



JOANNA ZEGZUŁA-NOWAK

Henryk Elzenberg a szkoła lwowsko-warszawska

Złożoność wzajemnych relacji

*Henryk Elzenberg and the Lvov-Warsaw School
The Complexity of Mutual Relations*

ABSTRACT: Until recently, historians of Polish philosophy tended to look at the relations between Henryk Elzenberg and the Lvov-Warsaw School mainly in the context of their mutual antagonisms. Therefore the differences between were emphasized: the distinctness of their scientific and the investigative attitudes and the adopted methodological foundations. Many facts supported such a thesis (i.e. the intellectual and scientific biographies, adopted views).

The biographical facts and the philosophers' works and their correspondence, demonstrate many convergence points, analogies, connections and similarities in their views, as well as in their scientific and academic activities. There are many factors speaking for their influence on the philosophers' scientific attitudes and on creation and development of their conceptions. The article therefore presents not only the origin and the nature of the mutual antagonisms, but also their ideological similarities, biographical and personal connections between Elzenberg and the representatives of Twardowski's School. Such an approach, according to its author, is a substantial basis for further analysis of Elzenberg's complex relations with the Lvov-Warsaw School.

KEYWORDS: Elzenberg • Lvov-Warsaw School • Twardowski • Czeżowski • Kotarbiński

Zdaniem wielu historyków filozofii przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej, tak jak i programowo odzégnujący się od nich Henryk Elzenberg, to najbardziej znaczące postaci filozofii polskiej XX wieku. Ich odmienne zainteresowania naukowo-badawcze, postawy naukowe i sposób uprawiania filozofii oraz zrodzone na tej podstawie polemiki filozoficzne w istotnej mierze ukształtowały oblicze rodzimej filozofii minionego wieku. Pokłosie ich wzajemnych debat i sporów znalazło także odzwierciedlenie we współczesnych dysputach i polemikach filozoficznych, podejmowanych odpowiednio przez ich zwolenników i przeciwników. Zapoczątkowane przez nich dyskusje i problemy filozoficzne stały się zatem także przedmiotem współczesnych rozważań w filozofii polskiej.

Jeszcze do niedawna wśród historyków filozofii istniała tendencja do ukazywania oraz podkreślania przede wszystkim wzajemnych różnic programowych oraz wszelkich powstałych na tej podstawie antagonizmów pomiędzy „twardowszczykami” a toruńskim filozofem. Uznawano, że to głównie te czynniki, ukształtowały ich wzajemne relacje¹.

Trzeba przyznać, że wiele przemawiało na rzecz takiej tezy. Przede wszystkim sama biografia intelektualno-naukowa oraz zainteresowania i obszary badawcze wskazują, że Henryka Elzenberga i reprezentantów kręgu lwowsko-warszawskiego więcej dzieliło niż łączyło. Fakt ten podkreślają m.in. Jan Woleński, Lesław Hostyński, oraz Włodzimierz Tyburski². Niemniej jednak istnieje także szereg przesłanek mających oparcie w faktach biograficznych oraz dziełach i korespondencji prezentowanych filozofów, na podstawie których można wykazać także istnienie wielu punktów zbieżnych, analogii, nawiązań i podobieństw w ich poglądach oraz działalności naukowo – akademickiej. Miały one także duży wpływ na przyjęte przez nich postawy w środowisku akademickim oraz powstawanie i rozwój formułowanych koncepcji.

U podstaw podjętych rozważań leży zatem próba wskazania elementów łączących tych filozoficznych oponentów i tym samym ukazanie ich wzajemnej relacji w szerszej i pełniejszej perspektywie aniżeli tej, odwołującej się jedynie do wzajemnych antagonizmów pomiędzy nimi.

Henryk Elzenberg a szkoła lwowsko-warszawska: źródła wzajemnych antagonizmów

Na początek jednak warto wskazać elementy stanowiące dziś podstawę do antagonistycznej interpretacji relacji wzajemnych autora *Kłopotu z istnieniem* i uczniów Kazimierza Twardowskiego. To, co różniło Elzenberga i szkołę lwowsko-warszawską dotyczyło nie tylko postawy naukowej i poglądów filozoficznych, ale także zapatrywań metodologicznych i sposobów uprawiania filozofii – narzędzi, którymi powinna się posługiwać oraz stosowanych środków wyrazu.

Elzenberg w odróżnieniu od „twardowszczyków” nie należał do żadnej szkoły filozoficznej, nie był też inicjatorem żadnej z nich. Ponadto,

¹ Por. S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Warszawa 1983, s. 538; S. Borzym, *Elzenberg wobec Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, [w:] idem, *Przeszłość dla przyszłości*, Warszawa 2003, s. 265–269.

² Por. J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Warszawa 1997, s. 199–200; L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999, s. 278–279; W. Tyburski, *Elzenberg*, Warszawa 2006, s. 19.

inaczej niż założyciel szkoły lwowsko-warszawskiej, nie przykładął wagi do krzewienia własnych poglądów i zyskiwania zwolenników. Był samotnikiem, indywidualistą, dystansującym się od otoczenia, dlatego też borykał się z poczuciem marginalizacji i niezrozumienia w środowisku akademickim. Inne przyświecały mu także założenia metodologiczne. Występował przeciwko odrzucaniu w filozofii tego, co niejasne, nieściśle, niedopowiedziane, a co stanowiło podstawę metodologicznych założeń szkoły. Lesław Hostyński pisze o tym następująco:

Elementem niejako programowo różnicującym postawę Elzenberga i niektórych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, a szczególnie Łukasiewicza, było różne rozumienie sposobów i metod wyrażania treści filozoficznych. Logistycy z kręgu szkoły nawoływali do ograniczenia się w filozofii tylko do tego, co można twierdzić bezspornie i jasno³.

Elzenberg przekonywał, że filozofia nie tylko nie powinna negować tego, co wykracza poza precyzyjne i ściśle naukowe metody weryfikacji, ale wręcz powinna podejmować takie właśnie „oporne” problemy. To właśnie one są najczęściej najważniejsze. Pisał o tym także w swoim dzienniku:

Dążenie do możliwie największej [...] jasności, niedwuznaczności, precyzji wysłowienia się jest rzeczą dobrą, w myśleniu teoretycznym i w sytuacjach uchodzących za »normalne« wprost nakazaną. Jednym [...] z najgorszych fałszów, jakie można głosić, a które wciąż się głosi, to że jeśli się coś nie da powiedzieć jasno, niedwuznacznie, z precyzją, nie należy tego mówić w ogóle. Twórcze pomysły stale przychodzą w postaci, która te zalety wyklucza; maksymalna precyzja zawsze i wszędzie, to jest urojenie maniaków⁴.

Dlatego też uznał, że w dążeniu do prawdy i wiedzy sam strach przed popełnieniem błędu jest zjawiskiem o wiele bardziej katastrofalnym w skutkach aniżeli jego popełnienie. Może on bowiem hamować rozwój filozofii, nauki, tłamsić ludzką kreatywność i naturalną ciekawość świata. Wyrażał także głęboki sceptycyzm wobec proponowanej przez Łukasiewicza metody filozoficznej, odwołującej się do metody logiki matematycznej (dedukcyjnej oraz aksjomatycznej)⁵. Obcy był mu także wszelki formalizm (szczególnie logiczny). Argumentował następująco:

³ L. Hostyński, *Układacz...*, op.cit., s. 279.

⁴ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1963, s. 454.

⁵ Por. L. Hostyński, *Układacz...*, op.cit., s. 279.

Dawniej miałem tę ambicję, żeby myśl swoją zamknąć w jakieś ostateczne formuły, ująć ją w szereg prawd, których mógłbym się trzymać. Za braki dyskwalifikujące [...] uważałem niezgodność dwóch wypowiedzi [...]. Dziś wiem, że każda wypowiedź unacznia tylko pewien aspekt mej myśli [...], która tylko poprzez sprzeczności [...] w ciągłych przybliżeniach, przemianach [...] zdoła ujawnić treść swą istotną, nie dającą się zamknąć w formuły⁶.

Sam opowiadał się za aforystyczną i obrazową formą wyrazu treści filozoficznych. Co więcej, jak zauważa Włodzimierz Tyburski, Elzenberg wyrażał pogląd, zgodnie z którym we wszelkich dociekaniach ważne jest, by wszystkie sensowne możliwości rozumienia oraz interpretacji świata i człowieka pozostawić otwarte. Nie należy zatem dążyć do ostatecznych, jednoznacznych rozstrzygnięć i wyników. Filozof podzielał bowiem pogląd, zgodnie z którym człowiek realizuje się najpełniej w samym myśleniu aniżeli w jego wynikach⁷. Było to z pewnością nastawienie zupełnie obce dla kręgu lwowsko-warszawskiego. Dążono tam bowiem do podejmowania i formułowania jedynie jasno i precyzyjnie sformułowanych i uzasadnionych teorii i pojęć filozoficznych, eliminując z dociekań problemy, które wydają się nierozstrzygalne.

Elzenbergowi obce było także propagowane w szkole nadmierne zaufanie do języka, rozwiązywania problemów filozoficznych na drodze analiz językowych, semantycznych. Argumentował to w taki sposób:

Język jest złym punktem wyjścia. Rzeczywistość składa się z treści indywidualnych; treści indywidualne nie mają odpowiedników w słownictwie; słownictwo jest zbiorem znaków dla pojęć; pojęcia to tylko sieć krutek narzuconych na rzeczywistość. Dlatego między innymi zaufanie do języka to zły punkt wyjścia dla poznania rzeczywistości⁸.

Co ciekawe, podjął także kilka prób wskazania „twardowszczykom” ich błędów, niekonsekwencji i niedociągnięć związanych z zastosowaniem języka w sztuce translatorskiej oraz w pisanych dziełach. Przykładem tego mogą być jego wystąpienia polemiczne wobec Władysława Witwickiego oraz Zbigniewa Jordana. Polemika z Witwickim stanowiła redaktorskie opracowanie, poprzedzające przetłumaczony przez filozofa ze szkoły lwowsko-warszawskiej dialog Platona. Przedsięwzięcie to zostało zrealizowane na zlecenie Biblioteki Klasyków Filozofii w 1956 roku, a więc szesnaście lat po

⁶ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op.cit., s. 280.

⁷ Por. W. Tyburski, *Elzenberg*, op.cit., s. 20.

⁸ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op.cit., s. 271.

przełożeniu dzieła przez Witwickiego i – co ważne – już po jego śmierci. Autor w swej pracy redaktorskiej zarzucał Witwickiemu: „niedoszlifowanie do końca” (wynikające, zdaniem Elzenberga, z nieprzychylnych dla pełnienia sztuki translatorskiej warunków społeczno-politycznych), rozmijanie z intencją Platona (potraktowanie dzieła miejscami zbyt swobodnie), zbytnią „żywotność” we wprowadzaniu wyrażen czasami zbyt „dosadnych”, o charakterze może nie wulgaryzmów, ale za bardzo „pro nonsensownych familiaryzmów”. Ponadto Elzenberg dokonał korekty wielu szczegółowych terminów technicznych, które mogłyby przyczynić się do wypaczenia istoty oryginalnego tekstu greckiego. Z kolei polemika ze Zbigniewem Jordanem dotyczyła treści zamieszczonych w dziele: *O matematycznych podstawach systemu Platona. Z historii racjonalizmu*. Elzenberg poddał krytyce sposób wypowiedzi Jordana. Zarzucał mu nierzetelność i niepoprawność stylu, stanowiące celową „chytrą taktykę” (manipulację) autora, zmierzającą do takiego a nie innego odbioru i interpretacji poglądów danych filozofów przez czytelnika. Chodziło o następującą wypowiedź Jordana:

Z wypowiedzi filozofów, którzy stwierdzali istnienie intelektualnych poglądów, wywnioskować można tylko tyle, że istnieją rzekomo przedstawienia prezentujące pewną klasę przedmiotów bezpośrednio, chociaż nie naocznie (niezmysłowo). Jest to oczywiście określenie niewystarczające⁹.

Wypowiedź ta wzbudziła liczne zastrzeżenia Elzenberga ze względu na użyte zwroty i słowa, które mogły celowo wpłynąć negatywnie na odbiór referowanych poglądów. Były to takie zwroty, jak „rzekomo” (który stanowi wyraz poglądu autora i może poddawać w wątpliwość cudzą myśl w toku jej referowania); „z wypowiedzi wywnioskować można tylko tyle” (tzn. że ktoś nie umiał się właściwie wypowiedzieć i trzeba się domyślać intencji); „stwierdzać” zamiast „przyjmować” („bo błędnie stwierdzać to bardziej dyskwalifikuje niż błędnie przyjąć”); „jest to oczywiście określenie niewystarczające” (brak tu podania racji na rzecz tego stanowiska, ucięta została też możliwość jakiegokolwiek dyskusji). Zdaniem Elzenberga zatem, wypowiedź Jordana nie była obiektywną interpretacją czyichś poglądów filozoficznych. Nie była też, w jego przekonaniu, do końca jasna w odbiorze. W ostatecznej opinii autora *Kłopot z istnieniem* Jordan zachował jedynie pozory rzeczowego sprawozdania z cudzych poglądów.

⁹ Tę wypowiedź Jordana Elzenberg przytoczył bezpośrednio w swym *Dzienniku*, zaznaczając, że pochodzi ona bezpośrednio z dzieła Z. Jordana *O matematycznych podstawach systemu Platona*, Poznań 1937, s. 122. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op.cit., s. 260–261.

Elzenberg nie podzielał także nastawienia antymetafizycznego szkoły. Dał temu wyraz w jednej ze swych wypowiedzi w *Kłopotcie z istnieniem*, określonej jako „Obrona metafizyki od strony życiowej i psychologicznej”. Przekonywał, że choć:

Metafizykę pojmuję się często jako ucieczkę od życia. [...] bynajmniej tak być nie musi. Właśnie człowiek, którego to życie zadowala jak najzupełniej, który w nim osiągnął to, czego pragnął, i od niego nic więcej już nie chce: właśnie taki człowiek swoim pragnieniem gotów sięgnąć dalej, poza nie. Nie ucieczka, ale rozmach zdobyczy, który wiele rzeczy pośrednich przeskakuje i na zdobycie świata metafizycznego wyrusza [...] bo granic swoim osiągnięciom nie znosi. [...] czym jest skłonność metafizyczna? Niepokojem o to, czym rzeczy są w swej ostatecznej istocie. [...] kiedy mi się świat i życie wydają pełne treści i mocnego smaku [...] to się wzmacza i moja troska o to, czym to wszystko jest i co znaczy; to czym żyję, chcę przeniknąć do głębi. Czyli rzucam się w metafizykę; metafizyka zatem jest świadectwem mej żywotności¹⁰.

Od „twardowszczyków” różnił go także pogląd dotyczący racjonalizmu. Choć początkowo skłaniał się ku afirmacji postawy racjonalistycznej, ostatecznie odrzucił ją na rzecz mistycyzmu i przekonania o irracjonalnym charakterze rzeczywistości¹¹. Przekonywał, że wszelkie rozważania racjonalne mają sens o tyle, o ile pozwalają ostatecznie dotrzeć do irracjonalnie pojętej rzeczywistości. Pisał o tym następująco:

Kiedy na dnie jakichś porządnych, rzetelnych rozumowych dociekań, znajdujemy irracjonalność [...] stanowi to dla nas gwarancję, że mieliśmy do czynienia z rzeczywistością. Kiedy natomiast wszystko układa się do końca najpiękniej, do końca pozostaje »jasne« i na myśl dyskursywną¹² podatne, stanowi to dowód przeciwny: żeśmy rzeczywistości nie uchwycili, [...] żeśmy się cały czas obracali w kręgu czystych konstrukcji umysłu¹³.

Znaczny wpływ na ugruntowanie się jego postawy antyracjonalistycznej miała także sama szkoła lwowsko-warszawska i jej ujęcie racjonalizmu, nie uwzględniające, jego zdaniem, pierwiastków intuicyjnych. Swe stanowisko uzasadniał następująco:

¹⁰ Ibidem, s. 55.

¹¹ Zob. N. Łubnicki, *Dziennik filozoficzny Henryka Elzenberga*, Warszawa 1973, s. 254–255.

¹² To Elzenbergowskie stanowisko śmiało odnosić się może do racjonalistycznych metodologicznych założeń szkoły lwowsko-warszawskiej: dążenia do jak największej precyzji, jasności i klarowności używanych terminów i pojęć.

¹³ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op.cit., s. 280.

Dużą jednak rolę [...] odegrała szkoła warszawska. Wydawało mi się, że racjonalizm został w niej doprowadzony do absurdu i, w rezultacie [...] przerzuciłem się na bieguna przeciwny. Dlaczego pociągał mnie racjonalizm w stylu wieku XVII? Odpowiedź: bo racjonalizm Kartezjusza czy Spinozy zawiera pierwiastki intuicyjne, a racjonalizm Łukasiewicza czy Kotarbińskiego ich nie zawiera. Rozum, który miałem na myśli, kiedy racjonalizm aprobowałem, to był zawsze ten ujmujący rzeczywistość najprzód w takich lub innych intuicjach podstawowych, by potem [...] dopiero dyskursywnie je rozprowadzić. Natomiast na szkole warszawskiej i na niej dopiero dość z bliska poznałem »rozum« gruntownie oczyszczony z tego pierwiastka, rozum czystko algebraiczny¹⁴.

Jak wskazują jednak historycy filozofii, zarzut ten jest dość dyskusyjny i nie w pełni prawomocny. O ile bowiem „twardowszczycy”, pragnąc uczynić z filozofii dziedzinę posługującą się metodą naukową, rzeczywiście przedkładali inne formy uprawiania filozofii nad te odwołujące się bezpośrednio do intuicji, o tyle jednak nie można przypisać im całkowitej negacji intuicji, jej roli i znaczenia. Dla przykładu, Tadeusz Czeżowski, podobnie jak Elzenberg, podkreślał istotne znaczenie intuicji w poznaniu wartości. Intuicjonistyczny charakter miała także rozprawa Władysława Tatarkiewicza *O bezwzględności dobra*. Prezentowała ona bowiem koncepcję etyki opartej na założeniu, że podstawą rozumowań etycznych muszą być aprioryczne, ogólne i abstrakcyjne zdania typu: „a jest dobre”, „b jest złe”. Także Jan Łukasiewicz, najgorliwiej nawołujący do uprawiania filozofii wedle wymagań ścisłości naukowej i praw logiki, uwzględnił pierwiastek intuicyjny. W zalecanej bowiem metodzie filozoficznej (metoda logiki matematycznej, dedukcyjna aksjomatyczna), wskazywał, że należy się oprzeć właśnie na „zdaniach, o ile możliwości intuicyjnie jasnych i pewnych, i takie zdania przyjąć jako aksjomaty”. Ponadto zaznaczał też, że wyniki uzyskane na drodze proponowanej metody, należy „ustawicznie kontrolować z danymi intuicji”¹⁵.

Liczne wątpliwości budziły w Elzenbergu także aksjologiczno-estetyczne poglądy reprezentantów szkoły. Przykładem tego może być polemika ze Stanisławem Ossowskim. Warto zwrócić uwagę, że mimo fundamentalnych różnic poglądowych istnieją tu też pewne aspekty, w których stanowiska filozofów były zbliżone. W artykule *Estetyka jako dyscyplina wartościująca* poddał krytyce najważniejsze założenia artykułu Ossowskiego, zatytułowanego: *Estetyka i socjologia sztuki*, broniąc przy tym

¹⁴ Ibidem, s. 333.

¹⁵ J. Łukasiewicz, *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, t. 31, nr 1–2, s. 4.

pewnych ustaleń estetyki tradycyjnej. Ossowski w swej publikacji dokonał krytycznej oceny tejsze estetyki, traktującej czynność wartościującą jako czynność poznawczą. W polemice z nim Elzenberg przedstawił swoje poglądy dotyczące takich zagadnień, jak istota i ustalanie sądów o wartości, charakter wartościowania, wartościowanie a ocenianie, poznanie i wartościowanie estetyczne, prawomocność sądów o wartości estetycznej, sprawdzalność sądów wartościujących oraz istnienie objawionych kryteriów wartości w estetyce. Ossowski ujmował wartościowanie (rozumiane jako działanie) jako czynność sprowadzającą się do swego rodzaju wyrażenia woli co do wartości danego przedmiotu oraz podsunęcia innym określonych przekonań na temat tego, co jest wartościowe. Zaznaczał też, że oceny te oparte są na przypadkowych kryteriach i ostatecznie sprowadzają się do czyichś autorytetów i objawienia estetycznego. Elzenberg, broniąc tezy, że ustalanie sądów o wartości estetycznej jest procesem poznawczym, wystąpił z krytyką argumentacji swego oponenta. Przekonywał, że estetyk musi wierzyć w daną wartość, zanim ją ogłosi. Uważał, że pogląd głoszący, iż ustalanie wartości oraz formułowanie ocen mieszczą się w sferze działania, jest nieuzasadniony. Jego zdaniem nie może być mowy o biernym przyjmowaniu cudzych sądów o wartości. Według niego każdy sam dokonuje aktu wartościowania. Nawet przyjmując cudzy sąd o wartości jako słuszny, czynimy tak dlatego, że sąd ten nam po prostu odpowiada. Tak więc również dokonujemy aktu wartościowania. Elzenberg wyraził także pewien sceptycyzm wobec argumentu swego oponenta, zgodnie z którym oceny estetyczne odwołują się do przyjmowanych *a priori* i autorytatywnie – jak gdyby objawionych – kryteriów wartości. Zdaniem toruńskiego filozofa bowiem żadne tego typu aprioryczne kanony, objawienia czy autorytety w estetyce nie istnieją. Rozważał przy tym szereg najczęściej występujących wariantów znaczeniowych terminu „objawienie”. Odrzucił rozumienie objawienia w sensie religijnym, jakie można by przypisać ujęciu Ossowskiego, gdyż nie istnieje w estetyce żaden nadprzyrodzony „objawiciel” czy też księgi na wzór kanonicznych, na których należałoby opierać swe oceny. Jednakże Elzenberg przyznawał, że w estetyce można mówić o objawieniu, rozumianym jako nagłe olśnienie, dotyczące istnienia niedostrzegalnych dotychczas odmian piękna. Argumentował następująco:

Wyraz [objawienie – przyp. JZN] bywa [...] używany w bardziej neutralnym znaczeniu ‘olśniewającego odkrycia’, jak kiedy np. się mówi, że gra tego oto aktora była ‘objawieniem’ dla widzów. Otóż co do objawienia w tym sensie nie ma wątpliwości najmniejszej: każdy godny tego tytułu estetyk wartościujący ma objawienia. W pewnych

chwilach olśniewa go wizja nieprzeczuwanych dotąd odmian wartości, a wizjom tym towarzyszyć zwykły wstrząs dość silne i stany uczuciowe dość niecodzienne¹⁶.

Według autora *Kłopotu z istnieniem* jedynie w takim sensie można mówić o zbliżonym charakterze objawienia estetycznego i przeżyć religijnych, pamiętając, że ich immanentny charakter oraz pochodzenie są całkowicie odmienne.

Zaprezentowane różnice w poglądach i postawie naukowej ukazują nie tylko wzajemne antagonizmy, ale wskazują też, że ci tak odmienni programowo filozofowie, mimo licznych niezgodności stanowisk starali się także współpracować. Dążyli bowiem do tego, by na drodze wzajemnych polemik wypracować wspólne podłoże do rozwoju zagadnień filozoficznych oraz metodologicznych. Liczyli zapewne, że mogą one dać w przyszłości odpowiedzi na pytania o sposób uprawiania filozofii, rolę języka (jako narzędzia lub przedmiotu rozważań), podejście do metafizyki, racjonalizmu, wartości, sztuki translatorskiej, sposobów prowadzenia wywodów, postawę filozoficzną oraz obszary i dziedziny badawcze ważne dla współczesnej filozofii polskiej.

Henryk Elzenberg a szkoła lwowsko-warszawska: podobieństwa poglądów, dróg naukowych, biograficzne. Związki interpersonalne i na przestrzeni życia akademickiego

Mimo istnienia niewątpliwych różnic w poglądach i postawie naukowej pomiędzy profesorem z Torunia a reprezentantami szkoły lwowsko-warszawskiej, nie należy pomijać także faktu, że ich drogi życiowe nieraz się przecinały. Ścieranie się wzajemnych stanowisk zaś ustępowało miejsca próbie wypracowania wspólnego stanowiska co do kwestii uprawiania filozofii w Polsce.

Ich drogi naukowe wielokrotnie przecinały się na konferencjach i spotkaniach naukowych (np. na II. Zjeździe Filozoficznym w Warszawie), w ośrodkach akademickich (Wilno, Warszawa, Toruń) oraz przy okazji wspólnych przedsięwzięć naukowo-badawczych (np. w ramach współtworzenia Biblioteki Klasyków Filozofii). Związki pomiędzy autorem *Kłopotu z istnieniem* a „twardoszczykami” przybierały także postać relacji interpersonalnych (znajomość z Tadeuszem Czeżowskim).

Wśród zjawisk ukazujących istotne powiązania Elzenberga ze szkołą, wymienić należy z pewnością związki z Uniwersytetem Wileńskim. Przema-

¹⁶ Ibidem, s. 37–38.

wiają one na rzecz tezy, że toruński filozof i „twardowszczycy” nie byli wcale totalnymi antagonistami w środowisku akademickim, lecz mogli liczyć na wzajemne uznanie oraz poszanowanie poglądów. W rozprawie *Przyczynek do biografii Henryka Elzenberga* Ryszard Jadcak na podstawie m.in. korespondencji Czeżowskiego (przechowywanej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu) opisał nieudaną próbę powołania Elzenberga na katedrę Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, podjętą w 1929 roku. Jak zaznaczył we wstępie: „W życiu Henryka Elzenberga [...] były chwile, które w sposób zasadniczy zaważyły na jego toku działalności twórczej”¹⁷. Jedną z nich był właśnie opisywany tu „epizod wileński”. Jest on o tyle istotny, że ukazuje wzajemne relacje oraz postawy Elzenberga i reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej, które w konkretnych, nieprzychylnych dla toruńskiego filozofa okolicznościach, wzniosły się ponad wzajemne antagonizmy i różnice w poglądach. Mimo iż wielu badaczy biografii autora *Kłopotu z istnieniem* zwraca uwagę na jego wszechobecne poczucie marginalizacji i osamotnienia w środowisku akademickim, ówczesne wydarzenia stanowią niewątpliwe świadectwo przemawiające za tym, że nie mogło być mowy o jakiegokolwiek trwałej niechęci „twardowszczyków” do toruńskiego filozofa, czy też braku uznania dla jego naukowego autorytetu. Jak zauważa Włodzimierz Tyburski, we wniosku złożonym przez Czeżowskiego do władz uczelni o profesurę i katedrę filozofii, Elzenberg przedstawiony został jako poważny i dojrzały naukowiec o wysokiej kulturze intelektualnej i szerokich zainteresowaniach badawczych. Czeżowski podkreślał też zalety i dokonania pedagogiczne, które pozwalały rokować jak najlepiej dla jego przyszłej pracy dydaktycznej¹⁸. Co ważne, mimo licznych antagonizmów i różnic w zapatrywaniach naukowych Elzenberg po nawiązaniu współpracy naukowej z Czeżowskim pozostał w kontakcie z nim (wyłączając okres II wojny światowej) do końca swego życia. Po wojnie obaj filozofowie byli profesorami Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Ich relacje wykraczały zaś dalece poza ramy współpracy czysto naukowej. Połączyła ich długoletnia przyjaźń, oparta na uznaniu odrębności osobowości, umysłowości, postawy naukowej oraz życiowej, a także szacunku i tolerancji wobec wyznawanych poglądów i wartości¹⁹.

¹⁷ R. Jadcak, *Przyczynek do biografii Henryka Elzenberga*, „Przegląd Humanistyczny” 1992, nr 4, s. 127.

¹⁸ Por. W. Tyburski, *Wileński okres w życiu i działalności twórczej Henryka Elzenberga*, [w:] R. Jadcak, J. Pawlak (red.), *Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim*, Toruń 1997, s. 113.

¹⁹ Ich bliską relację osobistą obrazuje ich wieloletnia korespondencja. Ukazuje ona, jak z początkowo oficjalnej, choć od początku niewątpliwie życzliwej relacji koleżeńskiej charakterystycznej dla współpracowników, stopniowo stała się ona relacją opartą na głębokiej przyjaźni: dzieleniu spraw nie tylko naukowych, ale także osobistych, w tym trosk i kłopotów dnia codziennego. Por. Materiały Henryka Elzenberga, Archiwum Polskiej

Autor *Filozofii na rozdrożu* we wspomnieniu pośmiertnym o Elzenbergu pisał następująco:

Nie waham się użyć wymienionego w tytule określenia ‘wielki’, aby je odnieść do Henryka Elzenberga [...]. Wielki był nie w tym znaczeniu, które się łączy ze sławą, godnościami, autorstwem dzieł rozgłośnych, skupianiem wokoło siebie wyznawców i naśladowców; taką wielkość nazwałbym zewnętrzną. Nie ona jest właściwą miarą człowieka, lecz wielkość wewnętrzna, na którą składają się przymioty umysłu i charakteru, wybijające się wysoko ponad zwykłość. Tę wielkość Zmarły posiadał, pozostając cichym i skromnym, nigdy nie dążąc do zaszczytów i tytułów²⁰.

Ryszard Jadczyk podkreślał też, że liczne wypowiedzi Czeżowskiego oraz jego bezpośrednia korespondencja z Elzenbergiem, a także z innymi przedstawicielami szkoły wskazują, że wileński filozof proponując kandydaturę Elzenberga jako następcy na katedrę po Lutosławskim, miał całkowite przeświadczenie o jego kompetencji i rzetelności naukowej oraz posiadaniu pełni kwalifikacji na to stanowisko²¹. Jednakże mimo przychylności ze strony wileńskiego środowiska filozoficznego Elzenberg spotkał się wówczas z ostrą krytyką profesora romanistyki Glixelliego, ówczesnego dziekana Wydziału Humanistycznego, spowodowanej jego recenzją podręcznika języka francuskiego. Jak pisał Jadczyk: „Glixelli zarzucił Elzenbergowi, że wypowiedziane w recenzji pozytywne opinie o wartości i poziomie książki nie odpowiadają rzeczywistości”²². Wśród głównych zarzutów znalazł się zatem zarzut niekompetencji naukowej, popełnienia błędów merytorycznych, niesumienności. Na tej podstawie Glixelli uznał, że kandydatura Elzenberga na katedrę filozofii jest dalece wątpliwa. Ostatecznie więc starania o objęcie proponowanej katedry, mimo głosów obrony ze strony m.in. Ajdukiewicza, Twardowskiego, Tatarkiewicza oraz Kotarbińskiego, nie powiodły się. Mimo to Czeżowski, będąc w stałym kontakcie z Elzenbergiem, w 1936 roku (już jako prorektor) podjął kolejną próbę przeniesienia Elzenberga do Wilna, która tym razem zakończyła się pomyślnie.

Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską łączyła także opozycja wobec marksizmu. Zarówno autor *Kłopotu z istnieniem*, jak i uczniowie

Akademii Nauk w Warszawie, III–181,teczka 191; Materiały Tadeusza Czeżowskiego, Archiwum UMK w Toruniu, korespondencja z Henrykiem Elzenbergiem, listy datowane kolejno: 6.10.1938 r., 3.10.1958 r.

²⁰ T. Czeżowski, *Wielki Humanista*, „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 25, s. 391.

²¹ Por. R. Jadczyk, *Przyczynek do biografii...*, op.cit., s. 128, 129.

²² *Ibidem*, s. 130.

Twardowskiego, jako że jawnie odżegnywali się od założeń programowych filozofii marksistowskiej, uznani zostali za niemarksistowską kadrę naukową. W następstwie tego w latach 50-tych zostali odsunięci od prowadzenia zajęć akademickich. Głównym zarzutem wobec Elzenberga oraz szkoły lwowsko-warszawskiej był zarzut uprawiania filozofii idealistycznej. Uznano, że uniwersytecka działalność toruńskiego filozofa oraz „twardowszczyków” szkodzi bezpośrednio studentom. Jak podaje jeden z przypisów do Elzenbergowskiej korespondencji z Herbertem:

W aktach osobowych Elzenberga przechowywanych w archiwum UMK (K-9/131) znajduje się anonimowa charakterystyka profesora z listopada 1952, w której czytamy: [...] Poziom społeczno-polityczny: nie odpowiada wymogom Uczelni ze względu na całkowitą ignorancję metody marksistowskiej oraz stosowanie metody idealistycznej w prowadzonych przez siebie wykładach²³.

Inicjatywa ta była posunięciem zaskakującym zarówno dla naukowców, których objęła (większość z nich miała już zaplanowane zajęcia), jak i dla ich studentów. Jak pisze Maria Kalota-Szymańska we wspomnieniu o swoim nauczycielu:

W następnym roku akademickim tematem seminarium Profesora miały być zagadnienia filozofii kultury. [...] Ale był to już rok 1950 i na jesieni, gdy zaczynałam swój trzeci rok studiów, dowiedziałam się; że profesor Elzenberg został – jak to określano – ‘urlopowany’ ze względu na ‘szkodliwy wpływ’, jaki jego zajęcia wywierały na młodzież uniwersytecką²⁴.

Znamiennym przykładem ataku było także wystąpienie marksistowskich studentów Tatarkiewicza, którzy w wystosowanym przez siebie liście do władz uczelni (zapewne była to inicjatywa odgórna) krytykowali niemarksistowski charakter prowadzonych przez niego zajęć. W rezultacie wydarzenie to doprowadziło do utraty przez profesora prawa do ich prowadzenia. Co ważne, w latach pięćdziesiątych, kiedy to „twardowszczycy” byli przedmiotem licznych ataków, przejawiających się przede wszystkim w coraz bardziej napastliwych wystąpieniach i tekstach, reakcją autora *Kłopotu z istnieniem* na tę sytuację było całkowite zaniechanie polemik. Wzajemne antagonizmy światopoglądowe straciły wówczas na swej mocy i znaczeniu. Do polemik

²³ Zbigniew Herbert *Henryk Elzenberg. Korespondencja*, Warszawa 2002, s. 153.

²⁴ M. Kalota-Szymańska, *Światło w ciemnościach (wspomnienie o profesorze Henryku Elzenbergu)*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 127.

z „twardowszczykami” Elzenberg powrócił jednak jeszcze w latach 60-tych, przede wszystkim w dyskusji z realizmem praktycznym Tadeusza Kotarbińskiego.

Można śmiało przyznać, że ofensywa marksistowska wobec Elzenberga i uczniów Twardowskiego była sprowokowana ich postawami, światopoglądową oraz metodologiczną. Nie akceptowali propagowanej ideologii marksistowskiej jako jedynej słusznej drogi rozwoju społeczeństwa, a także hegemonii materializmu dialektycznego w filozofii i w nauce. Uprawiając filozofię w sposób przez siebie przyjęty, głosili hasła niezależności i wolności jednostkowej względem władzy oraz jakichkolwiek nacisków zewnętrznych. Toruński filozof przekonywał zaś o potrzebie posiadania poczucia pewnej wewnętrznej swobody, niezależności i wolności jednostki wobec władzy. Konkludował następująco:

Jeśli moje życie zewnętrzne – ale tylko zewnętrzne – jest całkowicie uregulowane przez władzę, tak że ani ono nie wpływa na wewnętrzne, ani na odwrót, natenczas obie dziedziny ostro się od siebie odcinają i życie wewnętrzne stanowi własny swój świat niezależny, odrębny. Ale na to trzeba, by władza, czy to przez poszanowanie, czy jak to bywa wobec niewolników, przez wzgardę, zupełnie nie sięgała do wnętrza. Wtedy to się wypracowują najbardziej samodzielne, najmniej poddane wpływowi środowiska, najbardziej uduchowione i zwarte poglądy na świat²⁵.

Jak zaznaczał Michał Chmielowiec w swym wspomnieniu pośmiertnym o Elzenbergu:

Wśród polskich uczonych i pisarzy Henryk Elzenberg był jednym z nielicznych, którzy nigdy nie poszli na najmniejszy kompromis z tym wszystkim, że użyję jego własnych słów, ‘co nieprzekupnemu myśleniu każe w organizacji państwowej widzieć raczej tylko przykrą konieczność’, tym bardziej przykrą, dodam, gdy tym państwem jest PRL. Wolał się skazać na wieloletnie milczenie, i to w okresie pełni sił twórczych, który u pisarzy jego pokroju przychodzi zazwyczaj w późnych latach, niż napisać choćby jedno słowo bez pokrycia w najgłębszym przekonaniu²⁶.

Postawę autonomii i nonkonformizmu podkreślano w szkole lwowsko-warszawskiej szczególnie w uprawianiu nauki. Zdaniem tej formacji in-

²⁵ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, op.cit., s. 83.

²⁶ M. Chmielowiec, *Spojrzenie ku ...dwu szkicom o Gandhim*, „Wiadomości”, Londyn, 2 VII 1967, nr 27 (1109), s. 6, [za:] L. Hostyński, *Układacz...*, op.cit., s. 20.

telektualnej żadna instancja wyższa nie może zniewalać naukowca, wówczas bowiem nie będzie spełniać on należycie podjętych zadań. Najważniejszym zaś celem pracy naukowej jest rzetelne dążenie do prawdy obiektywnej. Za wypowiedź programową w tej kwestii posłużyć może wypowiedź Kazimierza Ajdukiewicza. W artykule *O wolności nauki* przekonywał, że nauka i wolność jej uprawiania nie powinny być w żaden sposób ograniczane. „Wolność uprawiania nauki wymaga [...] by uprawiający naukę cieszył się wolnością wyboru zagadnień, wolnością wyboru metody, czyli sposobu ich rozwiązywania, wolnością myśli i wolnością słowa”²⁷. Na rzecz swego stanowiska filozof przedstawił szereg istotnych argumentów. Zaznaczał, że w przypadku, kiedy przyzna się prawo głosu reprezentantom tylko jednego kierunku myśli, a odbierze się go ich przeciwnikom, nauce grozić może zmniejszenie jej twórczego potencjału, jednostronność oraz dogmatyczność. „Szczególnie przykre są dla nauki wypadki, w których nie pozwala się na ogłaszanie pewnych wyników naukowych ze względu na to, że ogłoszenie ich mogłoby mieć niepożądane następstwa dla linii politycznej czynników rządzących”²⁸. Występował więc przeciwko manipulacji i zależności nauki od polityki oraz innych pozanaukowych sfer życia. Gmach nauki, zdaniem tego filozofa, nie może w żadnym razie stanowić aparatu władzy państwowej ani służyć jej celom. Kosztem, który poniesie nauka, może być bowiem wówczas zafałszowanie i nieracjonalna modyfikacja jej wyników. Celem nie będzie już wiedza naukowa ani prawda mająca służyć dobru ludzkości, lecz partykularne cele rządzących. Znamienną cechą człowieka nauki, szczególnie nauczyciela akademickiego, powinna być wolność wewnętrzna. Polega ona nie tylko na nieuleganiu presji otoczenia, ale przede wszystkim na samodzielności myślenia oraz dbałości o zachowanie wyznawanych przekonań. Poglądy te podzielali także Czeżowski, Kotarbiński oraz Ossowski. Przekonywali, że obiektywizm badawczy (który powinien cechować każdego naukowca) polega przede wszystkim właśnie na nieuleganiu żadnym wpływom zewnętrznym oraz celom pobocznym, lecz poddaniu się doświadczeniu i rozumowi (uzasadnianie według praw logiki)²⁹. Wskazując na znaczącą rolę prawdy w działalności naukowej Czeżowski podkreślał, że to ona, a nie posłuszeństwo władzy, stanowi wartość obligatoryjną dla każdego człowieka nauki, a także cel ostateczny jego działań naukowo – dydaktycznych. Według niego bowiem: „uczony nie szuka w nauce pożytku, lecz jedynie prawdy,

²⁷ K. Ajdukiewicz, *O wolności nauki*. [w:] J. Karpiński, *Nie być w myśleniu posłusznym (Ossowscy, socjologia, filozofia)*, Londyn, 1989, s. 177.

²⁸ Ibidem, s. 181.

²⁹ Por. A. Dylus, *Problematyka etyki nauki u przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej*, Warszawa 1987, s. 64.

inaczej sprzeniewierzyłby się swemu powołaniu³⁰. Także autor *Traktatu o dobrej robocie* wypowiadał się w podobnym tonie, uważając, że filozof nie powinien nigdy głosić nieprawdy i zawsze działać na jej rzecz. Nie może być w tym względzie konformistą. Argumentował następująco:

Filozof gotów ponieść bolesne ofiary na rzecz skutecznego współdziałania. Nie chce jednak i nie umie, i nie chce ani chcieć, ani umieć rezygnować z wyznawania tego, co mu się jawi jako prawda. Życzy więc sobie i innym filozofom, by im wszędzie i zawsze wolno było głosić prawdę i występować słowem w jej obronie³¹.

Z kolei Stanisław Ossowski w artykule *Taktyka i kultura* podkreślał, że zagadnienie posłuszeństwa nabiera szczególnego znaczenia w rozważaniach dotyczących roli człowieka nauki nie tylko na polu naukowym, ale także społecznym. Przekonywał, że jednym z głównych wyróżników postawy pracownika naukowego jest właśnie brak posłuszeństwa w myśleniu. Pisał:

na tym polega jego służba społeczna, aby pełniąc swe zawodowe czynności nie był w myśleniu posłuszny. Pod tym względem nie wolno mu być posłusznym ani synodowi, ani komitetowi, ani ministrowi, ani cesarzowi, ani Panu Bogu. Jeżeli jest posłuszny, jeżeli poglądy swoje zmienia na rozkaz, albo jeżeli myśl jego nie jest w zgodzie z jego słowami, sprzeniewierza się swoim obowiązkom³².

W latach 50-tych autora *Kłopotu z istnieniem* i „twardowszczyków” połączyła także wspólna inicjatywa w ramach działalności tzw. Biblioteki Klasyków Filozofii. Przedsięwzięcie to zostało zainicjowane w maju 1951 roku³³ i posiadało wówczas unikatowy na skalę światową charakter. Biblioteka ta skupiała czołowych rodzimych filozofów, którym przyświecał cel przełożenia na język polski najważniejszych dzieł filozofii światowej. Miała ona zatem postać serii wydawniczej, która wydawana była w ramach Państwowego Wydawnictwa Naukowego. W założeniu inicjatywa ta miała

³⁰ T. Czeżowski, *O stosunku nauki do państwa*, „Res Humana” 1996, nr 3, s. 26–27.

³¹ T. Kotarbiński, *Upragnione fantazmaty*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 430.

³² S. Ossowski, *Taktyka i kultura*, „Przegląd Kulturalny” 1956, nr 13, s. 4.

³³ W Archiwaliach Janiny Kotarbińskich znajduje się dokument inauguracyjny dotyczący powstania i działalności Biblioteki Klasyków Filozofii wystawiony przez Państwowy Instytut Wydawniczy datowany na 5 maja 1951 roku, w którym czytamy co następuje: „Na mocy zarządzenia Prezesa Rady Ministrów został Przy Państwowym Instytucie Wydawniczym powołany Komitet Redakcyjny Biblioteki Klasyków Filozofii”. Dalej podano zaś jego skład osobowy. Archiwalia Janiny i Tadeusza Kotarbińskich, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie, teczka Rps. U. nr 597, k. 1.

umożliwić polskim czytelnikom poznanie klasycznych dzieł filozoficznych. W dokumencie inauguracyjnym jej działalności czytamy zatem co następuje: „Zadaniem Biblioteki Klasyków Filozofii będzie dostarczenie pracownikom i czytelnikom przekładów klasycznej literatury filozoficznej. Należy korzystać z istniejących wartościowych przekładów i przygotować nowe przekłady”³⁴.

Warto też zauważyć, że choć Elzenberg był radykalnym oponentem metodologicznych założeń szkoły, to jednak i w tym aspekcie istniały między filozofami pewne analogie. Jak pisze Lesław Hostyński, mimo, że Elzenberg toczył „bezkompromisową walkę z ‘twardowszczykami’”, to jednak w dużej mierze pozostawał też pod ich wpływem. Cechowała go bowiem, podobnie jak reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej, dbałość o precyzję języka, skłonność do analiz semantycznych oraz wysoka kultura logiczna. Są to wedle Hostyńskiego: „cechy stylu pisarstwa filozoficznego łączące Elzenberga ze stylem uprawiania filozofii w Polsce w dwudziestolecie międzywojennym”³⁵. A dalej czytamy:

Szczególnie bliski stał się Elzenbergowi styl zapoczątkowany przez Twardowskiego, a cechujący się ogólnie mówiąc, rzetelnością oraz uczciwością myślenia i subtelnością oraz wnikliwością analiz. Szczególnie widoczne [...] jest dążenie Elzenberga do skrupulatnej analizy poruszanych problemów, przy tym analizy te nie stanowią celu samego w sobie, a są jedynie skutecznym środkiem do osiągnięcia celu³⁶.

Wspólne Elzenbergowi i „twardowszczykom” poglądy znajdujemy także w dziedzinie etyki, zwłaszcza wśród zagadnień bioetycznych (samobójstwa, eutanazji). Zarówno Elzenberg, jak i Kotarbiński zajęli bowiem aprobujące stanowisko w kwestii samolikwidacji. Co więcej, Kotarbiński uznał także prawomocność i dopuszczalność moralną aktu eutanazji. Choć Elzenberg nigdy nie wypowiedział się wprost, to analiza jego poglądów suicydologicznych oraz zdecydowane stanowisko w tej kwestii pozwalają z dużym prawdopodobieństwem założyć, że on także byłby jej zwolennikiem. Mimo że Elzenberg głosił wyższość życia nad śmiercią (ze względu na możliwość realizowania wartości, które stanowiły fundament jego koncepcji filozoficznej), nie potępiał wcale możliwości wyboru i w konsekwencji

³⁴ Ibidem.

³⁵ L. Hostyński, *Filozofia wartości Henryka Elzenberga na tle filozofii polskiej XX-lecia międzywojennego*, „Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska. Studia nad polską filozofią pierwszej połowy XX wieku”, Sectio I Philosophia – Sociologia, Vol. XXIX, Lublin 2004, s. 75.

³⁶ Ibidem, s. 75.

dokonania aktu samobójstwa. Wręcz przeciwnie, możliwość popełnienia tego czynu była jednym ze stałych elementów jego rozważań. Przedstawiał akt ten jako czyn z wielu względów zasługujący na uznanie i powszechną aprobatę. Zbudował własną argumentację na rzecz jego dopuszczalności, nawiązując m. in. do stoików, Montaigne'a, Holbacha, oraz Hume'a. Popierał samobójstwo kładące kres nieludzkim cierpieniom. Z kolei Tadeusz Kotarbiński rozważał problem samobójstwa przede wszystkim w kontekście społecznym. Analizował przy tym sytuację ludzi nieuleczalnie bądź ciężko chorych, przebywających w warunkach szpitalnych. Jednakże poszedł w swych poglądach o krok naprzód w stosunku do Elzenberga, zajmując otwarcie stanowisko nie tylko w kwestii samobójstwa, ale także eutanazji. Jego zdaniem życie ludzkie nie posiada wartości absolutnej i niezmiennej, a co za tym idzie nie każde życie ma sens i warte jest utrzymywania go za wszelką cenę. Tym samym człowiek w obliczu bólu i mąk nie do zniesienia posiada moralne prawo nie tylko do samounicestwienia, ale także do skorzystania z pomocy innych osób, jeśli sam nie jest w stanie dokonać tego czynu. Przy czym filozof zaznaczał, że dopuszczalność i prawomocność moralna aktu samobójstwa każdorazowo zależne są od konkretnych okoliczności. Apelowal o zalegalizowanie czynnej eutanazji, widząc w niej pomoc i akt miłosierdzia względem ludzi nieuleczalnie chorych i cierpiących. Na jednej z konferencji naukowych poświęconym problemom ludzi starych w Polsce (kiedy to sam miał już ponad 80 lat) wypowiedział się następująco:

dla dobra osobnika znajdującego się w fazie agonalnej byłoby postępowaniem rozumnym, gdyby opieka lekarska stosowała środki uśmierzające nawet w przypadkach, kiedy ich zastosowanie stwarzałoby ryzyko zgonu wcześniejszego niż zgon zagrażający bez zastosowania tych środków. Nie pozwólmy wojnie ani represjom prawa karnego wyprzedzać czynności społecznie opiekuńczych w dziele oszczędzania zbędnych cierpień fizycznych ludziom nieuleczalnie chorym, dla których życie stało się udręką. Trzeba wreszcie pomyśleć poważnie o dojrzewającym w skali światowej i w rozmiarach coraz bardziej masowym problemie eutanazji opiekuńczej, zwłaszcza w odniesieniu do starców chorych nieuleczalnie i wiodących życie wśród cierpień fizycznych w okresie przedzgonnym³⁷.

W ten sposób filozof wypowiadał się otwarcie za eutanazją na forum naukowym, stawiając problematykę prawa do godnej śmierci w kontekście potrzeby usankcjonowania jej nie tylko etycznie, ale także, a może i przede

³⁷ T. Kotarbiński, *Potrzeby ludzi starych w końcowym okresie życia*, [w:] idem, *Wypowiedzi okolicznościowe i recenzje*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, op.cit., s. 441.

wszystkim – prawnie. Na innej konferencji etyków (w Nieborowie) także nie ukrywał swej akceptacji eutanazji głosząc, że nie jest rzeczą racjonalną, gdy człowiek czeka na śmierć przy bardzo długich cierpieniach³⁸. W swych wystąpieniach powoływał się na ustanowienia innych państw, np. Szwajcarii, gdzie w niektórych jej kantonach lekarz obowiązany był do poinformowania cierpiącego pacjenta o przysługującym mu prawie do skrócenia sobie życia poprzez zażycie odpowiedniej trucizny. Kotarbiński argumentował, że czasem paradoksalnie bywa tak, że śmierć poniesiona w wyniku egzekucji karnych, bądź też postrzałów na wojnie, ze względu na jej szybkość jest bardziej opiekuńcza i zbawcza niż ta, nadchodząca w warunkach pokojowych, aczkolwiek wśród długotrwałych mąk i cierpień. Śmierć wspomagana zatem, będąca wyzwoleniem od „nieuchronnej udręki”, stanowi zdaniem Kotarbińskiego, formę końca najbardziej godną ludzi rozumnych. Oczekiwał on od lekarzy i społeczeństwa więcej niż jakikolwiek inny filozof tego okresu: nie tylko aprobaty samobójstwa, ale też zapewnienia profesjonalnej pomocy tym, którzy nie godzą się na nikłe jakościowo życie i chcą je zakończyć. Pisał: „jest rzeczą postępowego humanitarnego prawodawstwa przewidzieć, dopuścić, prawnie organizować akty dobrowolnego końca własnego żywota, gdy ktoś już będzie miał go dosyć”³⁹. W poglądach tych nawiązywał do utopistów społecznych, Francisca Bacona (który pierwszy wprowadził do nowożytnego języka termin „eutanazja”) oraz Tomasa Morusa, którzy wpisali problematykę samobójstwa i eutanazji w kontekst społeczny, wyrażając również stanowisko pozytywne w tej kwestii. Analizował także dane statystyczne dotyczące samobójstw i dostrzegał narastający problem związany z ich wzrostem. Jego zdaniem jest to zjawisko niepokojące i negatywne społecznie, któremu należy przeciwdziałać, np. poprzez stworzenie telefonów zaufania.

Zarówno Tadeusz Kotarbiński, jak i Henryk Elzenberg, jako jedni z pierwszych filozofów polskich dążyli w swych pismach nie tylko do przełamania ludzkiego strachu przed śmiercią, ale też ukazania jej jako zupełnie naturalnej i koniecznej kolei losu⁴⁰. Stanowiska w kwestii samounicestwienia Elzenberga i Kotarbińskiego stanowią jedno z nielicznych, co do których byli zgodni. Toruński filozof wydobył nieco już zapomnianą problematykę samobójstwa i uczynił z niej przedmiot zainteresowania etyki polskiej, analizując klasyczne koncepcje i zarzuty (argument społeczny,

³⁸ Por. T. Sahaj, *Problem samobójstwa w koncepcjach wybranych filozofów polskich (Elzenberg, Kotarbiński, Ślipko, Witkiewicz)*, Poznań 2005, s. 92.

³⁹ T. Kotarbiński, *Krótkość życia*, [w:] idem, *Medytacje o życiu godziwym*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, op.cit., s. 388.

⁴⁰ Por. T. Sahaj, *Problem samobójstwa...*, op.cit., s. 107.

zarzut tchórzostwa). Co ważne, rozpatrywał problem ten przede wszystkim w odniesieniu jednostkowym. Z kolei autor *Traktatu o dobrej robocie* ujął to zagadnienie w kontekście społecznym (jako remedium na uniknięcie trosk i niedogodności wieku starczego), wskazując przy tym na potrzebę rozszerzenia tej problematyki na zagadnienie eutanazji. Ich postawy aprobujące samobójstwo wpisać można w nurt etyki zorientowanej relatywistycznie. Etyka tego typu wskazuje, że: „samobójstwo zasadniczo rzecz biorąc, może być dobre lub złe, dopiero konkretne sytuacje rozstrzygają, które akty samobójcze należą faktycznie do jednej z wymienionych kategorii moralnych”⁴¹. Z tego względu ich koncepcje stanowią przede wszystkim opozycję wobec stanowiska etyki chrześcijańskiej, nie dopuszczającej jakiegokolwiek odstępstwa od moralnego potępienia tego czynu.

Elzenberg nie pozostawał też obojętny na tendencje tamtego okresu, poszukujące etyki bez przymiotnika. Zabrał głos w kwestii związku etyki z religią, zapoczątkowanej przez reprezentantów szkoły. Choć nie podzielał wielu ustaleń „twardowszczyków”, bezpośrednio z nimi polemizując, to jednak za bezsporny fakt, będący elementem łączącym go ze szkołą Twardowskiego, można uznać to, że nie szukał dla swej etyki uzasadnienia czy potwierdzenia jej ważności oraz słuszności w jakimkolwiek światopoglądzie czy też religii. Mimo że nie poświęcił zagadnieniom tym żadnej obszerniejszej rozprawy, to jego stanowisko można odtworzyć na podstawie dwóch tekstów, zamieszczonych w 1978 roku w czasopiśmie „Znak”. Jak zaświadcza bowiem Bogusław Wolniewicz (uczeń toruńskiego filozofa) w tekście *Tezy Elzenberga o stosunku etyki do religii*, stanowiącym rodzaj słowa wstępnego do tekstów Elzenberga, w roku akademickim 1957/1958 prowadził on dla wybranych, najbliższych mu uczniów konwersatorium filozoficzne poświęcone związkom etyki z poglądem na świat. Prezentowane teksty stanowią rekonstrukcję jego dwóch wykładów (powstałych na podstawie rękopiśmiennych konspektów)⁴². Pierwszy z nich poświęcony został związkom etyki z obrazem świata, a drugi – jej związkom z religią. Dla rozważanej tu problematyki warto przedstawić tezy zawarte w tekście *Spór o zależność etyki od religii*.

Zasadniczo filozof postulował niezależność etyki od religii, choć dostrzegął też pewne aporie i niekonsekwencje w poglądach zwolenników tego stanowiska. Co ważne, już na wstępie zaznaczył, że samo pojęcie „zależności” jest sformułowaniem niejasnym. Jeżeli bowiem odczytywać będziemy je jako „wpływ religii na etykę”, to zależność tego typu (jest to wówczas znaczenie słabsze) jest faktem oczywistym i bezspornym i nie warto tego

⁴¹ T. Ślipko, *Etyczny problem samobójstwa*, Kraków 2008, s. 128.

⁴² Por. B. Wolniewicz, *Tezy Elzenberga o stosunku etyki do religii*, „Znak” 1978, nr 2 (248), s. 162.

zagadnienia nawet rozważać. Elzenberga interesowało jedynie „znaczenie mocne”, które ma miejsce wówczas, gdy sprowadzimy problem zależności etyki od religii do kwestii niezbędności religii dla etyki. Wówczas też pojawi się szereg pytań: do czego taka relacja miałaby się sprowadzać, w jakich aspektach ta niezbędność miałaby się przejawiać, czy faktycznie stanowiłaby rodzaj umocnienia i potwierdzenia słuszności dla danej etyki. Toruński filozof wyróżnił trzy płaszczyzny, na których warto rozważać prezentowane zagadnienie. Są to: a) zależność postępowania faktycznie zgodnego z wymaganiami etyki obowiązującej w danym społeczeństwie od sankcji religijnych, b) zależność etyki od autorytetu boskiego, c) zależność etyki od obrazu świata obowiązującego w danej religii. Wyznaczywszy zakres rozważanej problematyki, poddał analizie argumentację, przemawiającą zarówno za zależnością (danego rodzaju), jak i niezależnością etyki od religii i na tym tle zaprezentował ostatecznie swe stanowisko.

Rozważając zależność etyki jako ugruntowanie jej norm w sankcjach religijnych, niechybnych i nieomylnych albo pochodzących od Boga, istoty nieomyślnej, doskonale sprawiedliwej, lub też będących częścią bezosobowego moralnego porządku świata, Elzenberg zaprezentował także stanowisko przeciwne. Zgodnie z nim, ludzie zdolni są do czynienia dobra dla samego dobra i nie potrzeba ich aktywności w sferze moralnej wzmacniać sankcjami religijnymi. W tym ujęciu, postępowanie, które zgodne jest z obowiązującą normą etyczną jedynie ze względu na lęk przed sankcją jest bezwartościowe moralnie. Filozof odrzucił zatem zasadność tego typu zależności. Argumentował, że etyka stanowi każdorazowo zbiór przekonań moralnych (norm i ocen), uznawanych przez daną jednostkę czy grupę. Tworzą one pewien zespół twierdzeń, który przy wprowadzeniu sankcji religijnych nadal pozostaje nietknięty. Tym samym:

o religii nie mówi się tu jako o czynniku wpływającym na te przekonania, tylko jako o sile egzekwującej pewne sposoby postępowania. Tu bowiem wymaga się od człowieka tylko zgodności jego postępowania z pewnymi normami. Nie troszczymy się o to, jakie są jego przekonania⁴³.

Nie może być tu też mowy o jakiegokolwiek mocy uzasadniającej sankcji religijnych w stosunku do przekonań moralnych. Dlatego też Elzenberg zanegował stanowisko Tadeusza Kotarbińskiego, pisząc:

Zupełnie niedobrze Kotarbiński w swoich *Zagadnieniach etyki niezależnej* [...] mówi, że etyka ‘religijnie ugruntowana’, ‘uzasadnia’ swe

⁴³ H. Elzenberg, *Spór o zależność etyki od religii*, „Znak” 1978, nr 2 (248), s. 173–174.

‘hasła’ ‘odwołując się do życia przyszłego, pośmiertnego wymiaru nagród i kar’. Otóż nie: sankcjami nic się nie ‘uzasadnia’, można nimi tylko popierać pewne żądania⁴⁴.

Nie wnika się tu bowiem w żaden sposób w samą treść danych przekonań etycznych, a jedynie zabiega o ich zgodność z treścią etyki obowiązującej w społeczeństwie. Sankcje służyć mogą jako środek przełamania słabości człowieka (dostarczając bodźców w postaci nadziei nagrody lub strachu przed karą), kiedy brak mu siły lub dobrej woli, by do swych przekonań dostosować praktykę⁴⁵. Ponadto, filozof dostrzegł też istotny aspekt rozważanej zależności, pisząc, że może zdarzyć się i tak, iż sankcje religijne znajdują się w opozycji do przekonań etycznych człowieka i wówczas powstaje konflikt. Wtedy nie ma mowy o jakiegokolwiek nawet próbie uzasadnienia etyki przez religię. Dochodzi wówczas do sprzeczności tego rodzaju, że: „człowiek postępuje we własnym przekonaniu niemoralnie, by się nie narazić na sankcje niemoralnego bóstwa za postępowanie moralne”⁴⁶. Tym sposobem Elzenberg ostatecznie dowiódł, że zależności etyki od religii w tym przypadku nie ma.

Z kolei istotą zależności etyki od autorytetu Boga jest przekonanie, że: „motywy czyjegoś uznawania pewnych ocen i norm etycznych jest jego przekonanie, że pochodzą one od Boga”⁴⁷. Przekonanie to możemy rozumieć na dwa sposoby. W pierwszym ujęciu przyjmuje się, że Bóg będąc istotą wszechwiedzącą i nieomylną wie, co jest dobre a co złe, co powinniśmy czynić, a czego nie. My zaś ze swej natury jesteśmy omylni. Dlatego też, jeśli stwierdzimy różnicę między naszymi przekonaniami etycznymi, a tymi przypisywanymi Bogu, to naszą powinnością jest porzucenie własnych przekonań i podporządkowanie się zaleceniom boskim. Natomiast w drugim znaczeniu tejże zależności uznaje się, że Bóg ustanawia, co jest dobre a co złe, tworząc w ten sposób pewne nakazy i zakazy etyczne. Wyznawca uznaje tu Boga za istotę doskonałą, zasługującą na cześć i miłość, którą okazać mu może właśnie poprzez podporządkowanie się normom przez niego ustanowionym. „Tutaj Bóg jest prawodawcą (lepiej: normodawcą), którego woli uważamy za słuszne podporządkować się. Ewentualne swoje przekonania odmienne porzucamy nie jako fałszywe, ale składając je niejako ‘w ofierze Bogu’”⁴⁸. Elzenberg uważał, że w takim przypadku etyka (zarówno z historycznego, jak i psychologicznego punktu widzenia) rozwija się w swej treści

⁴⁴ Ibidem, s. 173.

⁴⁵ Por. ibidem, s. 174; por. także L. Hostyński, *Układacz...*, op.cit., s. 202–203.

⁴⁶ H. Elzenberg, *Spór o zależność etyki od religii*, op.cit., s. 174.

⁴⁷ Ibidem, s. 175.

⁴⁸ Ibidem, s. 175.

w pełnej niezależności od religii. Nasze przekonania zaś przypisujemy Bogu niejako *ex post*. Argumentował na rzecz swego stanowiska następująco:

Już w stosunkach czysto ludzkich zdarza się, że jeżeli uznajemy kogoś za mistrza i czujemy do niego wielkie zaufanie i miłość, to jesteśmy gotowi przyjąć jego jakieś oceny i normy, czy to tam, gdzieśmy nic sobie na dany temat nie myśleli, czy nawet tam, gdzieśmy myśleli inaczej: zaufanie i miłość działają silniej niż nasze własne (intuicje). Jest rzeczą jasną, że jeśli mistrzem jest Bóg, w którego się silnie wierzy, to po temu są jeszcze większe: toteż nawróceniom towarzyszy przeważnie jakaś zmiana etyczna⁴⁹.

Filozof odrzucił też próby ujęcia zależności etyki od religii jako niezbędnej, pojawiające się przede wszystkim wśród wyznawców religii teistycznych. W tym kontekście zanegował argumentację odwołującą się do niezbędności tej relacji ze względu na skuteczność, uzasadnienie oraz absolutność. W pierwszym przypadku uważa się, że jedynie etyka oparta na boskim autorytecie może być skuteczna. Normy i oceny oparte na autorytecie Boga nabierają wówczas charakteru „uświęcenia” (wina staje się grzechem), wzrasta siła przekonań oraz natężenie ich obowiązującego charakteru. Autor *Kłopotu z istnieniem* poddał w wątpliwość słuszność tego stanowiska, zwracając uwagę na fakt, że często bywa odwrotnie i to etyka, będąc głęboko przemyślaną i przeżyta, nabiera charakteru świętości. Wytwarza wówczas coś na kształt własnej religijności, sama staje się religią. Elzenberg przekonywał zatem, że pojęcie skuteczności przyjmowane jako kryterium potwierdzające niezbędność relacji zależności etyki od religii, w obliczu tej argumentacji nie tylko traci znaczenie, ale może również stanowić podstawę do odwrócenia tej relacji. Także w drugim przypadku (uznania niezbędnej zależności etyki od religii ze względu na uzasadnienie) filozof wyrażał głęboki sceptycyzm. Zwolennicy tego typu niezbędności przekonują, że odwołanie się do Boga (jego wszechwiedzy lub woli) to jedyny sposób uzasadnienia etyki. Nasze intuicje etyczne bywają bowiem chwiejne i mylne. Jednakże Elzenberg przekonywał, że ostatecznym fundamentem etyki są intuicje pewnych ludzi, które mogą być trwałe bądź też ulegać rozwojowi, wzbogacając w ten sposób samą etykę. Ostatecznie uznał, że choć tego typu proces oddziaływania na etykę rzeczywiście jest możliwy, to być może normalniejszą wydaje się relacja odwrotna – od etyki do religii: „apostoł etyczny wierzy jak mur w swoje intuicje etyczne i dlatego, że w nie wierzy tak wyjątkowo silnie, przypisuje swe oceny i normy bogu jako najwyższemu autorytetowi”⁵⁰.

⁴⁹ Ibidem, s. 176.

⁵⁰ Ibidem, s. 179.

Analogicznie, w przypadku trzecim – niezbędności zależności etyki od religii ze względu na absolutność, Elzenberg tę niezbędność negował. Stanowisko to sprowadza się do twierdzenia, że powołanie się na Boga jest niezbędne, by nadać etyce absolutny charakter, inaczej zawsze będzie to etyka jedynie względnie obowiązująca. Zwolennicy tego poglądu uważają zatem, że oceny i normy posiadają charakter absolutny, dlatego że zostały ustanowione przez Boga. Autor *Kłopotu z istnieniem* przekonywał, że powołanie się na boski autorytet wcale nie wprowadza do etyki momentu absolutności, że bywa raczej na odwrót – to nasze intuicyjnie nabyte przeświadczenia etyczne prowadzą do ocen absolutnych.

Henryk Elzenberg a szkoła lwowsko-warszawska: złożoność wzajemnej relacji

Przedstawione fakty biograficzne oraz działalność i wypowiedzi prezentowanych tu filozofów stanowią niewątpliwą podstawę do dalszych analiz w kierunku przyjęcia tezy o złożoności wzajemnej relacji Elzenberga i szkoły lwowsko-warszawskiej. Stanowią też niewątpliwe świadectwo tego, że Henryk Elzenberg nie był całkowitym oponentem i tak radykalnym krytykiem szkoły, jak jeszcze do niedawna przyjmowano.

Warto zwrócić tu uwagę, że wśród wypowiedzi tych filozofów znajdujemy niejako ich trzy rodzaje, ujęte pod względem powinowactwa pogładowego. Pierwsze z nich, to wypowiedzi ukazujące wzajemne oddalenie w koncepcjach filozoficznych, antagonizmy wyrastające na podstawie różnych zapatrywań na przedmiot i sposób uprawiania filozofii. Stanowią one zarazem główną podstawę ich polemik filozoficznych. Druga grupa to wypowiedzi, które ukazują częściowe zbieżności w ujmowaniu podejmowanych koncepcji czy problemów filozoficznych. Wypowiedzi te odnajdujemy także w niektórych polemikach. Do tej grupy można też zaliczyć te wypowiedzi, które świadczyły o początkowej zgodności przekonań Elzenberga i „twardowszczyków”, ale w miarę rozwoju koncepcji bądź też analizy wzajemnych poglądów uległy stopniowej zmianie na różnice światopoglądowe. Trzecią zaś grupę tworzą wypowiedzi będące w całości bezpośrednią analogią, rozwinięciem czy też aprobatą poglądów reprezentantów szkoły przez toruńskiego filozofa. Do tej grupy zaliczyć można też fakty biograficzne, ukazujące pozytywny i ścisły związek tych filozofów w życiu akademicko – naukowym. Tak ujęta płaszczyzna związków i zbieżności zachodzących pomiędzy Elzenbergiem a filozofami ze szkoły Twardowskiego stanowi w moim przekonaniu wystarczające uzasadnienie do przyjęcia tezy o niejednoznaczności i złożoności łączącej ich relacji.

Co ważne, ta powstała na przestrzeni kilku dziesięcioleci relacja łącząca Elzenberga i reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej nie stanowi dziś jedynie etapu minionego w historii polskiej myśli filozoficznej, ani obszaru dociekań analizowanego wyłącznie z punktu widzenia historyka filozofii. Kwestie podejmowane przez tych filozofów kilka dekad temu nadal posiadają bowiem swą rangę i znaczenie wśród współczesnych filozofów polskich. Znajdują one swą kontynuację przede wszystkim w wystąpieniach i polemikach uczniów, zwolenników i przeciwników prezentowanych filozofów. Przykładem tego zjawiska może być chociażby polemika Lecha Witkowskiego (związanego, podobnie jak Elzenberg, z Uniwersytetem Toruńskim) z Janem Woleńskim (afirmującym silnie krąg lwowsko-warszawski, zaliczanym przez Stanisława Borzyma do czwartej generacji szkoły). W artykule *Henryk Elzenberg wobec scjentyzmu w filozofii polskiej (na motywach dylematu: jak filozofować w Polsce)* Witkowski postawił Woleńskiemu szereg zarzutów dotyczących ujęcia relacji Elzenberga i szkoły lwowsko-warszawskiej⁵¹. Przede wszystkim, zdaniem Witkowskiego, bałwochwalczy i pozbawiony obiektywizmu stosunek Woleńskiego do szkoły, przeceniający wagę jej zainteresowań badawczych, pozbawił go możliwości spojrzenia na Elzenberga w sposób mu należny i przyznania mu odpowiednio znaczącego miejsca w rodzimej filozofii. Witkowski pisze:

znalezienie adekwatnego do jego miary filozoficznej miejsca dla Elzenberga w obrazie filozofii polskiej tak długo będzie dla niektórych badaczy tradycji lwowsko-warszawskiej niemożliwe, jak długo nie odkryją [...] wagi i specyfiki filozofii kultury w obszarze tzw. 'dziedzin' filozofii. Dotyczy to zwłaszcza Jana Woleńskiego, którego 'chwyty' retoryczne albo własne zasady porządkowania materiału filozoficznego pozwalają mu na nieustanne nieprzyjmowanie do wiadomości poważnego filozoficznie faktu istnienia dokonań Henryka Elzenberga⁵².

Autor tekstu wystąpił tu zatem jako współczesny konsekwentny zwolennik i obrońca Elzenberga, jego znaczenia i postawy wobec „twardowszczyków”. Nie bez racji wskazał, że Elzenberg, czynnie polemizujący na wielu polach naukowo-badawczych ze szkołą, został w książce Woleńskiego pominięty (autor wspomina o nim zaledwie na ostatnich kartach publikacji w kilku

⁵¹ Witkowski odnosi się tu przede wszystkim do książki Woleńskiego: *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Warszawa 1997.

⁵² L. Witkowski, *Henryk Elzenberg wobec scjentyzmu w filozofii polskiej (na motywach dylematu: jak filozofować w Polsce)*, [w:] W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei. Filozofia - aksjologia - kultura*, Toruń 1999, s. 115.

zdaniach) i potraktowany jako niszowa postać filozofii polskiej tamtego okresu. Zdaniem polemisty, jednostronnie został też potraktowany stosunek Elzenberga do metodologii i problematyki propagowanej przez szkołę. W swej krytyce przytacza szereg wypowiedzi swego oponenta. Pisze następująco:

W kontekście postawy Elzenberga, który był oczywiście, z gruntu chybającym celu 'radykalnym krytykiem' owej szkoły, po przytoczeniu [...] niektórych jego sformułowań, łącznie ze słynnym wskazaniem, że 'Twardowszczyki [...] są to biurokraci ścisłości'. Woleński [...] podsumowuje rzecz głęboką (i zapewne nie czysto retoryczną, a czysto logiczną, jak na logika przystało) konkluzją: 'Sporo tu epitetów, ale jeśli je zignorujemy, to pozostanie taki obraz: szkoła lwowsko-warszawska była niedobra, bo albo zajmowała się nie tym, czym filozofia winna się zajmować w e d l e E l z e n b e r g a , albo też jeśli już czymś zajmowała się, to czyniła to nie tak, jak uważał o n [wyróżnik L. W.] za stosowne'. To zwykle szyderstwo gubi banalny (choć zlekceważony przez Woleńskiego) logiczny fakt, że nie tyle indywidualna niezgoda Elzenberga tu wchodzi w grę, ile rozmijanie się z dużym i ważnym nurtem filozofii europejskiej, którym miał okazję Elzenberg nasiąknąć jako jeden z najlepiej w Polsce czytanych w literaturze frankofońskiej⁵³.

Wydaje się, że autor przedstawił tu wiele znaczących czynników ukazujących niewłaściwy sposób współczesnego odbioru stosunku autora *Kłopotu z istnieniem* do jego oponentów filozoficznych. Pociąga to z kolei za sobą zlekceważenie i niedocenywanie jego rangi filozoficznej i wpływu, jaki wywarł na szkołę. Wśród innych stwierdzeń krytycznych Witkowskiego wobec publikacji Woleńskiego warto wyróżnić też jego brak obiektywizmu metodologicznego, niedopuszczający możliwości prawomocnego współwystępowania postaw i sposobów uprawiania filozofii innych aniżeli te, które ceniono i szerzono w szkole. Ponadto, jego zdaniem, wątpliwości budzi też „różnicowana stylistyka obrony świetlanej aury tradycji lwowsko-warszawskiej”⁵⁴ stosowana przez Woleńskiego (np. w eseju: *Mała filozofia polityczna szkoły lwowsko-warszawskiej*), której logika jako chwyt retoryczny jest zazwyczaj chybiona. Polemika ta choć niejednokrotnie trafia w sedno, nie jest pozbawiona też, w moim przekonaniu, kilku dyskredytujących ją cech. Przede wszystkim, język autora przepełniony jest napastliwym tonem, licznymi epitetami, złośliwościami, kpina i drwiną, zwróconymi w kierunku oponenta. Pozwala to z kolei na przypisanie mu zamiast rzetelności naukowej (choć

⁵³ Ibidem, s. 116.

⁵⁴ Ibidem, s. 118.

zapewne takowa w dużej mierze ma tu miejsce) zbytńiego ładunku emocjonalnego i subiektywizmu. Według mnie stanowi to znaczne uchybienie tej publikacji, przysłaniające znacząco powagę przedstawianej problematyki, jej fachowość i walory merytoryczne.

Innym przykładem przemawiającym na rzecz tezy o ciągłości intelektualnej problematyki podejmowanej w dysputach pomiędzy Elzenbergiem i „twardowszczykami”, obecnej we współczesnych rozważaniach filozoficznych, są zagadnienia z zakresu bioetyki. Wypowiedzi zarówno toruńskiego filozofa, jak i Tadeusza Kotarbińskiego, wpłynęły znacząco na kształt prowadzonych współcześnie dyskusji bioetycznych dotyczących kwestii eutanazji (jej dopuszczalności i prawomocności w zakresie prawa i moralności). Ich znaczenie jest o tyle istotne, że stanowią one – według mnie – podstawę dla współczesnych ujęć tej problematyki, alternatywnych względem stanowiska etyki chrześcijańskiej (katolickiej), uzurpującej sobie dziś prawo do stanowiska dominującego. Warto zauważyć, fakt podkreślany już przez autora *Traktatu o dobrej robocie*, że sprawa uregulowania prawnego tej kwestii staje się dla współczesnego społeczeństwa sprawą nabrzmiałą i niecierpiącą zwłoki. Obecnie także w Polsce rozgorzała dyskusja na temat tak zwanego „testamentu życia”. W zamyśle jego twórców jest to osobista dyspozycja, przewidująca dobrowolną rezygnację z podtrzymywania życia w nieuleczalnej oraz przewlekłej chorobie. W razie braku szans na wyleczenie pacjent mógłby w testamencie tym, lub też poprzez wyznaczonego pełnomocnika, wyrazić wolę o zaniechaniu interwencji medycznej. W deklaracji chory miałby możliwość określenia, jakiemu leczeniu chce, a jakiemu nie chce być poddany, jeśli straci w przyszłości pełnię władz umysłowych. Choć deklaracje te nie są póki co prawnie wiążące, lekarz powinien uwzględnić je przy podejmowaniu decyzji co do dalszego postępowania względem pacjenta. Jak zaznaczają twórcy testamentu życia, dotyczy on sytuacji skrajnych, granicznych, stanowiąc zabezpieczenie przed długotrwałym egzystowaniem w stanie agonalnym lub nie rokującym poprawy zdrowia. Projekt ten, przedstawiony przez Komisję Bioetyczną przy Kancelarii Premiera, spotkał się z wieloma zarzutami, między innymi: sprzeczności z Konstytucją, legalizacji biernej eutanazji, a także, co ważne, powinowactwa z aktem samobójstwa. Z tego też względu problematyka suicydologiczna staje się istotnym obszarem dociekań etycznych, wartym rozważać także współcześnie, kiedy to pytanie o wartość życia ludzkiego nabiera nowego znaczenia, a granice życia i śmierci stale się przesuwają. Okazuje się, że określenie zakresu, znaczeń oraz charakteru działań związanych z szeroko pojętą samolikwidacją, zyskuje tu nowy wymiar oraz przyciąga uwagę opinii publicznej. Dlatego też problematyka ta, podjęta przez omawianych filozofów już kilkadziesiąt lat

temu, znajduje swe odbicie we współczesnych koncepcjach bioetycznych nie tracąc przez dziesięciolecia swej aktualności.

W tym ujęciu warto zwrócić uwagę na stanowisko zaprezentowane przez Bogusława Wolniewicza (ucznia Elzenberga), wpisującego się w laicką propozycję sprzed ponad pół wieku. Jego artykuł *Eutanazja i biolatria* rozpoczyna się od słów, które z powodzeniem mogłyby stanowić kompilację czy też syntezę wypowiedzi i poglądów Henryka Elzenberga i Tadeusza Kotarbińskiego. Wolniewicz pisze: „Eutanazja jest najrozumniejszym sposobem kończenia własnego życia, gdy staje się ono już tylko cierpieniem bez sensu i bez nadziei. Dlatego każdemu, kto jej sobie wtedy życzy, trzeba ją ułatwiać”⁵⁵. Z tych też względów przekonuje, że odmawianie do niej prawa stanowi wyraz małoduszności i doktrynerstwa. Podkreśla przy tym, że dla cywilizacji Zachodu stopniowa legalizacja jest procesem koniecznym i nieuchronnym. Co więcej, powołując się na wypowiedzi Elzenberga przekonuje, że wola eutanazji jest wyrazem siły ducha i jego zwycięstwa nad sferą biologiczną. Jak pisał bowiem jego nauczyciel, strach jest cechą istoty biologicznej w człowieku, dla sfery duchowej jest on obcy⁵⁶. Wolniewicz wskazuje też na współczesne działania na rzecz uznania prawomocności eutanazji (w ramach tzw. ruchu na rzecz eutanazji), które w jego przekonaniu świadczą o potrzebie jej zalegalizowania. Uznaje przy tym za oczywistość, że: „na drodze życia ludzkiego istnieje punkt [...] poza który, przedłużanie go jest tylko ponurym nonsensem”⁵⁷. Rozpatruje też i równocześnie zbija szereg argumentów wysuwanych przez przeciwników eutanazji (groźba grzechu, nadużyć, niezasadność ze względu na wystarczający sposób uśmierzenia bólu). Zwraca też uwagę na problem obecny w rozważaniach Elzenberga i Kotarbińskiego. O ile bowiem jakimś sposobem rzeczywiście udałoby się wyeliminować wszystkie niedogodności fizyczne (cierpienie, ból) będące najczęściej przyczynami praktyk przerywania życia ludzkiego, o tyle jeśli chodzi o utrapienia moralne, duchowe, wewnętrzne, sprawa się komplikuje. Wolniewicz pisze:

Nie chodzi tylko o udrękę fizyczną, choć ona sama stanowi wystarczającą powód do legalizacji. Równie ważne jest sponiewieranie moralne umierającego: jego zniedołężnienie, całkowite zdanie na innych, często świadomość, że cuchnie. Pozostaje mu tylko czekać, kiedy się to wreszcie skończy⁵⁸.


⁵⁵ B. Wolniewicz, *Eutanazja i biolatria*, [w:] idem, *Filozofia i wartości*, t. 3, Warszawa 2003, s. 177.

⁵⁶ Por. ibidem, s. 177.

⁵⁷ Ibidem, s. 178.

⁵⁸ Ibidem, s. 182.

W tym ujęciu śmierć stanowi, jak przekonywali filozofowie minionego wieku, niewątpliwe dobrodziejstwo. Podobnie jak Kotarbiński, Wolniewicz przekonuje też, że nie samo życie ma wartość, ale życie, które ma sens, które coś niesie, które nie jest tylko „gołym trwaniem”, ale przed którym roztaczają się inne perspektywy aniżeli powolna i pełna cierpienia śmierć. Dlatego też stojąc na stanowisku obrońców prawa jednostki do eutanazji pisze, że jego zwolennicy: „Chcą tylko, by dano im żyć i umierać po swojemu tak jak im to dyktuje ich sumienie i rozum; i żeby tych, co skłonni są udzielić im w tym pomocy, nie ścigano potem [...]”⁵⁹. Artykuł ten z pewnością zasługuje na rozważenie. Sposób prowadzenia argumentacji ze względu na jej obrazowość i siłę wyrazu stanowi jego mocną stronę, na miarę wypowiedzi Elzenberga. Należy zauważyć, że autor uwzględnił zarówno aspekt jednostkowy samolikwidacji (podkreślany przez Elzenberga) jak i wymiar społeczny, na który zwracał uwagę Kotarbiński, ważny dziś chociażby ze względu na postęp cywilizacyjny i rozwój praktyk związanych z przedłużaniem i skracaniem ludzkiego życia.

Przedstawione przykłady, ukazujące wpływ rozważań i polemik prowadzonych przez Elzenberga i reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej na kształt współczesnej filozofii polskiej, stanowią zaledwie niewielką ich część. Niemniej jednak, w sposób według mnie wystarczający obrazują, że filozofia polska stanowi dorobek wielu pokoleń myślicieli. Wchodząc we wzajemne relacje (dysputy i polemiki filozoficzne) przyczyniali się oni każdorazowo do ukonstytuowania i dalszego jej rozwoju na przyszłe dziesięciolecia. Dlatego też uprawianie filozofii nie może stanowić praktyki izolowanej, skupionej w jednym kręgu, czy środowisku akademickim. By zapewnić jej optimum rozwoju, niezbędne są bowiem: swobodny przepływ myśli, wymiana poglądów (nawet tych skrajnie antagonistycznych) oraz zapewnienie jej twórcom niezależności i prawomocności metodologicznej dla własnych sposobów jej uprawiania. 

JOANNA ZEGZUŁA-NOWAK – mgr filozofii, doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego; zainteresowania badawcze: filozofia polska XX wieku, historia filozofii, etyka, aksjologia, bioetyka; przygotowuje rozprawę doktorską o polemikach filozoficznych Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską.

JOANNA ZEGZUŁA-NOWAK – M.A. in philosophy, postgraduate student at the University of Zielona Góra (Institute of Philosophy). Research interests: Polish philosophy of the 20th century, history of philosophy, ethics, axiology, bioethics; she prepares her Ph.D. thesis about Henryk Elzenberg's polemics with Lvov-Warsaw School.

⁵⁹ Ibidem, s. 183–184.