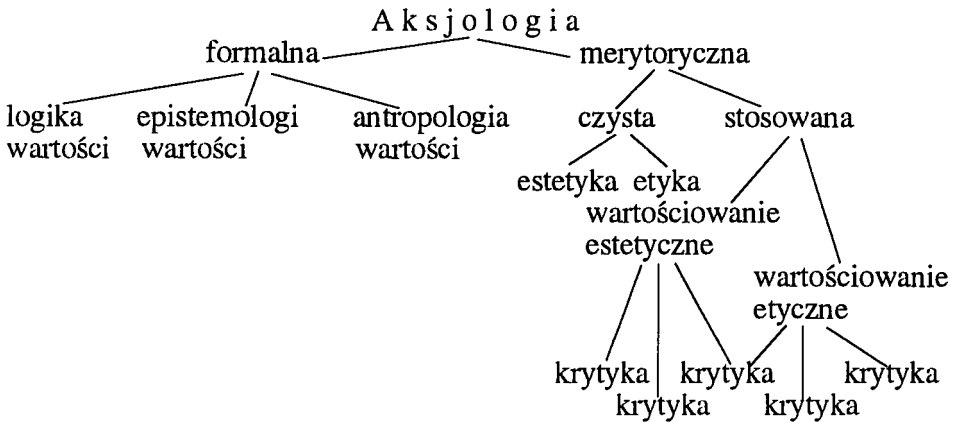
W sierpniu 1914 roku Elzenberg wstępuje do Legionów Piłsudskiego i w 1915 bierze udział w walkach frontowych, a następnie przez rok zajmuje się analizą prasy koalicyjnej w referacie prasy zagranicznej przy Generalnym Sekretariacie Naczelnego Komitetu Narodowego w Krakowie. W latach 1917-1920, z krótkimi przerwami, pracuje jako nauczyciel gimnazjalny w Zakopanem, Piotrkowie i Krakowie. W 1920 roku zgłasza się na wojnę polsko-rosyjską, a już w 1921 roku przeprowadza na Uniwersytecie Jagiellońskim habilitację na podstawie rozprawy: *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, wydanej drukiem w 1922 roku. Po przeniesieniu habilitacji na Uniwersytet Warszawski, Elzenberg w latach 1922-1936 mieszka w Warszawie i pracuje jako nauczyciel gimnazjalny, wykładowca w Państwowym Instytucie Nauczycielskim, Państwowym Instytucie Sztuki Teatralnej i Uniwersytecie Warszawskim. W 1936 roku przenosi się do Wilna prowadząc jako adiunkt zajęcia z historii filozofii, teorii wartości, estetyki i etyki. Po zamknięciu w 1940 roku Uniwersytetu Stefana Batorego, kontynuuje działalność dydaktyczną w ramach tajnych kompletów, utrzymując się z różnymi pracami dorywczymi. W 1945 roku zostaje wysiedlony z Wilna do Lublina, a następnie przenosi się do Torunia, gdzie obejmuje stanowisko profesora zwyczajnego w nowopowstałym Uniwersytecie Mikołaja Kopernika. W 1950 roku zostaje na sześć lat urlopowany dla „celów naukowych” i odsunięty od

zaj dydaktycznych jako „niepoprawny idealista” wywierają cy „zgubny wpływ” na młodzie . W 1956 roku „urlop naukowy” ko czy si i Elzenberg zostaje kierownikiem Katedry Filozofii UMK, a w 1960 roku przechodzi na emerytur . Odt d prowadzi intensywne prace nad wydaniem swego dorobku naukowego: w 1963 roku „ZNAK” wydaje wybrane przez niego najcenniejsze my li i idee zawarte w jego niepublikowanych r kopisach, w formie zbioru aforyzmów uło onych w porz dku chronologicznym pt. *Kłopot z istnieniem*, a w 1966 roku ukazuj si dwa zbiory rozpraw i artykułów: *Próby kontaktu* i *Warto i człowiek*. Henryk Elzenberg zmarł 6 kwietnia 1967 roku w Warszawie.

Henryk Elzenberg jest jednym z najwybitniejszych przedstawicieli humanistyki polskiej XX wieku. Reprezentuje w niej nurt filozofii egzystencji, tj. filozofii, dla której natchnieniem jest groza ycia jednostkowego w wiecie obcych jej warto ci i wiar. Cho Elzenberg stał w opozycji do dominuj cej wówczas w Polsce szkoły lwowsko-warszawskiej z jej scjentyzmem, logicyzmem i wrogo ci do metafizyki, to jednak ł czyło go z ni usilne d enie do prostoty słowa i jasno ci my li. St d te Elzenbergowski egzystencjalizm reprezentuje w nim nurt analityczno-racjonalistyczny, opozycyjny do nurtu hermeneutyczno-irracjonalnego. Przez to filozofia Elzenberga posiada w tym nurcie najwy sz prób teoretyczn w skali europejskiej.

IV. POGŁ DY. 1. Struktura systemu. Zamiarem Elzenberga było stworzenie zwartej filozofii kultury, którego trzonem miała by ogólna teoria warto ci. Teoria ta, nazywana przez niego *aksjologi* , a pó niej *metaetyk* , dzieli si na dwa działy: aksjologi *formaln* i aksjologi *merytoryczn* . Aksjologia formalna ustala ogólne zasady (logiczne, epistemologiczne, antropologiczne) rz dz ce wiatem warto ci, nie wskazuj c jednak adnej z nich imiennie. Ustalenie tych zasad wymaga rozwa enia trzech nast puj cych kwestii: 1) Logik poj cia warto ci; 2) Epistemologiczn analiz sposobów zdobywania i uzasadniania s dów o warto ci; 3) Antropologiczn analiz wpływu rozpoznanych warto ci na człowieka. Aksjologia merytoryczna wskazuje ró ne odmiany warto ci i analizuje stopie ich rzeczywistnienia w wiecie. St d dzieli si na czyst i stosowan . W wyniku analizy subiektywnych postaw wobec warto ci, teoretyczna aksjologia merytoryczna wyodr bnia dwie niew tpliwe odmiany warto ci - dobro i pi kno, które badaj odpowiednio estetyka i etyka. Prawda i wi to s w tpliwymi odmianami warto ci. Praktyczna aksjologia merytoryczna bada za rzeczywistnienia tych odmian warto ci w jakiej ogólnie wskazanej klasie stanów rzeczy (np. w muzyce, literaturze czy malarstwie). Praktyczna aksjologia merytoryczna przekształca si w krytyk , gdy ocenia warto konkretnych jednostkowych stanów rzeczy, np. poezji Miłosa, prozy Kafki czy muzyki

Mozarta. Sam Elzenberg jest autorem wielu znakomitych recenzji krytycznych, w szczególności z literatury francuskiej. Struktura aksjologii Elzenberga przedstawia się zatem następująco:



2. Aksjologia formalna. Podstaw Elzenbergowskiej aksjologii formalnej jest rekonstrukcja pojęcia wartościowego u podstaw, czysto przez ludzi wydawanych i traktowanych jako bezwzględnie, sędziów wartościowych i oceniających, oraz dowiedzenie istnienia obiektywnego przedmiotu tych sędziów i ocen. Sędziowie o tych wartościach mają wartość logiczną, a ich realizacja, i tylko ona, nadaje życiu ludzkiemu sens.

a) *Pojęcie wartości perfekcyjnej.* Podstawowym pojęciem aksjologii jest „wartość”. Pojęcie to jest wieloznaczne i przez to nie wyznacza jednorodnej klasy stanów rzeczy, a wyznacza zbiór eklektyczny, tj. zbiór stanów rzeczy nie posiadających wspólnych cech charakterystycznych przysługujących każdemu z nich i tylko im, a nie innym stanom rzeczy. O zbiorach tego rodzaju nie da się zbudować jakiejś spójnej teorii wartości. Niestety, w aksjologii najczęściej pomija się ten fakt i próbuje mimo to zbudować jakąś ogólną teorię obejmującą wszelkiego rodzaju wartości. Próby te kończą się niepowodzeniem. Elzenberg postępuje inaczej. Z eklektycznego zbioru wartości próbuje wydobyć jeden ich rodzaj, eliminując pozostałe. Rodzaj ten nazywa on wartościami perfekcyjnymi (absolutnymi, bezwzględnymi), i tylko im przypisuje miano wartości w sensie ścisłym. Aby z eklektycznego zbioru wartości wydobyć wartości perfekcyjne, trzeba oczywiście wiedzieć, czego się poszukuje, czyli trzeba wstępnie określić warunki, jakie ów rodzaj musi spełniać, aby rzeczywiście był owym zbiorem poszukiwanym. Otóż wartości

perfekcyjne to te, które są przedmiotem rozumowych (aprobata) i uczuciowych (szacunek, cześć, miłość) reakcji dodatnich, dostarczają bezwzględnych dyrektyw postępowania w sytuacji istnienia wyboru, ponieważ i dobro są ich odmianami i mają wartość ujemną (przeciwwartość). Sądy o takich wartościach mają wartość logiczną, a więc są prawdziwe lub fałszywe i nie zależą od ludzkich preferencji, upodobań i podobaj, a odwrotnie, to te preferencje i upodobania powinny się kierować tymi wartościami. Warunki wstępne należy one na poziomie wartości z góry eliminować z ich zbioru wartości logiczno-matematyczne i ekonomiczne. Eliminuj je także z tego zbioru, co powszechnie utożsamia się z pojęciem wartości, a mianowicie wartości użytkowe, inaczej użyteczne. Wartości użytkowe to takie stany rzeczy, które zaspokajają jakieś potrzeby X-a na poziomie danym przez niego. Zmiana X w tej definicji przebiega zbiór ludzi. Już przez to okazuje się, że wartości użytkowe są subiektywne i względne, gdy zrelatywizowane do określonego człowieka. Dlatego to, co dla jednego jest wartością, nie musi nią być dla kogoś innego, np. posiadanie „malucha” może być wartością dla Fiatowskiego, ale nie musi nim być dla Mercedesowicza, który marzy o innym samochodzie. Elzenberg nie analizuje bliżej pojęcia wartości użytkowej, gdy nie spełnia ono warunków wstępnych na poziomie wartości i przez to nie należy do poszukiwanego zbioru wartości perfekcyjnych.

Po wyeliminowaniu ze zbioru wartości wszelkich znaczeń pozaaksjologicznych, pozostają w nim już tylko wartości w sensie perfekcyjnym. Wartości te posiadają istotne cechy wspólne. Umożliwia to zbudowanie jakiejś ich spójnej teorii. Pierwszym krokiem w tym kierunku jest skonstruowanie definicji pojęcia „wartość perfekcyjna”. Elzenberg definiował to pojęcie w oparciu o pojęcie powinności. Powinność o którą tu chodzi nie jest jednak powinnością czynu, lecz powinnością bytu. To rzeczywiście sama powinność by „taka a taka”. Powinność są pewne możliwe stany rzeczy, tj. stany te powinny posiadać takie to a takie cechy wartościotwórcze. Stan rzeczy powinny taki, jaki powinien być, tj. mający wszystkie te cechy, które mieć powinien. Wartość perfekcyjną jest za istnienie powinnego stanu rzeczy, czyli jego realne istnienie w świecie. Inaczej mówiąc, wartość jest fakt, że rzeczywiście posiada wszystkie te cechy, które mieć powinna. Definicja wartości perfekcyjnej brzmi ostatecznie następująco: stan rzeczy W_p jest wartością perfekcyjną tylko wtedy, gdy jest taki, jaki powinien być, czyli ma wszystkie te cechy, które mieć powinien.

Mógłby ktoś powiedzieć, że o tym, czy dany stan rzeczy W_p jest powinnością czy przeciwpowinnością, musi w końcu rozstrzygnąć jacyś ludzie, a ludzie przecie właśnie różnią się w swoich opiniach na temat tego co powinno, a co nie powinno być. W ten sposób zdefiniowane pojęcie wartości perfekcyjnej nie chroni więc aksjologii przed relatywizmem. Uprzedzając tego typu zarzuty,

Elzenberg wprowadza do definicji jako konstrukcj pomocnicz poj cie „woli autonomicznej”, przez któr okre la powinno bytu w sposób nast puj cy: stan rzeczy powinny, to taki, który ka dy podmiot chciałby eby był, gdyby posiadał wol autonomiczn . Wola autonomiczna jest za chceniem niczym nie zdeterminowanym, a wyznaczonym wył cznie przez czysto rozumne racje - racje przedmiotowo-poznawcze.

Definicja warto ci perfekcyjnej odnosi si tylko do stanów rzeczy ostatecznie perfekcyjnie warto ciowych, tj. takich, dla których racj nie jest adna inna warto , a tylko ona sama. Warto stanów rzeczy, które s cz ci racji warto ci innego stanu rzeczy, nale do warto ci pochodnych od warto ci ostatecznych czy to dlatego, e s rodkami realizacji tamtych, czy maj charakter warto ci pami tkowej lub symbolicznej. Wyznaczenie warto ci pochodnych od danej warto ci ostatecznej jest mudne i wymagałoby opracowania ogólnej teorii rodków.

Warto perfekcyjna jest warto ci totaln , tj. warto ci z ka dego mo liwego punktu widzenia. Ze wzgl du jednak na nasz własn postaw wobec tych warto ci, da si w sposób niew tpliwy odró ni dwie odmiany tych warto ci - pi kno i dobro. Pi knem nazywany stan rzeczy, który jest taki, jaki powinien by i dodatkowo subiektywnie (jako istota wra liwa) kontemplujemy go i kontemplacyjnie prze ywamy. Dobrem nazywamy natomiast stan rzeczy taki, jaki powinien by i dodatkowo subiektywnie (jako istoty rozumne i obdarzone wol) chcemy eby był.

W systemie Elzenberga warto ciowe dodatnio jest to, co jest takie, jakie powinno by . Analogicznie warto ciowe ujemnie jest wszystko to, co jest takie, jakie powinno nie by . Inaczej: cecha, której posiadanie wyklucza w danym przedmiocie jak cech dodatnio warto ciotwórcz jest wzgl dem niego cecha ujemnie warto ciotwórcz , a fakt przysługiwania jej owemu przedmiotowi jest przeciwwarto ci (warto ci ujemn).

Podana definicja warto ci perfekcyjnej spełnia wi c wszystkie wst pnie na poj cie warto ci nało one warunki i tym samym jest ow warto ci poszukiwan , tj. warto ci w sensie aksjologicznym.

b) *Epistemologia warto ci*. Warto ci perfekcyjn jest taki stan rzeczy, jaki powinien by zgodnie z wol autonomiczn . Powstaje zatem pytanie: czy człowiek jest w stanie osi gn tak autonomi woli, aby by w stanie rozpozna prawdziwie warto ci tego typu? Dana nam empirycznie wola nie jest autonomiczna. Jest ona owładni ta u ytkowymi kryteriami warto ciowania, a przede wszystkim d eniem do zachowania ycia i to ycia w dobrobycie. Potrzeby i po dania z tym zwi zane wpływaj w sposób przemo ny na ludzkie warto ciowanie i ocenianie. Z tej wła nie racji istniej stanowiska epistemologiczne (nihilizm) głosz ce, e s dy o warto ci nie maj w ogóle

charakteru poznawczego, tj. nie mówi niczego o ocenianym przedmiocie, a s jedynie wyrazem repulsji lub propulsji oceniaj cego wobec danego stanu rzeczy. W wietle skonstruowanej definicji stanowiska takie s nie do przyj cia. Definicja warto ci perfekcyjnej mówi bowiem co o wła ciwo ciach samych przedmiotów abstrahuj c zupełnie od uczu podmiotowych, które owe przedmioty wywołuj . Tak skonstruowanej definicji nie s w stanie obali stanowiska ograniczaj ce warto ci wył cznie do prze y podmiotowych.

Bardziej uzasadnionymi teoretycznie s stanowiska epistemologiczne głosz ce, e wprawdzie s dy o warto ciach odnosz si do rzeczywiście ci przedmiotowej, ale mimo to s one w du ym stopniu uwarunkowane przez uczucia oceniaj cego (katatyzmizm), lub inne pozapredmiotowe czynniki uboczne (determinizm). Je eli jednak zale no s dów aksjologicznych od czynników ubocznych jest stopniowalna, to mo na i nale y d y do maksymalnego zmniejszenia owego stopnia zale no ci przez zwi kszenie autonomii woli. Pierwszym krokiem na tej drodze musi by uwolnienie woli spod działania wszelkich, wypaczaj cych rozpoznanie warto ci, czynników ubocznych. rodkami słu cymi temu celowi s : bezinteresowno , obiektywno i kompetencja poznawcza, b d ce wynikiem okrelonej postawy etycznej. Wbrew nihilistom i sceptykom, osoby wydaj ce bezwzgl dne s dy aksjologiczne s w stanie rozpozna obiektywn bytu, o ile naturalnie trzymaj si warunków obiektywno ci i rzetelno ci poznawczej.

Człowiek aspiruj cy do wydawania bezwzgl dnych s dów o warto ciach, a *de facto* ludzie cz sto tak traktuj wypowiedane przez siebie oceny, przewarto ciowuje otaczaj cy wiat dostrzegaj c dobro i zło w tych stanach rzeczy, w których ich dotychczas nie dostrzegał. Przede wszystkim zmienia si jego emocjonalny stosunek do wiata. Jedne przedmioty wywołuj w nim uczucia o zabarwieniu dodatnim (szacunek, cze , miło), inne - o ujemnym (niech , odraz , nienawi). Uczucia wywołane przez te ró ne stany rzeczy stanowi impuls do wydawania s dów o warto ci, towarzyszy im i po nich nast puj . Bezinteresowne uczucia nie s przy tym czym , co zniekształca s d o warto ci, a zawieraj one co z prze y poznawczych, jako rzeczywiście odzwierciedlaj pełni c wobec niej rol *quasi-reprezentacyjn* . Uczucia s wi c pierwszym sygnałem warto ci lub przeciwwarto ci danego stanu rzeczy.

Uczu wywołanych przez dany stan rzeczy nie mo na jednak uzna za wyraz adekwatnego poznania warto ci. Uczucia te musz zosta poddane dyskursywnemu uj ciu przez rozum, i dopiero po takiej obróbce uzyskuj wymiar w pełni poznawczy wzmacniaj c owe pierwotne uczucia lub je koryguj c. W ostateczno ci bowiem rozum, w d eniu do zbudowania logicznie spójnego systemu warto ci, wskazuje na prawdziwo lub fałszywo

owych pierwotnych intuicji aksjologicznych. U Elzenberga granica między rozumem a uczuciem w poznawaniu wartości nie jest ostra. Podstawą są dowody o wartości jednostkowej i o wartości danego konkretnego stanu rzeczy lub o cechach względnie o wartościach ciotwórczych. Są to te mające charakter intuicyjny, gdy orzeka się w nich cechy wartości ciotwórcze lub wartości na podstawie czystego oglądu, choć ani na podstawie danych zmysłowych, ani introspekcyjnych. Owe pierwotne intuicje aksjologiczne podlegają stałej kontroli rozumu; są wzajemnie korygowane i uzgadniane. Ostatecznie ich trafność dowodzi dopiero wewnętrzna logika zbudowanego na ich podstawie systemu aksjologicznego.

c) *Antropologia wartości*. Rozpoznanie wartości perfekcyjnych porusza jako dusze ludzkie skłaniając człowieka ku realizacji wartości dodatnich i eliminacji ujemnych. Motywy do tego go skłaniające mogą być dwojakie - czysto aksjologiczne i ubocznie aksjologiczne. Motywem czysto aksjologicznym jest działanie nie kierowane żadnymi innymi względami, a oparte wyłącznie na rozpoznaniu wartości i ich miar. Motywy czysto aksjologiczne są jednak rzadkością w dziele realizacji wartości perfekcyjnych. Człowiek realizuje wartości z motywów ubocznie aksjologicznych. Wśród nich dwa wybijają się na czoło - dążenie do sławy i dążenie do zbawienia. Liczą one na uznanie zbiorowości, jednostka zaś realizuje wartości przez tę wspólnotę uznawaną i po dane; motyw soteriologiczny natomiast skłania człowieka do realizacji wyłącznie w sobie samym poprzez wyzwolenie się od wszelkiego zła wewnętrznego, a przede wszystkim ze złej woli.

Człowiek motywowany ku wartościom perfekcyjnym staje przed problemem, które z nich wybrać do realizacji. Stosunkowo łatwo odpowiedzieć na pytanie przeciwne: czego robić nie wolno? Otóż nie wolno sprzeniewierzyć się żadnej z rozpoznanych wartości, czyli działać wbrew nim. Aksjologia wyznacza w sposób imperatywny jedynie zakazy, ale nie wyznacza imperatywnie nakazów. Owszem, są sytuacje, w których realizacja pewnych wartości staje się naszym obowiązkiem, ale są one stosunkowo rzadkie. Obowiązek nie jest z obowiązków utkany, a jest nimi tylko poprzątkany. Najczęściej jest tak, że człowiek ma do wyboru między wartościami alternatywnymi, i etyka może w takim przypadku pełnić tylko rolę doradczą, a nie nakazującą. Elzenberg ogranicza zatem zakres koncepcji obowiązku moralnego, uzupełniając ją koncepcją powołania. Każdego człowieka jest z natury powołany do realizacji określonych wartości. Powołaniem człowieka jest w pierwszym rzędzie doskonalenie samego siebie, tj. uczynienie siebie takim, jakim powinno się być, a więc dobrym człowiekiem, a nie realizowaniem wartości perfekcyjnych, które go najbardziej pasjonują i pociągają.

Realizacja warto ci perfekcyjnych nadaje yciu ludzkiemu sens. Sens to aksjologiczne uzasadnienie istnienia czego , a w tym przypadku ycia. Aksjologicznym uzasadnieniem sensu ycia jest realizacja celu perfekcyjnie warto ciowego lub warto ci perfekcyjnej. Aby tak poj ty sens ycia w ogóle był człowiekowi dost pny, musz w wiecie istnie cele obiektywnie warto ciowe; cele te musz si da rozpozna i wreszcie człowiek musi by zdolny do ich realizacji. Elzenberg uwa ał, e jego aksjologia dowodzi, i w wiecie warunki te s spełnione i przez to ycie ludzkie w nim mo e mie sens.

3. Aksjologia merytoryczna. Aksjologia merytoryczna precyzuje sformułowane na gruncie aksjologii formalnej hipotetyczne charakterystyki warto ci, nadaj c im charakter kategoriowy. W aksjologii merytorycznej czystej dokonuje si rzeczowej charakterystyki warto ci perfekcyjnej w ogóle, i precyzuje poj cie pi kna w ramach estetyki i poj cie dobra w ramach etyki, a w aksjologii merytorycznej stosowanej dokonuje si oceny warto ci konkretnych stanów rzeczy.

a) *Warto perfekcyjna.* W aksjologii formalnej poj cie warto ci perfekcyjnej zostało zdefiniowane jako stan rzeczy taki, jaki powinien by . W aksjologii merytorycznej chodzi za ju nie o poj cie warto ci, ale o wskazanie jego desygnatów, a wi c stanów rzeczy perfekcyjnych warto ciowo. Miała to by centralna cz całego systemu aksjologicznego Elzenberga. Niestety, cz ta nie została w pełni opracowana. Sam Elzenberg pod koniec ycia pisał:

„Potem cz centralna: próba odpowiedzi na pytanie, co wła ciwie, w ostatniej instancji, cechuje to wszystko, co warto ciowe. Ale tu wła nie, w miejscu, które sam uwa ałem za wła ciwe 'serce' systemu, mo na powiedzie , my I systematyzuj ca zawiodła. Bo w wytwarzaniu warto ci miały jako uczestniczy : ascetyczne-wyrzeczeniowa postawa podmiotu ludzkiego, zmierzaj ca do kontemplacji i estetyczna warto rzeczy kontemplowanych - ale ta estetyczna warto była jakby u yczona rzeczom przez podmiot I przez wiele lat nie udało mi si rozstrzygn : czy główny akcent poło y na wyrzeczeniu, czy na pi kno ci; a je eli jedno z drugim skombinowa , to w jaki sposób? ”¹.

Ostatecznie Elzenberg próbował obie te warto ci jako scali w ten sposób, e warto musi by obecna w przedmiocie w formie pi kna, ale wydo by j z niego mo e tylko podmiot yj cy yciem czysto kontemplacyjnym, a wi c moralnie czysty. Scalenie to, jego zdaniem, udało mu si najpełniej dokona na gruncie estetyki.

¹ *Wypowied osobista o własnej filozofii.* W: „ ycie i My I”, nr. 1/2 (1988), s. 51.

b) *Estetyka*. Najwyższą wartością w aksjologii Elzenberga jest tworzenie i kontemplowanie piękna. Piękno jest przedmiotem badań estetyki. Piękno jest kontemplowaniem wartości perfekcyjnych, a kontemplacja jest najwyższą formą życia duchowego. Estetyka rozwija się jako wartość perfekcyjna i jest dyscypliną wartościową, a nie opisowo-wyjaśniającą, dla której punktem wyjścia jest ogólna teoria sztuki. Jej punktem wyjścia jest fakt istnienia wartości perfekcyjnych. Sztuka jest jednym ze sposobów urzeczywistnienia piękna w konkretnych rzeczach. Piękno przysługuje nie tylko sztuce, ale występuje także w przyrodzie, charakterach, czynach, epokach historycznych, w poznaniu i działaniu. Piękno nie ma zatem utożsamiania z cechami zmysłowymi, ani też z formalnym ich układem, a jest ono ekspresyjnym wyrazem wartości duchowych danego stanu rzeczy. Estetyka bada wszelkie formy piękna.

Przypisując pięknu naczelne miejsce w hierarchii wartości, Elzenberg odrzucał tezę głoszącą subiektywizm poznawczy, i uznał wartościowanie (orzekanie o wartościowym charakterze danych cech względem określonych przedmiotów) i ocenianie (orzekanie o wartości danego przedmiotu) za czynności poznawcze. Wartościowanie jest przedmiotem estetyki, a ocenianie - krytyki. Oba te procesy nie są przy tym sprawami jednostki, a są prac zbiorów. Dzięki temu sądy wartościujące są stale uzupełniane i korygowane.

Organem poznawania piękna jest intuicja. Intuicja jest poznaniem bezpośrednim, ale wspartym o pewne określone procedury. Procedury te to: dokładna znajomość przedmiotu ocenianego, bezinteresowne wartościowanie i zgodność wszystkich pracujących we właściwych warunkach niezależnych i kompetentnych sądziów wydających oceny. Przy uznawaniu sądów wartościujących należy zawsze optować za sądami lepiej uzasadnionymi, sformułowanymi przez znawców przedmiotu i uzgodnionymi między nimi w wyniku dyskusji. Czynnikiem sprawdzającym nasze oceny jest znajomość opinii i ocen innych, także argumentów za nimi przemawiającymi, oraz wpływ czasu, który do niezawodnie selekcjonuje to, co wartościowe od tego, co bezwartościowe.

Wartość estetyczną uchwytuje się w przeżyciu estetycznym. Przeżycie to po stronie podmiotowej jest stanem kontemplacji wyrażonej po stronie przedmiotowej ekspresji. Kontemplacja jest rodzajem bezinteresownego, przedłużonego oglądania, takim mianowicie, przy którym w oglądany przedmiot nie wnikamy już dalej poznawczo, ale utrzymujemy w polu wiadomości jego elementy i cechy poznane już poprzednio. Kontemplacja jest stopniowalna od przedłużonego oglądu, przez kontemplację, przeżycie kontemplacyjne aż po ekstazę. Przeżyciom tym towarzyszy zawsze miłość wartości wynosząca człowieka ponad wszelki autocentryzm, wyrwywająca go ze świata i przenosząca go w inne obszary rzeczywistości. Drugim składnikiem przeżycia este-

tycznego jest ekspresyjno przedmiotu kontemplowanego, w szczególnym przypadku dzieła sztuki. Ekspresyjno jest wyrazem pewnego stanu ducha bezpo rednio wyra onego (odci ni tego) w dziele. St d da si j uchwyci jako pewn jako uczuciuw (smutek, wzniosło , dramatyczno) dzieła lub przyrody.

W Elzenbergowskiej hierarchii warto ci tworzenie i kontemplowanie pi - kna jest naczelnym i najbardziej bezkompromisowym sposobem realizacji warto ci perfekcyjnych, gdy jest balansowaniem na kraw dzi bytu i niebytu.

c) *Etyka*. Przedmiotem rozwa a etyki jest dobro. Dobro to stan rze- czy taki, jaki powinien by , i dodatkowo subiektywnie jako istota rozumna i obdarzona wol , chce eby był. Etyka Elzenberga jest etyk perfekcjonistyczn , zdecydowanie przeciwnostawn wobec wszelkich etyk hedonistycznych i utylitarnych oraz społecznych. Jest to przy tym etyka w pełni indywidualistyczna, a nawet autocentryczna, a wi c stanem rzeczy takim, jakim powinien by , jestem ja sam - moja doskonało moralna. Nie mówi si w niej o adnych aspektach ycia wspólnotowego, czy to rodzinnego czy społecznego. Porz dek warto ci układa si w niej nast puj co: stała gotowo do mierci samobójczej, apatia, asceza i bohaterstwo, automelioryzm b d autosoteryzm prowadz cy do zaj cia czysto kontemplacyjnej postawy wobec wiata.

Fundamentem etyki Elzenberga jest ycie ze wiadomo ci mo liwo ci mierci samobójczej. Mo liwo rozstania si z yciem jest gwarantem, e poni ej pewnego minimum człowiecze stwa, je eli nie chcemy, to zej nie musimy. Minimum to mo e by przekroczone zarówno przez cierpienia fizyczne jak i duchowe, przez upokorzenie jak i rozbitcie wewn trzne. Je eli dolegliwo ci te s tak bolesne i zniewalaj ce, e człowiecze stwo jest zagrożone w swych podstawach, to mier samobójcza jest jedynym sensownym wyj cciem z sytuacji. wiadomo istnienia takiej „ostatniej linii obronnej” i gotowo do jej przekroczenia czyni ycie nie tylko spokojniejszym, ale i pi kniejszym. Dopiero na tej podstawie mo na budowa ambitny program etyczny.

Pierwszym etapem perfekcjonizmu etycznego jest apatia, tj. uodpornienie si wobec cierpie nieuniknionych. Nieuniknione jest za to, czego wyrzec si nie mo na, a wi c zaspokojenia potrzeb elementarnych, pewnych narzuczonych nam obowi zków, chorób, upływu czasu, do wiadcze losu i mierci. Etyka ma nauczy radzenia sobie z tymi cierpieniami przez osi gni cie stanu doskonałej apatii (znoszenia cierpie), a nawet nirwany (nieodczuwania cierpie).

Nast pnym krokiem ku doskonało ci etycznej jest asceza i bohaterstwo. Asceza to wyrzeczenie si wszelkich po da zewn trznych (człowiek powinien si wyrzeka rzeczy, których po da) i wewn trznych (człowiek

powinien niweczy swe po dania). Bohaterstwo wi e si nie tylko z wy-
 leczeniem si po da , ale i potrzeb, a e potrzeby s warunkami koniecz-
 nymi ycia, wi e si ono zawsze z przewyci eniem instynktu samoza-
 chowawczego. W czynie bohaterskim gotowi jeste my do ofiary ycia w imi
 uznawanych przez nas warto ci dodatnich lub eliminacji ujemnych.

Asceza i bohaterstwo otwieraj drog do czystej i peñnej postawy etycz-
 nej, tj. woli etycznej pragn cej urzeczywistnienia dobra i unikania zła w so-
 bie jako jednego z najwa niejszych, a nawet głównych celów yciowych.
 D enie to mo e przybra posta meliorystyczn lub soteryczn . Meliorysta,
 zdaj c sobie spraw , e peñni dobra nigdy nie osi gnie, troszczy si mimo to
 o jego przewag w sobie, mniej uwagi po wi caj c walce ze złem. Soteryk
 odwrotnie, d y w pierwszym rz dzie do całkowitego wyeliminowania zła
 w sobie i to wyeliminowania raz na zawsze, bez mo liwo ci jego nawrotu
 kiedykolwiek - chce on nie tylko czyni dobro, ale i by dobrym, tj. zbawio-
 nym. Zbawienie jest wprawdzie tylko pewnym ideałem, ale d enie ku niemu
 mo e by realnym celem d e ludziach. Sam Elzenberg zdaje si do niego
 d y .

Celem ostatecznym tak zarysowanego programu etycznego jest kontem-
 placja własnej doskonało ci moralnej, a wi c ideał w istocie estetyczny.
 Kontemplacja czy autokontemplacja czysto ci własnego ycia duchowego
 jest kresem ycia moralnego i zarazem punktem startu kontemplacji mistycz-
 nej Nieokre lonego.

4. Filozofia kultury i religii. Filozofia kultury rozwa a szanse urzeczy-
 wistnienia zarysowanego programu aksjologicznego w yciu społecznym,
 a filozofia religii - w yciu autocentrycznie poj tej jednostki ludzkiej.

a) *Kultura.* Kultura to ogół warto ci perfekcyjnych, które za spraw
 wspólnot duchowych pojawiły si w wiecie natury. Przeciwie stwem stan-
 nu kultury jest barbarzy stwo, tj. stan społeczny, w którym jedynymi rozu-
 mianymi warto ciami s warto ci u ytkowe. Za główn funkcj kultury
 Elzenberg uznawał poprawienie (melioryzm), a nawet całkowite wyzwolenie
 człowieka od zła (soteryzm), dokonuj ce si w yciu doczesnym w ob-
 r bie jakiej wspólnoty duchowej. Dlatego zapewne nazywał swój filozofi
 religi kultury. Indywidualna dobro jest, według niego, pierwszym krokiem
 na drodze tworzenia kultury, gdy dobra nie mo na tworzy „brudnymi
 r koma”.

Warto ci kultury skupione s w: estetyce i sztuce, etyce i moralno ci oraz
 z pewnymi istotnymi zastrze eniami w nauce i religii, a tak e w słu ebnych
 do dzieła melioryzmu antropologicznego organizacjach zbiorowych (naro-
 dach, pa stwach i ojczyznach).

Zastrzeżenie Elzenberga wobec kulturotwórczej roli nauki wynikały z jego niechęci do scjentyzmu. Scjentyzm głosi, że nauka jest najważniejsza, a niekiedy nawet, że jedynym dziedziną kulturotwórczą. Przy pewnym rozumieniu nauki wynoszenie jej na piedestał kultury staje się dla niej zagrożeniem. Istotą kultury jest bowiem wartościowanie (ocenie). Nauka współczesna chce za wszelką cenę - w imię obiektywnej i poznawczej - być neutralną aksjologicznie, a więc nie tylko nie zna wartości, ale wiadomie eliminuje je z wszelkiej działalności poznawczej. Przypisywanie takiej tej nauce najwyższej rangi w kulturze pociąga za sobą przenoszenie dyrektyw badawczych nauki na inne dziedziny kultury. Jeżeli jednak istotą kultury jest wartościowanie, a nauka jest przeciwna wszelkiemu wartościowaniu, to widziałbyśmy, że nauka i kultura znajdują się w stanie permanentnego konfliktu. Konfliktu tego można tylko uniknąć, uznając, że tak i w nauce mają miejsce wartościowania, a ona sama jest przede wszystkim bezinteresownym kontemplowaniem świata przez poznanie, a więc jest ona częścią kultury, a nie techniki. W przeciwnym razie nauka do kultury nie należy, gdyż taka czysto technicznie może ona doskonale współistnieć z barbarzyństwem.

Zastrzeżenie Elzenberga wobec chrześcijaństwa tkwi korzeniami w opozycji między pogażskim idealizmem a chrześcijażskim realizmem. Idealizm ten upatruje źródła zła w cielesności człowieka, a realizm w jego wolności. Stąd idealści krytykują chrześcijaństwo za to, że podnosi ono do rangi wartości (uwaga) zbyt wiele, a włączył wszystkie życiowe potrzeby i podanie człowieka, dając nie tyle do przewyciężenia natury, co do przesylenia całego człowieka i wszystkich sfer życia ludzkiego pierwiastkami wartościowymi. W 1946 roku Elzenberg notował w swym dzienniku filozoficznym:

„Chryścjanizm, ten zorganizowany, masowy, ten który był i jest siłą społeczną, to po prostu organizacja Wielkiego Odczepnego dla Absolutu. Mija się z swym powołaniem religia, która tak zasadniczo uwaga ziemsko, która pozwala na wojnie, zanosi modły o zwycięstwo jednej ze stron walczących jednakowo obojczych na słusznosc. Ale czy nie mija się i ta, która uwaga małe stwo albo rodzin?”².

Według Elzenberga, skuteczność dzieła melioryzmu lub soteryzmu antropologicznego wymaga całkowitej niezależności ducha od ciała i otoczenia. Im mniej człowiek ma związków ze światem, tym łatwiej mu zachować hart ducha i niezłomność czynu. A takie było tylko chrześcijaństwo pierwszych wieków, i tylko ono może bez zastrzeżenia zostać zaliczone do kultury. Bez zastrzeżenia do kultury zaliczyłyby te należą, wyrosłe na gruncie chrześcijaństwa -

² Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu. Kraków 1994, s. 353.

stwa, zakony kontemplacyjne. Kulturotwórczy charakter reszty chrystianizmu jest w tliwy.

Czysta kultura duchowa składa si wi c z estetyki i sztuki, etyki i moralności, bezinteresownego poznania oraz słu ebnych wobec tych dziedzin organizacji zbiorowych.

Funkcj kultura jest wyzwolenie człowieka od zła poprzez realizację warto ci perfekcyjnych. Niestety, człowiek z natury nie ma wyszych aspiracji etycznych, a warto ci perfekcyjne słabo go przyciągają. Nie jest on im wprawdzie przeciwny, ale te nie liczy si nimi zupełnie w swych celach i d eniach yciowych. W notatce *Nieistnienie radykalnego zła* Elzenberg pisał:

„Com nieraz mówił, e nie ma szata sko ci, e człowiek na skali dobra i zł nie może zej poni ej zera (nie jest to termometr ze stopniami minus), e wrogiem dobra jest natura (ów punkt zero wła nie), nie jakie samodzielne, przeciwstawne mu zło - nie diabeł tylko winia... człowiek nigdy nie d y do zła jako zła, ale czyni zło przez to, e idzie za swoimi pop dami naturalnymi”³.

ródłem zła w wiecie jest wi c sama natura ludzka, W ogólnoci człowiek jest wobec warto ci perfekcyjnych bezwolny. Owszem - powiada Elzenberg - można z natury mieć więcej lub mniej skłonności ku dobremu lub złemu, ale tylko wola wyrażnie skierowana ku warto ciom perfekcyjnym może być gwarantem realizacji kultury. Kultura zdaje si na sam tylko natur musi wczniej czy później upa . A tymczasem ideolodzy spod znaku naturalizmu nawołują do powrotu do natury, upatrując w tym powrocie jakiego panaceum na ból czki współczesnego wiata.

ycie społeczne, ycie w ród i z ludźmi tak e nie jest w stanie wydignić człowieka ponad natur i skierować jego wol ku kulturze. Społeczne stwo raczej osłabia aspiracje aksjologiczne jednostek. Elzenberg zauważył, e:

„Społeczne stwo może w swej masie zawiera ludzi m dych i dobrych: samo zawsze jest głupie i złe. Jest amoralne, egoistyczne, drapieżne, tyrańskie wobec swych członków; aspiracje ma niskie, wierzenia płaskie: jest niesko czenie gorsze od przeciwnie przyzwoitej jednostki”⁴.

Społeczne stwo, owszem, ma pewien pozytywny wpływ na człowieka, ale jest to wpływ ograniczony. Wprawdzie spłaszczają ono ludzkie d enia i cele, tłumi ambicje, a ju całkowicie nie rozumie i nie próbuje d e do warto ci perfekcyjnych, ale za to nie pozwala człowiekowi spa do poziomu bydlęcia, owej wini wła nie, a utrzymuje go na poziomie cywilizowanych form bycia. Wzajemne tarcia interesów yciowych zmuszają ludzi do utrzymywania jako

³ *Materiały Henryka Elzenberga*. Archiwum PAN III-181, teczką 18.

⁴ *Kłopot z istnieniem*, s. 357.

takich form wzajemnego współycia, „do oszlifowania kantów swej natury”, ale i do niczego więcej. Taki szlif jest jednak daleki od kultury. Skoro zarówno człowiek, jak i społeczeństwo w ogólnie ci się obojętne wobec wartości kultury, a mimo to bywały okresy jej rozkwitu, to widocznie twórców kultury należy szukać gdzie indziej. Elzenberg się dził i przez dłuży czas liczył na to, że w masie społecznej istnieje jakaś taka elita (arystokracja duchowa), która mogłaby utworzyć wspólnotę duchową zmierzającą do realizacji wartości perfekcyjnych w skali społecznej poprzez przejście władzy w państwie i pokierowanie obywateli ku wyższemu celom. Rozumował wówczas tak: naród dla państwa, państwo dla ojczyzny, ojczyzna dla wojny, wojna dla bohaterstwa masowego i rycerskiego, a bohaterstwo dla wyniesienia się ponad życie i tworzenia kultury. Szedł nawet, że taka elita wyłoniła się w zacięgu legionowym. Owszem, w czynie Legionów było i bohaterstwo i wyniesienie się ponad życie, ale generalnie nie jakich ludzi szczególnie szlachetnych, a raczej śmiałych przygody Kmiciców. Ujawniło się to w pełni, kiedy Piłsudscy doszli do władzy. Wówczas interesy własne wzięły górę nad celami perfekcyjnymi, a czysto uruchamiany aparat przymusu odarł państwo z aureoli blasku kulturotwórczego. Państwo nie tylko nie spełniło oczekiwanej przez Elzenberga misji kulturotwórczej, a okazało się jedynie byciem społecznym koniecznym.

Jedynym masowym ruchem społecznym, w którym Elzenberg dopatrywał się udziału zahartowanej duchowo ci, był gandyzm ze swojej *ahims* - sztuk walki bez stosowania gwałtu i przemocy, a przy tym zwycięski. Gandhi to dla Elzenberga geniusz moralny. W ogólnie ci jednak nadzieje na kulturotwórczą rolę elit zawiodły.

Skoro w życiu społecznym nie realizują się wartości perfekcyjne, to trudno te doszukiwać się w dziejach jakiegoś postępu moralnego. Z punktu widzenia kultury dzieje ludzkości są beznadziejne, gdy wartości perfekcyjne w nich nie przyrastają. Jest lepiej i nie będzie lepiej, a w przyszłości będzie jeszcze gorzej. Pesymizm tej koncepcji uderza ze szczególną siłą w epokę post-wieczniowej wiary w człowieka i postęp dziejowy.

Człowiek w ogólnie ci, społeczeństwo jako całość, elity władzy wiekowej i duchowej - wszystko to przekazuje wartościom utykowanym i hedonizmowi społecznemu. Barbarzyństwo czyha w kałdym z ogniem życia jednostkowego i społecznego. W tej sytuacji zwolennik kultury opartej na wartościach perfekcyjnych musi utracić wiarę we wszystko i zdać się na samego siebie w dziele realizacji wartości duchowych.

b) *Religia*. Realizacja kultury opartej na wartościach perfekcyjnych w obrębie jakiejś wspólnoty duchowej jest we współczesnym świecie nierealna. Skoro dobrzy ludzie w świecie w olbrzymim rozproszeniu i nie są w sta-

nie si zjednoczy , to musz si do niego odwróci - uciec od wiata i ludzi. Ucieczka ta wymaga zoboj tnienia na sprawy człowieka i społecze stwa oraz ró nych organizacji zbiorowych, i zast pienia obcowania z lud mi obcowaniem z warto ciami i samym sob - własnym wn trzem duchowym, które zbudowa nale y według wiata warto ci perfekcyjnych, przesyłaj c wszelkie dokonania w tym zakresie ku Nieokre lonemu. Zerwanie ze wiatem i budowanie kosmosu aksjologicznego we własnym wn trzu duchowym, otwieraj ce człowieka ku mistycznemu kontaktowi z Nieokre lonym, Elzenberg nazywał religi . Religia ta ma, przez pogł bion ataraksj , ascez i d enia soteryczne, doprowadzi człowieka do takiego przerostu duchowo ci, który wyprowadzi go jeszcze za ycia poza granice bytu i niebytu - ku Nieokre lonemu wła nie. Religia Elzenberga jest religi mierci - religi przygotowuj c człowieka do niezauwa alnego przej cia z bytu do niebytu. W przeciwnie stwie do chrze cija skich cnót wiary, nadziei i miłoci, w religii tej dominuj cnoty wiedzy, rezygnacji i bezczucia. Jest to wi c religia daleka od tradycji chrze cija skiej, ale za to bliska tradycji wschodniej, szczególnie buddyjskiej, ale nie z ni to sama. Religia ta nie prowadzi bowiem do całkowitego zerwania ze wiatem, a jedynie do stanu *quasi-nirwany*. „*Quasi*”, gdy jedyn nici ł cz c człowieka z otoczeniem pozostaje warto ciuj ce ocenianie wiata i czynów ludzkich. ycie duchowe jest jednak skoncentrowane na aksjologicznym doskonaleniu samego siebie i rozplyni ciu si ja ni mi dzy wiatem własnych prze y duchowych a bezkresem impredykatywnego Nieokre lonego. Ograniczenia ycia duchowego do mistyki Nieokre lonego nie jest, naturalnie, w stanie ocali kultury, ale mo e jest w stanie ocali jednostk w wiecie obcych jej warto ci i wiar;

V. UCZNIOWIE. Grono uczniów Elzenberga jest liczne i ró norodne. W Wilnie jego uczennic była m. in. Barbara Skarga, a w Toruniu - Zbigniew Herbert, Janusz Skarbek, Stanisław Soldenhoff, Waldemar Voisé i Bogusław Wolniewicz. Jednak nie wszyscy oni pozostaj w kr gu ideowym Mistrza. Pozostaje w nim przede wszystkim Profesor Wolniewicz. W ka dej rozprawie z zakresu filozofii warto ci i kultury Wolniewicz rozwija i doskonali my l Elzenberga, ukazuj c j w blasku jej gł bi i cieniu w tpliwo ci. D y on do wyeliminowania z tej my li w tków autocentrycznych, które, jego zdaniem, z konieczno ci prowadz do irracjonalizmu i rozbudowania w tków obiektywno-poznawczych, które gwarantuj racjonalno my li i idei. Wprawdzie, jak dot d, po wi cił on my li Elzenberga *stricte* trzy artykuły (*My l Elzenberga; Z aksjologii Elzenberga; Elzenberg o Miłoszu*), ale za to ka dy z nich jest nie tylko rozwini ciem my li Mistrza, lecz tak e ostatecznym rozwi zaniem jakiego wa kiego filozoficznie problemu, z punktu widzenia okre lonej opcji filozoficznej. Wolniewicz stale rozbudowuje pewne

Elzenbergowskie inspiracje w zwarte ujęciu teoretyczne, jak np. potrzeby i wartość, etyka abstrakcyjna i konkretna, czy wartość ostateczna i pochodna. Innych wyrażonych kontynuatorów myśli Elzenberga nie ma.

VI. KOMENTARZ. Myśli Elzenberga należą do najgłębszych i najoryginalniejszych dokonań humanistyki polskiej XX wieku. Jego aforyzmy, szkice i rozprawy technicznie trafne i obserwacyjne i wiele o nich myśli. A im forma krótsza - tym myśl celniejsza. We wszystkim więc, co Elzenberg napisał, leżą źródła wielorakich inspiracji - twórczych i krytycznych. Owe twórcze inspiracje zostały już wielokrotnie wskazane i wykorzystane w stale rosnącej literaturze o myśli Elzenberga. W tym komentarzu chciałbym zwrócić się ku kwestiom wątpliwym, które przy tym zacięły na całym dziele Autora *Kłopoty z istnieniem*. Należą do nich: ostre oddzielenie i przeciwstawienie wartości utykających perfekcyjnym, umieszczenie samego siebie w centrum zagadnień aksjologicznych, etycznych i religijnych (autocentryzm), i wreszcie - bezkrytyczny stosunek do myśli hiduistyczno-buddyjskiej. To pierwsze prowadziło do tego, że Elzenberg musiał zepchnąć sferę realnego życia jednostkowego i zbiorowego do roli przeszkody, utrudniającej człowiekowi osiągnięcie czystej zbawczej duchowości, i ograniczenie się w tym zakresie do propagowania komunistycznych pomysłów o roznącym ubóstwie. Drugie - do irracjonalizmu całkowicie obcego duchowi systemowi z gruntu przenikniętego racjonalizmem. Trzecie - do propagowania w wątpliwym moralnie środowisku walki politycznej - strajku głodowego i biernego oporu - w istocie sprzecznych z propagowanych przez niego idei rycerskości. Te cienie myśli Elzenberga nie są jednak w stanie przysłonić jej blasku teoretyczno-ideowego.