

Henryk Elzenberg - etyk heroiczny

Autor tekstu: **Piotr Klamann**

WPROWADZENIE

Henryk Elzenberg (1887-1967), którego filozoficzny dorobek również dziś stanowi przedmiot badań o niesłabnącym natężeniu, jest bez wątpienia jednym z najwybitniejszych polskich etyków. Jego zainteresowania oscylowały zasadniczo wokół zagadnień etycznych, ale także estetycznych. Elzenberg nie zajmował się jednak tradycyjnymi problemami dziedziny wspomnianej jako pierwszej. Jego rozważania posiadają charakterystyczny, wyłączny posmak i koloryt. Nie dociekał on bowiem tyleż kwestii stawianych przez klasyczne kierunki, ile w oparciu o własną wiedzę i własną dociekliwą twórczość starał się rozwiązać to, co sam przeżył, to, co go dotykało, czasami bolało. Etyka Elzenberga ma zatem w sobie duży ładunek emocjonalny i osobisty, ściśle wiąże się z jego przeżyciami. Nawet odpowiedzi, filozoficzne propozycje, które przedstawiał ten wybitny polski aksjolog zawsze umieszczone są na ciekawym tle biograficznym.

Nazwisko filozofa, którego niniejsza praca dotyczy, opatrzyłem podtytułem „etyk heroiczny”. Myślę, że pisanie z tezą zawiera swoje braki, ponieważ już z góry nastawia na jeden rodzaj wiadomości, które by tę tezę potwierdzały bądź jej zaprzeczały. Jednak walory takiego podejścia — w moim przekonaniu — przeważają nad niedostatkami. Elzenberg jest myślicielem oryginalnym i, pomimo niezbyt bogatej bibliografii opublikowanych prac etycznych, poruszającym różnorodne tematy. Solidne ich omówienie z pewnością daleko przekroczyłoby wyznaczone wymiary pracy. Dlatego postanowiłem podejść do pism Elzenberga według jednego klucza, który z jednej strony szanowałby specyfikę jego dorobku, z drugiej — porządkował ten dorobek. Stąd też w rozwinięciu wyróżniłem kilka istotnych cech owocu etycznych dociekań autora *Etyki wyrzeczenia*, ale w tle podstawowej właściwości, jaką jest heroizm. Heroizm ów prześwituje chyba najmocniej ze wszystkich tekstów z dziedziny moralności omawianego filozofa.

GŁÓWNE PUNKTY ELZENBERGOWSKIEJ ETYKI

WYRZECZENIE

Wyrzeczenie stanowi jeden ze wsporników omawianego systemu etycznego. Elzenberg fascynował się Gandhim, ideałami, jakie postać ta głosiła i swoim życiem reprezentowała. Przyjdzie o tym jeszcze powiedzieć - dla nas jednak ważny jest sam rys. Wyrzeczenie to nakaz spotykany w wielu etykach. Może być ono zewnętrzne i wewnętrzne. W pierwszym znaczeniu używany go wtedy, gdy chcemy się wyzbyć dobrowolnie posiadanej rzeczy lub zrezygnować z pożądania jej, z dążenia do niej [1]. Wyrzeczenie może być także wewnętrzne, jeśli chcę wyzbyć się samego pożądania rzeczy, jeśli chcę niejako „wyrzec się czegoś w sercu swym” [2].

Jednak wyrzeczenie może okazać się niewystarczające. Zewnętrzne dlatego, ponieważ wyzbycie się przedmiotu bez zniweczenia pożądania powoduje cierpienie oraz dlatego, że niewykorzenione skutecznie pożądanie może się boleśnie odrodzić. Natomiast słabością wyrzeczenia wewnętrznego (czyli - odwrotnie niż przy zewnętrznym — wyzbycia się pożądania bez zniweczenia przedmiotu) jest niebezpieczeństwo odrodzenia pożądania, jeśli obcowanie z rzeczą nie zostaje przerwane lub ze względu na rodzące się wątpliwości u podejmującego wyrzeczenie, czy aby na pewno pożądanie zostało skutecznie zniweczone [3].

Jakie racje podawać można za wyrzeczeniem? Argumentacja znów może być negatywna bądź pozytywna. Wartość wyrzeczenia wyznaczałaby w pierwszym przypadku zły charakter przedmiotu, posiadania lub pożądania. Gdy zaś rozpatrujemy wartość wyrzeczenia od strony dodatniej to można tego dokonać tylko przez podkreślanie jego pozytywności, tj. dobra, jakie daje [4].

Wrażliwości Elzenberga (z racji tradycji, do której odczuwa szczególny afekt) wydaje się

być najbliższym wyrzeczenie z powodu cierpienia, jakie rodzi wszelkie pożądanie w ogóle. Takie jest stanowisko buddyzmu, taki jest pogląd Schopenhauera (który *nota bene* czerpał pełnymi garściami ze wschodnich źródeł). Można twierdzić, że przedmiot nie jest zły, można powoływać się (już bliżej) na nieosiągalność celu, niemożliwość pełnego zaspokojenia, ale rozbudzone pragnienia na pewno wywołują niepokój. Pragnienia, zwłaszcza te niespełnione, wnoszą w życie człowieka sporą dawkę zamieszania. Nawet kiedy przedmiot został osiągnięty to niejednokrotnie rozczarowuje, bo „z daleka” jawił się jako bardziej atrakcyjny.

Wszelako warto też podawać pozytywne aspekty wyrzeczenia. Możemy bowiem rezygnować, nawet z czegoś, co jest dobre dla jeszcze większego dobra. Tak zobrazowane wyrzeczenie z pewnością wzrasta w cenie [5].

Z innego artykułu [6] z 1919 roku przebija wyraźnie fascynacja Elzenberga zdolnością wyrzeczenia, która objawiła się szczególnie u anachoretów w rodzaju św. Antoniego lub Hieronima. Ludzie ci potrafili radykalnie podejść do omawianego problemu i zerwać ze wszystkim, co w ich przekonaniu mogłoby krępować ich wolność. Wszakże dla tak ostrej ascezy decydującym było nie wyrzeczenie zewnętrzne (przypomnijmy — odrzucenie przedmiotu bez zniszczenia pożądania), lecz wewnętrzne. Chodziło o zdobycie całkowitej swobody działania wobec dowolnej rzeczy, która bez podjętej pracy mogłaby wzbudzać choćby najmniejszy dreszcz niepokoju.

Należy odróżnić etykę wyrzeczenia od etyki opanowania żądz. W pierwszej chodzi (powtórzmy to) o nieposiadanie dóbr ziemskich w ogóle lub niegonienie za nimi; w drugiej — o stłumienie żądz jako takiej postrzeganej jako źródło zła wszelkiego [8]. Wspomniany podział jest zobrazowaniem wcześniej wspomnianego na wyrzeczenie zewnętrzne i wewnętrzne. Elzenberg wyraźnie preferuje etykę bez pożyteczności, a nie samego tylko wyrzeczenia. Pisze, że wyrzeczenie czysto zewnętrzne jest niemożliwe, więcej — bezproduktywne. Dzieje się tak z trzech powodów: *primo* - jeśli wiąże się ślubem, przyrzeczeniem unikania jakiejś rzeczy to niepodobna tego nie połączyć z wyrzeczeniem wewnętrznym. Przykładem może tu być celibat. Zaiste, trudno byłoby mnichowi wytrwać w czystości i wstrzeźliwości seksualnej bez swoistej formy „uśpienia”, uspokojenia (nie stłumienia!) popędu. *Secundo* - zawsze długotrwałe wyrzeczenie zewnętrzne przynosi przynajmniej czasowe wyrzeczenie wewnętrzne, tj. zmniejszenie bądź całkowite ustanie pragnienia. *Tertio* — trwanie w wyrzeczeniu czysto zewnętrznym jest możliwe (przynajmniej do pewnego momentu) [9]. Zachodzi jednak w tym ostatnim obawa o pobudkę. Wyzbycie się jakiejś rzeczy czy zwyczaju nie może być generowane przez motywacje egoistyczne. Czy może zasługiwać na pochwałę moralną człowiek, który czegoś nie używa, z czegoś nie korzysta tylko w celu pokazania sobie, a nade wszystko innym, swojej siły woli, swojej prawości, czystości obyczajów? Jednym słowem — u podstawy stoi tu chęć sławy i wywyższenia. Nikt nie może i nie powinien niczego się wyrzekać inaczej jak dla osiągnięcia większego dobra [10]. Nie zapominajmy bowiem, że wyrzekać się możemy również rzeczy dobrych, a nie tylko tych, które nas zniewalają.

Elzenberg dzieli wyrzeczenia jeszcze według innego klucza: aksjologiczności. Opisywana cały czas wartość może mieć charakter anaksjologiczny, półanaksjologiczny i aksjologiczny. Każdy z tych trzech da się jeszcze wyspecyfikować na interesowny i bezinteresownie czysty (częściowo lub powszechnie) [11]. Spróbujmy przybliżyć szczegóły tej klasyfikacji.

Motywnym wyrzeczenia anaksjologicznego jest żądza innego dobra, bez przymieszki sądu o wartości. Z interesownym wyrzeczeniem anaksjologicznym [12] mamy do czynienia w przypadku, kiedy człowiek pożąda czegokolwiek, co nie jest wyrzeczeniem samym. Dopiero wyrzeczenie bezinteresowne jest pobudzane pragnieniem samego wyrzeczenia, przy czym — jak już wspomnieliśmy — może być ono częściowe (jeśli wyrzekamy się tylko pewnych rzeczy) lub powszechne (wyparcie wszystkiego).

Motywnym wyrzeczenia aksjologicznego jest sąd o wartości. Powyższe podziały również tutaj utrzymują swą moc.

Wreszcie co się tyczy wyrzeczenia mieszanego (*scilicet*: półanaksjologicznego) [13] to i pobudka jest tu mieszana. Składają się na nią żądza i sąd o wartości.

Już z ogólnej obdukcji tekstów Elzenberga wynika, że wyżej stawia on wyrzeczenie anaksjologiczne od aksjologicznego. Myśliciel ten chce przekroczyć samo wydawanie sądów o wartościach i postępowaniu według wynikającej z nich hierarchii, aby dojść do absolutnie czystego i bezinteresownego postępowania moralnego. Najczęściej naszym życiem kierują wyrzeczenia typu aksjologicznego i półanaksjologicznego. Na przykład uczestnictwo w wojnie bierze się z pożądania sławy i miłości do ojczyzny. Oba są interesowne. Jednak wyrzeczenie się pożądania kobiety oznacza wzniesienie się na wyższy poziom, choć nie jest to ciągle ideał. Z

jednej strony rezygnuję z kobiety, bo chcę jej dobra (np. jest zbyt młoda), z drugiej — całkowicie odrzucam pożądanie kobiet i wtedy jestem już bezinteresowny, dążę do pokoju serca.

Egzemplifikacje przedstawionego podziału można by mnożyć. Ich ogromna ilość pokazuje stopień komplikacji i zależności, jakie zachodzą pomiędzy poszczególnymi rodzajami wyrzeczenia. Naszego filozofa interesuje jednak wyłącznie wyrzeczenie anaksjologiczne jako wyrzeczenie właściwe, słuszne, jedyne i konieczne (*unum et necessarium*); wyzbycie się wszelkich żądz jest wyrzeczeniem *per excellentiam*. Chodzi o czystość takiego działania, by opanować się bez reszty i wyrzec się dosłownie wszystkiego [14].

Stosując cały czas opisywaną klasyfikację autor *Kłopotów z istnieniem* podzielił zarazem etykę wyrzeczenia. Może ona być przedmiotowo-aksjologiczna. Mieszczą się tu dwie grupy: pesymistyczno-negatywna (czystego wyrzeczenia, bo nic w zamian nie otrzymuje) i aksjologiczno-pozytywna (interesownego wyrzeczenia, dają tylko częściowe wyzwolenie). Dalej etyka wyrzeczenia posiada gatunek podmiotowo-aksjologiczny (potępienie wszelkiej żądy, ale w imię panowania rozumu, jednolitości życia). Trzeci rodzaj to psychiczno-eudemoniczny. Dostrzegamy tu dwie cechy: pierwsza traktuje żądzę jako cierpienie (trudno tu zatem mówić o bezinteresowności), druga — *ouk eph hebin* — najczęściej używane przez Elzenberga greckie słowo, a oznacza wyrzeczenie się wszystkiego, także dla uniknięcia jakiegokolwiek bólu. Przy punkcie czwartym stoi wymiar estetyczny, lecz tu chodzi o wyrzeczenie powszechne dla zdobycia pięknej duszy (znów brak tu altruizmu). Ostatni piąty rodzaj to etyka wyrzeczenia ascetyczno-formalna. Jednak i one nie spełniają surowych elzenbergowskich wymogów.

STOICYZM

Wyrzeczenie, które omówiliśmy poprzedzając na rzeczach najważniejszych, było chyba główną dominantą etycznego myślenia Elzenberga. Obecnie przejdziemy do innego aspektu, tj. stoicyzmu. Inną bowiem cechą charakterystyczną, która w omawianym filozofie uderza to silna obecność tego starożytnego kierunku. Etyka elzenbergowska ma jednoznacznie stoicki charakter. Jest to logiczne następstwo poprzedniego podkreślania roli wyrzeczenia w życiu moralnym. Siłą rzeczy interesujący nas myśliciel czerpie z prądów o podobnej jemu wrażliwości. Wiadomo, że sam filozof uznawał za swojego mistrza Epikteta — twórcę stoicyzmu oraz inspirował się Markiem Aureliuszem, wybitnym jego przedstawicielem [15]

Stoicyzmem Elzenberg się fascynował i włączył go do swojego systemu (nazwy system używamy tutaj oczywiście w znaczeniu szerszym, niezbyt rygorystycznym) [16]. W artykule *Personalia stoickie i "acetyczno-moralizatorskie"* wspomina on o drodze intelektualno-psychicznej, jaką przebył. Ów sentyment do stoicyzmu wywoływany był głównie przez C.044. Kimże była owa tajemnicza postać, opatrzona tak nietypowym kryptonimem? Według badaczy chodzi tu o ciotkę Annę Elzenberg (siostrę ojca), pod której opiekę mały Henryk, mając 9 lat, został wysłany przez ojca do Szwajcarii. Ciotka aż do swojej śmierci prowadziła Henrykowi dom. Prawdopodobnie — tak wynikałoby z wyznań filozofa — był cały czas pod jej męczącym protektoratem [17]. Kiedy Elzenberg próbował wydobyć się z niewoli nadopiekuńczej siostry ojca poczuł również wstręt do stoicyzmu. Wtedy zwrócił się do filozofii życia Friedricha Nietzchego, ale był to okres przejściowy. Wspomniane już wcześniej *ouk eph hestin* przyciągało omawianą przez nas postać siłą swej atrakcji. Była to recepta i na ciotkę, i na chorobliwy lęk przed śmiercią, który wówczas mu towarzyszył [18]. Zarazem Elzenberg wyrzucał sobie, że tylu jego młodych kolegów potrafiło zerwać prostym odruchem nużącą opiekę, ale on zapatrzony w stoicki ideał wykazywał „słabość, miękkość i tchórzostwo” [19]. Nie był on chyba jednak stworzony do ówczesnego życia rozkoszy i zabaw, bo potem rozwinął swą myśl, a wraz z nią swą postawę. To, co jeszcze go przekonywało do *apatheia*, czyli wyzbycia się wszelkich uczuć to — oprócz udowodnionych zdarzeń życiowych, konstytucji charakteru — fascynacja Mahatmą Gandhim, do którego wrócimy w osobnym rozdziale.

Zauważmy już teraz, że przez wszystkie elementy kształtujące i myślenie, i postępowanie Elzenberga prześwituje jeden i ten sam duch - wyrzeczenia, wręcz unicestwienia.

KRYTYKA HEDONIZMU

Jak wiadomo deontologiczną tezę, nakaz hedonizmu można by zamknąć w formule: „Ludzie powinni kierować się w swoim postępowaniu wyłącznie wartościami przynoszącymi przyjemność. Takie wartości trzeba zdobywać, natomiast wartości dających przykrość —

unikać". Elzenberg dodaje, że hedoniści po cichu twierdzą, iż istnieją również wartości niehedoniczne, lecz ich moc zobowiązująca nie przeważa w swej znikomości wartości hedonicznych. U fundamentów zaś obu imperatywów stoi trzeci, głoszący nieistnienie (a jeśli istnienie to tylko iluzoryczne) innych wartości dodatnich ostatecznych niż rozkosz i innych wartości ujemnych niż cierpienie [20]. Parafrazując klasyczną zasadę synderezy można powiedzieć: *delectatio querenda, passio vitanda* — rozkoszy poszukuj, bólu unikaj!

Cóż to jednak przede wszystkim jest przyjemność? Nasz filozof podaje tu następującą definicję: „...to stan świadomości jakiegoś czującego podmiotu, wymykający się spod opisu, ale powszechnie rozpoznawalny i który określamy jako przyjemny” [21]. Odczuwamy go słuchając dobrze wykonanej sonaty Beethovena, otrzymując dobrą wiadomość, itp. Zatem teza hedonistyczna wyróżnia dwa rodzaje wartości: przyjemnościowe (ostateczne, bo pozwalają osiągnąć podmiotowi pożądaną stan) i przyjemnościodajne (instrumentalne, służebne, są środkami do zdobycia wartości wcześniejszych).

Czy da się jednak udowodnić ów swoisty hedonistyczny redukcjonizm polegający na prywatności istnienia wszelkich wartości poza paradygmatem przyjemność-przykrość? Omawiany myśliciel sądzi, że przeciwnik tych tez może wykonać swoje zadanie dwójako: albo wykazać brak wystarczających dowodów (argumenty hedonistów są naciągane, a uogólnieniom brak podstaw), albo podać „instancję przeciwną” (podać przykład sytuacji na pierwszy rzut oka wyglądającej na hedoniczną, ale wymykającą się temu modelowi przy bliższym spojrzeniu). To ostatnie nie jest — wbrew pozorom — takie łatwe. Zawsze bowiem hedonista jest w stanie znaleźć „interpretacyjną furtkę” [22].

Wiadomo o hedonistach, że uzasadniają swoje tezy powołując się głównie na skutki. Trzeba więc znaleźć taką sytuację, w której będzie wyeliminowana możliwość oceniania ze względu na następstwa, gdzie rzecz cała nie będzie posiadać skutków w ogóle, ale ocena będzie wydana, i to ocena niehedoniczna. Przykład musi obalać tezę hedonistów o konieczności takiego wyboru, który przyniesie w ostateczności więcej przyjemności. Stanie się tak, gdy wysunięty przypadek zmusi do wygłoszenia dyrektywy niehedonicznej, ale okaże się ona silniejsza niż hedoniczna.

Elzenberg podaje taki przykład za Moorem. Najpierw nawiązuje jednak do Milla: dlaczego lepiej być cierpiącym Sokratesem niż zadowoloną świnia? Hedonista odpowie, że skutki istnienia świni są niewielkie i szybko się wyczerpią, a owoce egzystencji Sokratesa przedstawiają się wielorako. Ale pamiętajmy, że przez skutki rozumiemy tutaj tylko skutki w obrębie „tego świata”. Nie wdajemy się w dywagacje o nagrodzie wiecznej.

Wyobraźmy sobie zatem — kontynuuje Elzenberg — dwa możliwe światy. Jeden to świat zadowolonych świń (*world of pigs*), drugi — świat istot wrażliwych, inteligentnych, bogatych wewnętrznie, ale niezadowolonych. Robimy ankietę: który świat wybierasz, w którym chcesz spędzić swoje życie? Miażdżąca większość wybierze świat świń, ale garstka wybierze ten pozornie gorszy. Wybór tej niewielkiej grupki oparty będzie na wartościach niehedonicznych [23]. Zdaniem filozofa, któremu tę pracę poświęcamy, zwolennik posługiwania się przyjemnością jako kryterium postępowania moralnego musi czuć się pobity.

Ponadto postawmy jeszcze jeden zarzut: jak wytłumaczyć millowską zasadę specyfikacji wartości niższej i wyższej? Wartości te należałoby badać na podstawie wyobrażeń (która przyniesie więcej przyjemności), a przecież nie tylko od scholastyków wiemy, że wyobrażenia nie są realnym zdarzeniem. Jest to po prostu czysty wybieg [24].

PROBLEM RELIGIA — ETYKA

Temat ten jest pochodną kwestii zależności lub niezależności etyki od obrazu świata. Elzenberg rozróżnia w traktowanym problemie (zależności etyki od religii) trzy kwestie: na jakie różne sposoby można ową zależność rozumieć, czy ona jest w ogóle możliwa i czy zdarza się, że faktycznie zachodzi, czy jest ona niezbędną z jakichś przyczyn? Spróbujmy, idąc za ciosem, ułożyć ten podrozdział w formie przypominającej scholastyczną. Jednakże dla oszczędności wyводу pominiemy argumenty innych stron i ograniczymy się do wnioskowań samego Elzenberga.

A Czy sankcje religijne pozytywnie wpływają na postępowanie zgodne z wymaganiami etyki? Wydaje się, że nie, bo:

- a. Ci, którzy obstają przy potrzebie sankcji to minimaliści (oczekują mało od człowieka — że będzie postępował zgodnie z normą). Ci, którzy sprzeciwiają się sankcjom to maksymaliści, to na ogół elita.

- b. Powstaje problem skuteczności tychże sankcji religijnych. Czy pomaga ona stworzyć społeczeństwo nauczone pewnych nawyków?
- c. Spór nie dotyczy istoty, ponieważ chodzi w nim o sprawy pragmatyczne: czy religia pomoże przestrzeganiu etyki, czy nie?
- d. Religia byłaby zredukowana do siły motywacyjnej. Można to zrobić równie dobrze poprzez prawo pozytywne i jego stanowczą egzekucję.
- e. Sankcjami nic się nie uzasadnia, można nimi tylko wzmocnić „siłę” argumentacji.
- f. Wreszcie — i to jest najważniejsze — odwoływanie się etyki do religii nie szanuje przekonań człowieka. Będzie on postępował moralnie nie dlatego, że jest przekonany, ale dlatego, że pragnie nagrody, bądź boi się kary. To ostatnie może okazać się decydujące, biorąc pod uwagę strukturę ludzkiej natury.

Ą Czy etyka jest zależna od Autorytetu boskiego? Wydaje się, że jest to możliwe, bo:

- a. Bóg jako Istota wszechwiedząca wie lepiej, co jest złe, a co dobre
- b. Można też przyjąć, iż Bóg aktem swej woli ustanawia, co jest dobre, a co złe jako wszechmocny (tak jest u Dunsza Szkota). Bóg przecież jest prawodawcą.
- c. Poza tym, patrząc psychologicznie, jeżeli kogoś uznajemy za swojego mistrza, to staramy się stosować do jego wskazówek, by się doń upodobnić. A czyż Bóg nie jest mistrzem każdego człowieka?
- d. Pochodzenie jakiejś normy od Boga wzmocnia siłę naszego przekonania *ex auctoritate*, bo chętnie słuchamy ludzi, o których mądrości jesteśmy przekonani.

Ą Czy uzależnienie etyki od religii, tudzież autorytetu boskiego, jest konieczne? Wydaje się, że nie, bo:

- a. Zwolennicy religii teistycznych mówią o wielkiej skuteczności uzasadnienia norm etycznych boskim postanowieniem. W rzeczywistości są zafascynowani siłą sankcji. Ponadto etyka głęboko przemyślana i przeżyta może nabrać wymiaru, charakteru religijnego. Co więcej — wyznawca religii pozytywnej (normy podparte Bogiem) podaje tu rękę sceptykom, nihilistom i subiektywistom. To przecież Sartre cytuje Dostojewskiego, który mówi, że jeśli Boga nie ma — wszystko wolno.
- b. Rozkazodawca (czyli Bóg) musi mieć cechy wywyższające go ponad ludzi, by ludzie przestrzegali rozkazów. Inaczej — nie posłuchają, nawet jeśli przedstawi się im siłą racji. Mało tego — Bóg pełni tu rolę rozjemcy.
- c. Czy istnieje jakiś rzeczywisty wybór, jeśli pewne czyny są nakazane przez Boga, a pewne nie? Wybór tego, co zakazane może być potraktowany jako przeciwstawienie się Bogu, jako bunt!
- d. W końcu — i tu leży *principium* - odwołanie się do Boga nie daje ostatecznego uzasadnienia. Po pierwsze - jeśli Bóg wie, co jest dobre, to wynika stąd, że rzecz jest dobra niezależnie, a Bóg tylko to rozpoznaje. Oceny i normy zatem są same w sobie absolutne i nie potrzebują odwołania się do Boga. Po drugie — jeśliby Bóg czynił coś dobrym aktem swej woli to stwarza co najwyżej pewien motyw, a nie obowiązek. Możemy coś wtedy uczynić z miłości i czci do Boga, a nie z powinności. Żaden nakaz, nawet boski, nie stwarza obowiązku.
- e. Powołanie się na Boga nie daje etyce charakteru absolutnego. Znów wierzący idzie ramię w ramię z relatywistą, bo nie uznaje istnienia etyki obiektywnej, przestrzeganej dla niej samej, a nie ze względu na autorytet, a może i interes.
- f. Dodajmy jeszcze (już bez formy osobnego *status questionis*), że etyka zależy od obrazu świata, który preferuje dana religia [25].

AHIMSA, PACYFIZM I GANDHI

myślowym, albo jakimś lekceważeniem. Postać Gandhiego, którą Elzenberg podziwiał, ściśle wiąże się z wartościami ahimsy i pacyfizmu, tak że trudno byłoby omawiać go osobno. Przystąpmy do szczegółów.

Sam autor *Kłopotów z istnieniem* nazywał Gandhiego *lux in tenebris*. Wgłębianie się w jego myśl uważał za jedną z najsensowniejszych czynności człowieka. Czczył indyjskiego przywódcę religijnego, ale nie znosił szczerze pacyfizmu, który temuż przywódcy powszechnie się przypisuje [26]. Co ciekawe, Elzenberg krytykował pacyfizm nie za jego niechęć do wojny, ale za brak wystarczającego radykalizmu w walce z nią. Pacyfizm — jego zdaniem - wyrzeka się wojny, ale nie rezygnuje z przemocy, nie dość stanowczo z nią zrywa. „Prawdziwym” pacyfizmem jest ahimsa. Przytoczmy tutaj słowa Elzenberga *in extenso*: „Ahimsa - ahimsa doskonała — jest wyparciem się tego wszystkiego [*scilicet* gwałtu — P.K.], rzucaniem za siebie nie tylko miecza, ale bata i pałki tak samo; jest wstrzymaniem się od zabijania, ale także od upokarzania; równomiernym poszanowaniem życia, potrzeb, godności i uczuć” [27].

Między Gandhim a pacyfizmem widzi nasz myśliciel cztery różnice: pierwsza (już wspomniana) to owa za mała radykalność pacyfizmu w walce nie dość z wojną, ale i z wszelką przemocą. Ahimsa jest całościową doktryną etyczną wykraczającą daleko poza hasło „precz z wojną!” na rzecz „precz z wszelkim gwałtem!”. Druga różnica to niekonsekwencja pacyfizmu. Pacyfista wojnę potępia, Gandhi — i dla siebie i dla swoich uczniów odrzuca. Nie zachodzi według hinduskiego mistrza sytuacja, w której trzeba wybrać wojnę jako mniejsze zło. Trzecia dystynkcja to zwykłe tchórzostwo, które Elzenberg imputuje przeciętnym zwolennikom pacyfizmu. Bombardowany warszawianin lub atakowany paryżanin jest po prostu przerażony okropieństwami wojny. Czwartą i najważniejszą różnicą: pacyfizm chce oszczędzić cierpień ludziom. W ten sposób staje jednak na stanowisku hedonistycznym, o którym pisaliśmy wyżej. Nie wystarczy unikać cierpień, by osiągnąć dobro. Ahimsa zna dobra, które można kupić tylko przez cierpienie i zaleca swoim zwolennikom te dobra zdobywać, a nie od nich uciekać. Stąd Gandhi sprzeciwia się wojnie, zadawaniu cierpień zarówno ludziom, jak i zwierzętom, by nie poprzestawać na wąsko pojętym egoizmie gatunkowym [28]. Takie też były metody przywódcy Indii w walce z Anglikami o niepodległość, totalne unikanie przemocy, całkowicie pokojowe metody biernego oporu do tego stopnia, że początkowo czczony Gandhi tracił zwolenników [29]. Zdaniem Elzenberga indyjski apostoł nie tylko że zrealizował doskonale zalecenia swojej religii, ale połączył ją w niebywały sposób z ewangelicznym *Kazaniem na Górze*. Pokazał swoim życiem, iż polityka może być dla świętych [30]. Był „etycznym geniuszem” [31].

ZBAWIENIE

Zbawienie pojmuje Elzenberg bez odcieni wprost religijnych czy religijno-metafizycznych. Naszego myśliciela nie tyle interesuje zbawienie etyczne, tak jak wystąpiło ono u Greków (*soteria, salus*), w sensie przekroczenia ontologicznego statusu człowieka, przekroczenia uwarunkowań, osiągnięcia ideału. Oprócz tak pojmowanego zbawienia istnieje wyzwolenie, to, od czego człowiek pragnie się zbawić - od zła moralnego, grzechu, błędów, albo od cierpienia, bólu, nieszczęścia. Elzenberg zajmuje się tylko zbawieniem w sensie pierwszym: od zła moralnego. Będzie to swoista postawa soteryczna [32], w przeciwieństwie do meliorystycznej [33]. Człowiek etyczny, *homo ethicus* będzie dążył do stania się lepszym. Urzeczywistnić dobro, wyzbyć się zła — to jego maksyma. Jednak jeden aspekt na ogół zyskuje przewagę. U meliorysty jednak widać koncentrację na pozytywności. Nie odczuwa on dostatecznej grozy na widok zła. Postawa soteryczna jest rzadsza, zawiera więcej negatywności. Soteryk chce przede wszystkim uwolnić się od zła. To jest dla tego ostatniego „szczytem świętości”, ideałem etycznym. Soteryk chce jakby wyzwolić raz na zawsze od podlegania złu, postawić mu ostateczną tamę w sobie [34]. Akcent pada na tępienie, wykorzenianie zła. Trudno powiedzieć, która postawa jest bliższa Elzenbergowi (mam pewne wrażenie, że soteryka, ale to tylko wrażenie). Pisze on, że obie są uzasadnione i trudno wyznaczyć jednej z nich prymat. Poza tym — i to jest interesujące — zbawienia bez przyszłych chcień nie możemy przewidzieć. Nie możemy powiedzieć, czy ten nasz stan jest już zbawieniem. Do zdania „jestem zbawiony” nigdy i nigdzie żaden człowiek nie będzie uprawniony [35].

ZAKOŃCZENIE

Lesław Hostyński, polski badacz myśli Elzenberga, za najważniejszy przymiot etyki wileńskiego filozofa uznał perfekcjonizm [36]. Faktycznie nasz myśliciel stawia człowiekowi

ogromne wymagania. Oczekuje od niego nie tylko postępowania w zgodzie z normami etycznymi, przestrzegania zasad moralnych, ale również żąda całkowitego wyzbycia się interesowności, postuluje absolutne oczyszczenie intencji czynienia dobra (a właściwie unikania zła). Tak ustawiona poprzeczka jest możliwa do przeskoczenia z pewnością tylko dla niewielu.

Wydaje się jednak, że Elzenbergowi chodzi o coś jeszcze innego. Perfekcjonizm stanowi tutaj niewątpliwie charakterystyczną cechę, ale u podłoża wszystkiego leży heroizm. Dlatego etykę autora *Kłopotów z istnieniem* można określić mianem „heroicznej”. Heroiczna, bo po pierwsze wiele żąda od człowieka, i heroiczna, ponieważ zabiera wszelkie podparcia (w postaci wiary, religii, Boga). Wreszcie — wymaga absolutnego odcięcia się od wszelkiej interesowności w zdobywaniu cnót, *ahimsy* - odrzucenia jakiegokolwiek formy przemocy i konsekwentnego dążenia do wyzwolenia rozumianego jako wyrzeczenia się wszystkich pragnień i zbędnych uczuć.

Fascynacja Gandhim uderza z całą oczywistością u Elzenberga. Pytanie tylko, czy nie żąda on od Europejczyka zbyt wiele, w dodatku na podstawie obcej tradycji. Na tak radykalne postawienie sprawy miała niewątpliwie wpływ biografia filozofa i jego usposobienie. Mimo to jego wnioski nie są z pewnością bezzasadne, stawiane na wyrost. Nie można wszystkiego sprowadzić do czysto psychologiczno-immanentystycznej interpretacji. Główne punkty etyki omawianego filozofa zasługują na poważne potraktowanie właśnie z powodu owego heroizmu. Elzenberg nie pisze w celu przypodobania się komukolwiek. Chce postawić z całą mocą określone problemy i próbuje dać na nie odpowiedź. Myślę, że był on mocno przejęty interesownością, jaką w dążeniu do osiągnięcia etycznego ideału, okazywali mieszkańcy naszego kontynentu, zarówno ci wierzący, jak niewierzący. Elzenberg chciał oczyścić sytuację i uporządkować będące w stanie nieładu kryteria.

Czy to zadanie mu się udało? Udać się do końca nie mogło, ale przynajmniej „obudził śpiących”. Myśl jego ciągle jeszcze chyba jest mało znana, ale — miejmy nadzieję — wraz z wydawaniem jego prac się to zmieni. Nie sądzę jednak, aby żądanie od człowieka całkowitego wyzbycia się egoizmu było i realne, i uzasadnione. Nawet pominiawszy realność pozostaje kwestia, czy można pragnąć, aby człowiek nie afirmował siebie samego. Pomijam tutaj egoizm w sensie koncentracji na sobie samym i instrumentalnym traktowaniu otaczającego świata, w tym ludzi. Chodzi mi o egoizm rozumiany jako autoafirmację swego istnienia, faktu bycia w świecie jako rozumne indywiduum. Czy taka postawa też jest egoizmem. Wydaje się, że dla Elzenberga tak, ale czy takie podejście można uznać za uzasadnione? W moim przekonaniu nie. Jest absurdem i utopią żądać od człowieka, aby wyzwolił się (oczywiście heroicznym wysiłkiem) od akceptacji samego siebie i wzniosł się na poziom totalnej negacji własnej jednostkowości właśnie poprzez skrajnie rozumiane wyrzeczenie itp.

Ktoś powiedział, że istnieje bardzo ciekawa różnica między utopistami a realistami. Utopiści uważają świat za zły i chcą go radykalnie zmienić albo nadzieje człowieka kierują w stronę niedostępnej sprawdzeniu empirycznemu rzeczywistości. Realści też dostrzegają ujemne strony, ale zarazem zdumienie budzi u nich, jak w tak złym świecie jest możliwe tyle dobra (altruizm, twórczość intelektualna itd.). Dlatego postulują, aby nie oczekując rezultatów idealnych poszerzać ten wąski obszar dobra i ograniczać (choć odrobinę) zło, a wtedy wszystkim nam będzie się żyło nieco lepiej. Poprawa nie będzie zadziwiająca, ale odczuwalna.

Wydaje się, że Elzenberg wyznaczając niedostępne szczyty duchowi ludzkiemu do zdobycia, zapomniał o tej sprawie. Nie wiem, jak wyglądałaby Polska dzisiaj, gdyby stawiała bierny opór wobec hitlerowców. Wątpię, czy wojenni zbrodniarze uszanowałyby wartość *ahimsy*. Jednak piszący te słowa również zdaje sobie sprawę z własnych intelektualnych ograniczeń i możliwości błędzenia. Cokolwiek krytycznego nie powiedzieć o systemie Elzenberga trzeba zachować świadomość, że ocenia się postać wybitną.

Przypisy:

[1] Henryk Elzenberg, *Pisma etyczne*, opr. i wstępem opatrzył Lesław Hostyński, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2001, s. 5 (dalej HE, ponieważ pisma etyczne Elzenberga są wydane w jednym wspólnym dziele, ograniczę się do podawania w dalszym toku wywodów wyłącznie stron wydania, z którego korzystam)

[2] HE, s. 6

[3] HE, s. 8-9

- [4] HE, s. 11
[5] HE, s. 21
[6] *Etyka wyrzeczenia*, s. 157-182
[8] HE, s. 157
[9] HE, s. 160
[10] HE, s. 162
[11] HE, s. 165
[12] Z rozmysłem powtarzam każdy rodzaj wyrzeczenia, by nie pogubić się w skomplikowanych elzenbergowskich dystynkcjach.
[13] Tak przynajmniej je pojmuję, ponieważ nazwa pólaksjologiczne pojawia się tylko na s. 165. Dalej filozof używa słowa mieszane, nie podając w nawiasie nazwy wcześniejszej.
[14] HE, s. 167
[15] Lesław Hostyński, *Etyka perfekcjonistyczna Henryka Elzenberga*, [w:] Henryk Elzenberg, *Pisma etyczne*, s. XI. Jest to wprowadzenie wybitnego badacza życia i twórczości Elzenberga do lektury jego pism.
[16] HE, s. 115
[17] Hostyński, op. cit., s. XI
[18] HE, s. 116
[19] HE, s.117
[20] HE, s. 30
[21] HE, s. 30
[22] HE, s. 31-32
[23] HE, s. 33-34
[24] HE, s. 36-37
[25] Cały wywód przytoczony za art. *Spór o zależność etyki od religii*. HE, s. 101-111
[26] HE, s. 71
[27] HE, s. 72
[28] HE, s. 75
[29] HE, s. 87 i 90
[30] HE, s. 85
[31] HE, s. 80
[32] HE, s. 48
[33] HE, s. 50
[34] HE, s. 56
[35] HE, s. 60
[36] Zob. Lesław Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999

Piotr Klamann

Ur. 1981. Studiuję filozofię i chce pracować twórczo w tym kierunku. Jest członkiem PO, mieszk w Chrzanowie.

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 12-01-2006 Ostatnia zmiana: 02-03-2006)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4545) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4545>)

Contents Copyright © 2000-2008 by Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach

komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę podkatalogów, skrypty JavaScript oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl