

Tomasz Drewniak<sup>1</sup>  <https://orcid.org/0000-0002-6747-6017>

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nysie

## O TRAGIZMIE CNOTY ZADUFANEJ. ANALIZA ESTETYCZNO-ETYCZNYCH ASPEKTÓW PEDAGOGIKI TRAGICZNEJ HENRYKA ELZENBERGA, CZ. I

The Tragedy of Self-Righteous Virtue: Analysis of the Aesthetic and Ethical Aspects of Henryk Elzenberg's Tragic Pedagogy. Part I

**S u m m a r y:** Suffering is an inalienable aspect of human existence. It requires, firstly, an explanation and, secondly, an assimilation, in which religion and art play special role. In Greek religion and tragedy, attention was paid to the educational role of suffering, which was expressed by the formula *pathei mathos* (“learn through suffering”), and in Judaism and Christianity it was one of the means used in shaping man by divine justice. In Henryk Elzenberg's axiocentrism, suffering is a correlate of crossing the sphere of relative values (hedonistic and utilitarian) and the realization of objective values. The first part of the article presents an analysis of Elzenberg's reflections on the culture-creating role of tragedy, focusing on the interpretation of Shakespeare's *Julius Caesar*, which is also a critique of the rationalist educational model. Brutus, who appears as the embodiment of moral qualities, the model of the stoic sage and the republican, on the other hand is characterized by detachment from life, emotional coldness, axiological blindness and passivity, which cause him to destroy those he loves and what he loves.

**Ke y w o r d s:** axiocentrism, culture, objective values, evil, Brutus, Caesar, Cassius

---

<sup>1</sup> Dr Tomasz Drewniak – pracuje w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Nysie. E-mail: [tomasz.drewniak@pwsz.nysa.pl](mailto:tomasz.drewniak@pwsz.nysa.pl).

## Wprowadzenie: kultura jako *telos* wychowania

W filozofii Henryka Elzenberga (1887–1967), ujmowanej przez Bogusława Wolniewicza i Jana Zubelewicza jako teoretyczna podstawa aksjocentryzmu w filozofii wychowania<sup>2</sup>, kultura zostaje ściśle powiązana z imperatywem tworzenia tego, co powinno zaistnieć. To właśnie afirmatywny stosunek człowieka wobec wartości samoistnych w sposób konstytutywny wyróżnia go spośród innych istot żyjących. Tym samym człowiek, jak to ujmuje H. Elzenberg na przykładzie wychowania klasycznego, istnieje dla kultury<sup>3</sup>, a nie kultura dla realizacji ludzkich potrzeb i pragnień<sup>4</sup>. O ile jednak człowiek przychodzi na świat określony poprzez swoje potrzeby, a dalej rozwija je jako uświadomione i możliwe do realizacji pragnienia, o tyle też nie jest on jeszcze przygotowany do partycypacji w sferze wartości i dóbr. Kultura nie została dana, lecz zadana, stanowi najwyższą powinność człowieka, powinność „jedyną”, albowiem w nią włączone są wszystkie powinności<sup>5</sup>. Wychowanie przygotowuje człowieka do przekształcania „tego, co istnieje w kierunku najwyższej osiągalnej wartości”<sup>6</sup>, a więc do realizacji obowiązków poprzez „samoprzewyciężenie”<sup>7</sup>, do zmagania się z „samym sobą, ludźmi, przyrodą i losem”<sup>8</sup>, co kształtuje umiejętność „radzenia sobie z cierpieniami, klęskami i sukcesami”<sup>9</sup>. Taki stosunek do istnienia rozwija się poprzez wykroczenie poza horyzont naturalnego nastawienia wobec świata, w którym rzeczy, ludzie, wartości prezentują się ze względu na odniesienie do motywacji hedonistycznej i użytecznej, a szerzej – wykroczenia poza zorganizowanie środowiska życiowego na podstawie troski<sup>10</sup>. Świat wartości ujawnia się i materializuje w przewyciężaniu przez człowieka jego skłonności, nie tyle ich uszlachetnianiu, ile ich powściągnięciu i ukierunkowaniu ludzkiej aktywności na to, co wartościowe samo w sobie.

Pedagogika, jak podkreślał bliski H. Elzenbergowi w tym punkcie Georg Wilhelm Friedrich Hegel, jest „sztuką uczynienia z człowieka istoty etycznej”<sup>11</sup>, inicjującą

<sup>2</sup> Zob. Bogusław Wolniewicz, „Myśl Elzenberga”. W: tegoż, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi II* (Warszawa: Wydział Socjologii i Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, 1993), 76–80; Jan Zubelewicz, *Dwie filozofie edukacji: aksjocentryzm i pajdocentryzm* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, 2003), 25–38; tenże, *Filozofia wychowania. Aksjocentryzm i pajdocentryzm* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 2002), 15–27.

<sup>3</sup> Henryk Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994), 57.

<sup>4</sup> Zubelewicz, *Dwie*, 42.

<sup>5</sup> Henryk Elzenberg, „Nauka i barbarzyństwo”. W: tegoż, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii* (Toruń: PWN, 1966), 152.

<sup>6</sup> Tamże, 152.

<sup>7</sup> Henryk Elzenberg, „Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana?”. W: tegoż, *Pisma etyczne* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2001), 20–21.

<sup>8</sup> Zubelewicz, *Filozofia*, 11.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Elzenberg, *Kłopot*, 362.

<sup>11</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landmann (Warszawa: PWN, 1969), 389.

człowieka do tworzenia kultury, do życia w świecie tego, co duchowe. Radykalizm owego przemieszczenia się pomiędzy tym, co człowiekowi przyrodzone w sensie cielesnym, zatem zastane, a tym, co przyrodzone człowiekowi w sensie duchowym, a zarazem zadane, określa metafora „nowych narodzin” jako przemiany „jego pierwszej natury w drugą – duchową”<sup>12</sup>. Zdaniem H. Elzenberga transformacja ta nie obejmuje tylko pewnego, najczęściej dziecięco-młodzieńczego okresu w życiu człowieka, nie zostaje nigdy zakończona, a także jest odwracalna, tj. podatna na działanie czynników regresywnych, w wymiarze jednostkowym i zbiorowym<sup>13</sup>. Człowiek zмага się nie tylko z siłami natury, lecz także z logiką dziejów, której efektem nie jest postęp moralny, lecz podporządkowanie wielkich idei dążeniu do władzy, posiadania, sławy i zaspokajania potrzeb. H. Elzenberg postrzega charakterystyczne dla wieku XX wyzwolenie rozumu instrumentalnego z ograniczeń technicznych i moralnych w perspektywie jego celu ostatecznego, czyli „wygaśnięcia świadomości moralnej”<sup>14</sup> i ustanowienia nowego barbarzyństwa, tym razem na podstawie nauki oraz jej utylitarne zastosowania.

Gdzie znaleźć można oparcie wobec ekspansji nowożytnej racjonalności, która daje człowiekowi władzę nad światem, a jednocześnie wyobcowuje go z tego, co ludzkie, prowadzi do „ślepoty na wartości”?<sup>15</sup> H. Elzenberg, idąc śladem romantyków (w szczególności *Listów o wychowaniu estetycznym* Friedricha Schillera), a następnie Fryderyka Nietzschego, wskazuje na sztukę jako swoisty topos kształtowania człowieczeństwa, gdzie dobro (powinność) ujawnia się wraz z pięknem (tym, co podoba się oglądowi). W sztuce zatem, a nie zobiektywizowanej i obiektywizującej wszystko nauce, świat jawi się zarazem taki, jaki jest i taki, jaki powinien być, a człowiek obcuje z przedmiotami ze względu na nie same, a nie własne upodobania czy interesy. Sztuka stanowi jednocześnie narzędzie przemieszczania człowieka z pozycji „dziecka”, które kieruje się pragnieniami, na pozycję osoby dojrzałej, którą charakteryzują świadomość aksjologiczna, moc woli w urzeczywistnianiu wartości oraz ofiarność.

## Brutus jako tragiczna figura cnoty przeciwnie skutecznej

Aksjocentryzm, elitaryzm, estetyzm i heroizm moralny koncepcji H. Elzenberga ogniskują się w jego ujęciu zjawiska tragiczności oraz sztuki tragicznej. Wątek ten pojawia się już we wczesnych rozważaniach polskiego myśliciela (tzw. *Księga tragiczności*), powraca w dzienniku filozoficznym (*Kłopot z istnieniem*), a także

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Elzenberg, *Kłopot*, 238–239, 362–363, 348–349.

<sup>14</sup> Tamże, 350.

<sup>15</sup> Elzenberg, „Nauka”, 159.

szczegółowych analizach aksjologicznych i estetycznych. Tragizm stanowi, jak wiadomo, jedno z podstawowych i niezbywalnych doświadczeń związanych z istnieniem człowieka. W ludzką egzystencję wpisana jest nieuchronność przemijania, cierpienia i śmierci, a zatem utraty dóbr, wartości, relacji, pozycji społecznej, a ostatecznie również życia. Fenomen tragiczności staje się wyraźniejszy w sferze społeczno-politycznej, w przestrzeni wspólnego życia i dobra, ukazując się w raptownej klęsce wybitnej jednostki (zbiorowości), w zniweczeniu dobra, „zagładzie tego, co piękne”<sup>16</sup>, a nawet w nicestwującej mocy dobra (konflikt wartości). W tragicznym horyzoncie istnienia nie tylko wszystko, co istnieje, skazane jest na zagładę, lecz doskonałość jako taka – w szczególności dotyczy to doskonałości moralnej człowieka. Jest ona ośrodkiem uobecniania się destrukcji, która stanowi ostateczny rezultat związku tego, co przeciwstawne<sup>17</sup>. Protagonści tragedii greckiej – Edyp, Antygona, Kreon, Ajas – to osoby wyróżniające się wieloma cnotami, a zarazem ponoszące klęskę. Czy zatem cnota w konfrontacji ze światem prowadzi do porażki, a tragedia – ukazując „piękno zagłady” – uwidacznia i estetyzuje nieuchronność tego procesu? Czy, jak chciał F. Nietzsche, cierpienie i upadek są aspektami samego życia, ceną, którą płaci wybitny oraz twórczy człowiek za uczestnictwo w kreatywnym, dionizyjskim żywiole, czy też winniśmy, za Sokratesem, czynić rozróżnienie pomiędzy tradycyjnym i niekrytycznym rozumieniem cnoty a cnotą poddaną dyskursywnej analizie i transformacji, zatem wolną od wewnętrznej sprzeczności i tragizmu? I wreszcie, czy filozofia, przeciwstawiając się u swego zarania tragedii greckiej, jest w stanie uchronić przed tragicznością filozofa, o ile przemieszcza się on w sferę działania?

Aby udzielić odpowiedzi na powyższe pytania, posłużymy się za H. Elzenbergiem przykładem postaci Brutusa, bohatera tragedii Williama Szekspira *Juliusz Cezar*, ujętego jako figura cnoty, rozumianej w tym przypadku jako perfekcjonizm moralny. Więcej: Brutus nie jest tylko figurą, typem<sup>18</sup> doskonałego człowieka (*homo ethicus*<sup>19</sup>), lecz figurą mędrca, który w sposób rozumny praktykuje cnoty. Szekspirowski Brutus, wzór przymiotów moralnych, jeden z przywódców stronnictwa republikańskiego, uczestnik spisku zawiązanego przeciwko Cezarowi, symbolicznie zadający przyjacielowi ostatnie pchnięcie, w obliczu porażki rzuca się na własny miecz. Taki bieg wydarzeń nasuwa myśl o człowieku prawym uwikłanym na mocy losu w przerastającą jego siły rozgrywkę, losu, który nie bierze pod uwagę przymiotów moralnych, a może nawet ze szczególną bezwzględnością je wykorzystuje i okrutnie niszczy ich podmiot, więc o człowieku z konieczności skazanym na upadek. Tragiczność Brutusa nie zamyka się jednakże w jego klęsce pod Filippi, a następnie samobójstwie. Byłby wtedy jednym z wielu aktorów ludzkiej historii,

<sup>16</sup> Tenże, „Tragizm”. W: tegoż, *Pisma estetyczne* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1999), 250.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Henryk Elzenberg, „Brutus czyli przekleństwo cnoty”. W: tegoż, *Pisma etyczne*, 63.

<sup>19</sup> Tenże, „Ideal zbawienia na gruncie etyki czystej”. W: tegoż, *Wartość*, 136–137.

którzy przecenili swoje szanse i schronienie przed hańbą niewoli oraz życia w nieśławie znaleźli w samobójstwie. Tragiczność bohatera dramatu W. Szekspira można ująć na bardziej podstawowym poziomie: Brutus, pragnąc ocalić świat republiki – wolności i równości – powoduje jego całkowity upadek. Biorąc udział w zabójstwie Juliusza Cezara, Brutus nie tylko staje się jednym z uczestników zamachu, lecz uprawomocnia go swym autorytetem – niszcząc kochaną przez siebie osobę, uruchamia następstwo zdarzeń, na skutek którego unicestwieniu ulega wszystko, co kocha: żona popełnia samobójstwo, Antoniusz wraz z Oktawianem likwidują swych potencjalnych przeciwników, wybucha wojna domowa, ujawniają się nie-republikańskie ambicje Kasjusza, pogłębia się proces destrukcji republikańskich instytucji. Dlaczego osoba, która jest prawa i która działa wyłącznie ze szlachetnych pobudek, niszczy to, co zamierza chronić? Dlaczego następstwem cnoty staje się zło? Dlaczego Brutus, poza zabójstwem Cezara, okazuje się nie tyle nieskuteczny, ile przeciwnie skuteczny?

Zarysowując, w odpowiedzi na powyższe pytania, tezę dalszych analiz, wprowadźmy rozróżnienia: cnota jako sprawność moralna w osiągnięciu dóbr jest osadzona po pierwsze – w fundamentalnej postawie aksjologicznej człowieka (tym, jakie wartości i wzorce osobowe preferuje, jak do nich dąży i jak postrzega w związku z tym samego siebie – PA), po wtóre – w charakterze człowieka (wyróżniających go spośród innych skłonnościach i schematach organizujących jego działanie – CH), natomiast po trzecie – w kontekście sytuacyjnym (rozpoznaniu właściwego przedmiotu działania, okoliczności jego urzeczywistnienia, własnych możliwości i ograniczeń oraz zastosowaniu adekwatnych środków – KS). We wszystkich tych aspektach Brutus, ów modelowy przykład człowieka doskonałego moralnie, charakteryzuje się wypaczeniem<sup>20</sup>. Dwie pierwsze (PA i CH), które w uproszczeniu można sprowadzić do charakteru, organizują strukturę podmiotową dla ostatniej (KS), która pozostaje przez nie ukierunkowana. Cnota Brutusa – z racji odstępstwa od dwóch apollińskich imperatywów: „poznaj samego siebie” i „niczego ponad miarę”, a więc rozchwiania jego centrum osobowego (PA) – jest u swych podstaw zdezorientowana, ugruntowana poza życiem jako realną relacją pomiędzy dobrem i złem, a w związku z tym wymierzona przeciw życiu.

## Elzenberg a sokratyzm Brutusa

H. Elzenberg, wymieniając w tekście zatytułowanym *Brutus czyli przekleństwo cnoty* rozliczne przymioty moralne Brutusa, przyczynę klęski Rzymianina, a szerzej – całego obozu republikańskiego – wiąże z cnotą: „Trudno się jednak oprzeć wrażeniu, że akcent mimo wszystko naczelny pada na cnotę Brutusa jako na coś,

<sup>20</sup> Cnotę, jeżeli ujmijemy ją jako sprawność moralną, można zapisać schematycznie: C = PA + CH + KS.

co osłabia; nie byle jaki cień, w szczególności, rzucają na nią niezaprzeczalne, chociaż co do istoty swej nie tak łatwe do rozumowego ujęcia, powiązania go z jego klęską<sup>21</sup>. Jednocześnie H. Elzenberg nie uznaje klasycznej interpretacji, wedle której upadek implikowany był bezpośrednio poprzez moralną wielkość zabójcy Cezara. Doskonałość moralna ograniczałaby sprawność działania, już z góry wykluczając czyny, które są skutecznym narzędziem zdobywania i sprawowania władzy. Bez wątpienia W. Szekspir ujawnia także niezbieżność pomiędzy polem cnoty a mechanizmami rządzącymi sferą polityczną. Dyrektywy, wypływające z cnoty, ograniczają zestaw środków, które prowadzą do zamierzonego celu. Wprawdzie Brutus decyduje się na tyranobójstwo będące jednocześnie skrytobójstwem<sup>22</sup>, lecz dalsze jego działania oparte są na poszanowaniu przeciwnika, niewykorzystywaniu niedogodnego położenia, w którym się znalazł, a wreszcie na przypisywaniu mu szlachetnych intencji.

Takie rozumienie klęski Brutusa jest zdaniem znakomitego polskiego filozofa zbyt powierzchowne i namacalne, usprawiedliwia ono dodatkowo zarówno „szelmstwo”, jak i „nieudacznictwo”<sup>23</sup>, dyskursy oraz modele życia, wprowadzające linię demarkacyjną pomiędzy skutecznością a realizacją dobra. Wtedy też Brutus nie byłby postacią tragiczną, lecz naiwnym i niepraktycznym optymistą, trafnie rozpoznającym wartości, lecz niepotrafiącym dobrać odpowiednich środków ich realizacji. Jeżeli zatem źródło tragiczności Brutusa nie tkwi w konfrontacji jego przymiotów moralnych z logiką walki o władzę, to na ową postać należy spojrzeć szerzej, analizując takie czynniki osobowości, które nie mieszczą się w cnocie jako rozumowym ujęciu dobra i racjonalnej motywacji do jego praktykowania. Klęska wpisana pozostaje, według H. Elzenberga, w podstawę charakteru zabójcy Cezara, w dysharmonię momentów określających jego egzystencję. Jest tragiczny na sposób swojego „bycia w świecie”, które ukonstytuowane zostaje poprzez rozdwojenie pomiędzy sferą rozumową a afektualno-wolicjonalną. Naddatek intelektu, wyrażający się w skłonności do analizy, racjonalnego dyskursu, dystansu względem emocji, nie potęguje jego woli działania, choć – jak podkreśla H. Elzenberg – jej też nie osłabia. Brutus jest zatem typem teoretyka, który ze względów moralnych angażuje się w działanie, lecz tym samym nie może konsekwentnie podjąć i przeprowadzić Wielkiej Sprawy jako Własnej Sprawy.

Używając nietzscheańskich określeń, zauważmy: Brutus jest zanadto sokratejski, a zbyt mało dionizyjski, czy nawet jest sokratykiem *par excellence*, nie dysponuje intensywnością *erosa* pozwalającą czerpać energię do urzeczywistnienia ideału. Jego intelekt nie tyle usiłuje zastąpić deficyt instynktu, nieprzepartego pragnienia

<sup>21</sup> Elzenberg, „Brutus”, 62.

<sup>22</sup> W etosie antycznym nie było ono traktowane jako występki, lecz jako czyn szczególnie chwalebny.

<sup>23</sup> Elzenberg, „Brutus”, 63.

urzeczywistniania własnego dobra, ile stanowi manifestację charakteru<sup>24</sup>, odznaczającego się stonowaną sferą afektualno-wolicjonalną, będącą dla H. Elzenberga swoistym „motorem życiowym”<sup>25</sup>. Jego wola potrzebuje motywacji i impulsu ze strony poziomu intelektualnego, dostarczenia wystarczającej racji do działania. To, co dobre, musi być dla niego zapośredniczone i uprawomocnione w dobru wspólnym, a zatem jego wewnętrzne chcenie winno znaleźć dla siebie zewnętrzną rację słabszą, o wiele mniej motywującą aniżeli bezpośrednie pragnienie. Jego indywidualność jest konstytuowana przez abstrakcję, ideał, gdy tymczasem nieodpartej motywacji do działania dostarcza dążenie do realizacji własnego interesu czy też spełnienia samego siebie. Cnota zostaje więc oderwana od konkretnych dóbr, przekształcając się w cel życia. Gdyby Brutus pragnął władzy dla samego siebie, nienawidził Cezara czy odczuwał strach przed śmiercią, jego działanie wyrastałoby ze sfery wolicjonalnej i emocjonalnej, niejako byłby przez nią popychany do przodu skutecznie i bezwzględnie, jak Antoniusz oraz Oktawian, przewyciężając i zwalczając przeciwności. Chciałby (i działałby), a dopiero później szukałby racji uzasadniających, a nie najpierw szukałby tego, co najlepsze, i dopiero na tej podstawie ustalałby odpowiedni imperatyw dla woli. Z tego też względu, o ile nie brak mu mocy woli do przewyciężania własnej natury, o tyle zмага się z niedoborem woli mocy w realizacji Własnej Sprawy. Moc Brutusa wyczerpuje się w usunięciu zła, jakim jest według niego Cezar, lecz po śmierci tyrana bohater staje się pasywny. Jest rozumem, który podąża do celu nie „na koniu”, lecz na starej szkapie, dlatego też musi przegrać w wyścigu historii. Zna dobro, cel własnego życia, lecz jednocześnie, opierając się na cnocie, nie może go zrealizować, jako że cnota stanowiła uwidocznienie jego emocjonalnie stonowanego temperamentu.

Cnota nie spowodowała klęski Brutusa, ale, wezwana na pomoc, by zaradzić defektowi natury, nie zdołała tej klęski odwrócić. Cnota nie jest „przekleństwem” tego, kto walczy, ale jeśli już w tragedii szukać moralu, będzie on wyglądał tak oto: nie myślcie, by nie wiedzieć jak niewzruszone przekonanie o moralnej słuszności czy nawet o bezwzględnie powinnym charakterze waszych poczynań, by jakiegokolwiek „racje” etyczne, by najętsza posłuszna im wola mogły wam, jako motor działania, zastąpić żywioł, namiętność, przyrodzoną ekspansywność zdobywczej, agresywnej osobowości<sup>26</sup>.

Sfera realizacji dobra – mówi polski filozof – wymaga afektualnego zaangażowania, umiłowania tego dobra ponad wszystko i poświęcenia dla niego wszystkiego,

<sup>24</sup> Tenże, *Kłopot*, 420.

<sup>25</sup> Tamże, 182. W notatce z grudnia 1930 roku Elzenberg rozważa dwie hipotezy dotyczące charakteru: jedna mówi o możliwości jego świadomej i systematycznej transformacji; druga wskazuje na usytuowanie charakteru przed rozumem i wolą jako warunkującej ich kierunek siły, popychającej człowieka „ku którejś z form życia czy zatracenia”. Wtedy też przemiana charakteru, „odwrócenie kierunku woli” dokonuje się poprzez „nawrócenie” (*metanoię*), przemianę serca (tamże, 182–183).

<sup>26</sup> Elzenberg, „Brutus”, 67.

a także nienawiści wobec wszystkiego, co się temu dobru przeciwstawia lub może mu zagrozić. Kto dobro to usiłuje uzasadniać, już stoi na niepewnym gruncie i w istocie – jeżeli będzie musiał o nie stoczyć walkę – poniesie porażkę, jako że w realizację celu nie zaangażuje się bez reszty, nie rzuci na szalę całości swych sił, opuszczając swój „posterunek”<sup>27</sup>, sprzeniewierzając się swojemu „byciu w świecie” jako odpowiedzialności za dobro swoje i swej wspólnoty. W przeciwstawianiu się złu Brutus pozostaje skuteczny, niczym Sokrates wiedziony podszeptami *daimoniona*, lecz zarazem jest skażony niezaradnością, atrofią motywacji, silnego impulsu emocjonalnego, w realizacji dobra. Nie afirmuje bowiem zła jako koniecznego korelatu ludzkiej aktywności, a zarazem posiada stonowane życie afektualne, z którego zostały wyeliminowane szczególnie silne emocje o negatywnym zabarwieniu (np. nienawiść, gniew, zawiść)<sup>28</sup>. Działanie, podkreśla H. Elzenberg, opiera się na ekspansywności, „zaborczości”, imperatywie imperialności wynoszącym człowieka ponad naturę, a także wprowadzającym w dialektykę dobra i zła<sup>29</sup>: „Brutus nienawidzić nie umie; kocha z filozoficznymi zastrzeżeniami; uczucia jego nie mają prężności na zewnątrz ani w nim samym, tej u ogółu ludzi tak naturalnej tendencji do opanowywania i przenikania – z chwilą, gdy raz dojdą do głosu – psychiki na całym jej obszarze”<sup>30</sup>. Nie ma mocnej miłości, a tym samym silnego związku z dobrem, bez nienawiści do zła, z której człowiek czerpie moc woli. Dlatego Brutus nie potrafi dokonywać wyboru w taki sposób, aby decydując się na określone dobro, mógł zaangażować w jego realizację całość swego jestestwa: wybór jest dla niego rezygnacją z dobra i przeciwstawieniem się jakiemuś dobru, które ze względu na swoją bezstronność osłabiają wolę działania.

Podkreślmy, przygotowując zarazem kolejny krok, że tragizm Brutusa zaczyna się w momencie pomylenia własnej sprawy: celem przenikającym istotę Brutusa, jego Własną Sprawą, jest kontemplacja ideału republiki i pielęgnowanie cnót w gronie szlachetnych towarzyszy. Wtedy też jego działaniu – jako wynikającemu z powinności, a przeciwstawnemu skłonności – towarzyszyłby wewnętrzny opór.

## Tragiczność a cnota

Nie rozwijając szczególnie zajmującej H. Elzenberga kwestii oczywistości i namacalnej dotkliwości zła (już zaistniałego), budzącego intensywny sprzeciw, jak również nieoczywistości dobra, o ile chcemy je dyskursywnie wyeksplikować, a zatem jednoznaczności walki ze złem (narzucającej się oczywistością intuicji aksjologicznej)

<sup>27</sup> Tenże, „Prawo do kierowania się interesem w polityce”. W: tegoż, *Pisma etyczne*, 250.

<sup>28</sup> Tę zależność filozof wyraża na sposób poetycko-aforystyczny: „Życie nie jest rzeczą radosną; najcenniejsze jego klejnoty są oprawne w ciemność, jak gwiazdy” (tenże, *Kłopot*, 127).

<sup>29</sup> Tenże, „W poszukiwaniu idei polskiej”. W: tegoż, *Z filozofii kultury* (Kraków: Znak, 1991), 200–201.

<sup>30</sup> Tenże, „Brutus”, 64.



oraz niejednoznaczności walki o dobro, powróćmy do źródła tragiczności omawianej postaci<sup>31</sup>. H. Elzenberg, w notatkach zarysowujących strukturę tragizmu, wskazuje na występowanie w cierpiącym bohaterze niedoskonałości jako źródła winy, prowadzącej do upadku i zniszczenia<sup>32</sup>. Niedoskonałość jako „skończoność” przejawiająca się w „pierwiastku słabości, niemocy, «instyktów»”<sup>33</sup> stanowi istotowy aspekt kondycji ludzkiej i jest zatem nieustannym źródłem tragizmu jednostek oraz zbiorowości. Słowem: Brutus ma „załążek katastrofy w samym sobie”<sup>34</sup>.

Zarazem H. Elzenberg próbuje uchronić przed wewnętrzną skazą zarówno Brutusa, jak i samą cnotę, ponieważ Brutus, przy nielicznych słabościach, stanowi „postać posągową”<sup>35</sup>. Skoro tak jest, to ani w cnotcie jako takiej, ani też w cnotcie Brutusa nie można upatrywać klęski. Tymczasem postać ta z jednej strony sytuuje się w określonym horyzoncie społecznym, instytucjonalnym i politycznym, z drugiej kwestia jej charakteru moralnego jest bardziej skomplikowana. Jego „posągowość”, stylizowanie własnej postaci na wzór wielkich Rzymian, ojców założycieli republiki, czyni go ślepy na zło wokół, w samym sobie i w konsekwencjach własnego działania. Cnota Brutusa jest nieadekwatna względem jego pola działania, tj. aktywnej restytucji republiki, nie dlatego, że jest cnotą, ale dlatego, że pozostaje – diabeł, jak powiadają, tkwi w szczegółach i (dodajmy, mając na względzie Kasjusza) sprawnie nimi manipuluje – cnotą nieświadomą własnych ograniczeń, a zatem kieruje myśl, uczucie, wolę i działanie na bezdroża. Nie jest ona ani „na miejscu”, ani „na czasie” właśnie z tego powodu, iż w niej samej mieści się defekt.

Zauważmy, że tragiczność Brutusa zostaje uwarunkowana trzema spletającymi się ze sobą przyczynami: pierwszą z nich jest wzrastająca władza Cezara, zapowiadająca nieuchronny koniec republiki rzymskiej (WC). Drugą – pozycja społeczna, przekonania i charakter Brutusa (ChB). Należy on do bliskiego otoczenia Cezara, jako patrycjusz jest związany z instytucjami władzy, lecz zarazem nie sytuuje się na pierwszym planie. Trzecia to zawiść, jaką budzi powodzenie Cezara wśród bliskich mu osób, czego konsekwencją jest spisek zawiązany przez Kasjusza (SK). Dookreślając: są one warunkami koniecznymi i wystarczającymi do zaistnienia tragiczności, brak jednego z nich (np. Kasjusz jest człowiekiem dobro- i prostomyślnym; pomiędzy Kasjuszem a Brutusem nie ma przyjaźni) lub ich rozminięcie czasowe (np. Brutus rodzi się po śmierci Cezara) uniemożliwia tragedię Brutusa (w wyżej sprecyzowanym sensie). Charakter moralny Brutusa wchodzi w interakcję z dwoma czynnikami,

<sup>31</sup> Sprzeciw wobec zła konstituuje wspólnotę, natomiast określenie tego, co jest dobre, wprowadza rozbieżność, konieczność wskazania racji, za czym idzie też konfrontacja z innymi racjami. Przekonania intuicyjne mają bardziej wiążącą moc motywacyjną aniżeli przekonania ugruntowane racjonalnie, co jest szczególnie widoczne u wyznawców określonej sprawy w swoim dla nich nieliczeniu się z przeszkodami i ich ciągłym przezwyciężaniu.

<sup>32</sup> Elzenberg, „Tragizm”, 258–259.

<sup>33</sup> Tamże, 260.

<sup>34</sup> Elzenberg, „Brutus”, 64.

<sup>35</sup> Tamże, 61.

a jej wypadkową jest tragiczność, co możemy ująć schematycznie w następujący sposób:  $T = WC + ChB + SK$ . Formuła ta mogłaby w postaci uszczegółowionej, odpowiadającej czasowemu przebiegowi wydarzeń, przedstawiać się w zapisie:  $T = WC + ChB (1) + SK + ChB (2)$ . Rozróżnienie pomiędzy dwoma aspektami charakteru uwidacznia ich korelację przyczynową, a zarazem ujawnienie także przed Brutusem tego, co pozostaje skryte i co manifestuje się dopiero na skutek udziału w spisku, zabójstwie Cezara oraz wojnie domowej. ChB (1) oznacza w tym kontekście smutek z racji kresu republiki, który jednakże sam z siebie nie prowadzi Brutusa do spisku przeciw Cezarowi. Nie akceptuje on tylko świata, w którym żyje. W tym miejscu Brutus jest republikaninem, piastującym wysokie godności przyjacielem Cezara, krytykiem tolerowanym w ramach nowego ładu. W hierarchii wartości Brutusa republika sytuuje się na miejscu najwyższym, jest wartością nadającą sens jego życiu. Owo uwielbienie republiki stanowi konieczną przesłankę, do której odwołuje się Kasjusz i zręcznie oraz skutecznie, wykorzystując wady Brutusa, nakłania go do udziału w spisku i tyranobójstwa (ChB (2)). Uruchamia to dalsze zdarzenia, które prowadzą do ukonstytuowania się, na miejsce łagodnych rządów Cezara, okrutnej oraz pazernej władzy Antoniusza i Oktawiana, krwawej wojny domowej, a ostatecznie klęski pod Filippi i samobójstwa spiskowców. Samobójstwo Brutusa zwieńcza tylko klęskę jego sprawy, czyli odbudowy republiki.

Z kolei uproszczenie formuły, pozwalające na wyrażenie samego mechanizmu tragicznego, należałoby zapisać:  $T = \acute{S}Z + ChB$ , przy czym na  $\acute{S}Z$  jako świat zewnętrzny składałyby się z jednej strony procesy społeczno-polityczne (PSP), a z drugiej działania oraz postawy ludzkie (DiPL). W takim ujęciu wyraźnie widoczne staje się, iż tragiczność wyrasta i rozwija się „na styku” określonej postaci rzeczywistości i działania człowieka, że – wzmacniając tezę powyższą – w momencie ich splecenia okazuje się ona nieuchronna. Okoliczności oraz charakter Brutusa konstytuują sytuację tragiczną, która rozwija się wedle swej immanentnej logiki: zabójstwo Cezara przyspiesza tylko proces rozkładu instytucji republikańskich i ducha republikanizmu, a w planie podmiotowym wydobywa na jaw już całość charakteru bohatera.

Czy jest to argument przeciw światu bądź czynnemu zaangażowaniu się w sferę publiczną, czy też cnocie jako takiej? Tak postawione pytania pozycjonują doskonałość charakteru moralnego Brutusa jako pewnik. Tymczasem charakter obrazowanego przez W. Szekspira Brutusa składa się z cnót (CB) i wad (WB). Widzimy wyraźnie, że nie są one ze sobą powiązane w przypadkowy sposób. Przykładowo przyjaźń łączy się z nadmiernym zaufaniem, prawość z lekkomyślnością, patriotyzm z brakiem rozważli, miłość do ojczyzny z opuszczeniem najbliższych, dzielność z pragnieniem sławy, racjonalizm z brakiem realizmu. Okazuje się zatem, że pewnego rodzaju cnoty, a precyzyjniej rzecz ujmując – momenty pola cnoty, stwarzają warunki do rozwoju wad. Struktura cnoty jest złożona (relacyjna) i w pewnych okolicznościach te jej aspekty, które umożliwiają dobro, stają się przyczyną niewłaściwego działania

(np. współczucie, które stanowi podstawę troski o innych, może prowadzić do wyniszczenia, gdy nie jest równoważone przez troskę o siebie). Cnota Brutusa (CB) pozostaje cnotą i prezentuje się jako tożsama z całością jego charakteru, bo realizuje się w odpowiadających jej okolicznościach, lecz w istocie – co ujawnia bieg zdarzeń – jej struktura nie jest zrównoważona czy też nie posiada w sobie mechanizmu przywracającego równowagę (np. powściągnięcie miłości do Kasjusza poprzez ostrożność oraz wdzięczność wobec Cezara), stanowi tym samym instrument sprawczy zła (Z) (CB→WB→Z). W konsekwencji sytuacja tragiczna, po stronie podmiotowej, wytwarzana jest poprzez transpozycję momentów w polu cnoty, tj. jej wieloaspektowej struktury oraz jej interakcji ze środowiskiem wewnętrznym i zewnętrznym człowieka:  $T = \acute{S}Z+$  (CH→CB→WB).

## Dobro jako narzędzie zła

W tym punkcie zajmiemy się składnikiem tragiczności, aktywizującym działanie Brutusa. Spisek przeciw Cezarowi, jak przedstawia to W. Szekspir, rodzi się z zawiści. Oto Cezar, pierwotnie jeden z rzymskich możnowładców, staje się na tyle możny, iż doświadcza wyniesienia ponad innych, zostaje mu nadany niemalże boski status i nieuchronnie skupia w swoim ręku coraz większy zakres władzy. Ta potęgująca się oraz konsolidująca moc ma w swym cieniu jako swój korelat ontyczny narastającą wraz z nią moc nicestwienia. Pierwsza znajduje się *in actu*, druga czyha, wedle powiedzenia, iż „licho nie śpi”, *in potentia*, aby osadzić się na fundamencie ontycznym jednego z aktorów, który ją zaktualizuje. Taką wrodzoną dyspozycję człowieka do zła jako zła, określającą następnie *a priori* jego charakter, H. Elzenberg pierwotnie odrzucał<sup>36</sup>, później wskazywał na słabość woli, a następnie na miłość człowieka do „ciemności”, czyli na wolę niewiedzy i zła<sup>37</sup>.

Dla przejrzystości wywodu przyjmijmy zatem tezę o ontologiczno-antropologicznym istnieniu demonicznej woli zła, uobecniającej w świecie to, co nie powinno zaistnieć, dążącej tym samym do całkowitego wypaczenia, a następnie do znicestwienia bytu<sup>38</sup>. Ta niszcząca siła, aby móc się urzeczywistnić, musi skrysta-

<sup>36</sup> Zubelewicz, *Dwie*, 28. Skierowanie ku złu wynika z natury, tj. podporządkowania się bezpośredniej skłonności, a nie pragnieniu zła jako takiego i delektowaniu się jego urzeczywistnianiem. Ostatecznie, zdaniem B. Wolniewicza, antropologiczne poglądy Elzenberga charakteryzuje najpełniej porównanie człowieka do świni: „Nie diabeł, tylko świnia” (zob. Wolniewicz, „Myśl”, 91–93). Wskazuje to na specyficzną ślepotę względem wartości wyższych, a nie na ich zamierzoną negację.

<sup>37</sup> Elzenberg, *Kłopot*, 417–418.

<sup>38</sup> Wola zła jest pragnieniem „przeciwpowinności”, ale pozostaje ona osadzona na bycie, a tym samym nawet poprzez negację jest powiązana z dobrem. Przeciwpowinność spełniona, a więc eliminująca wszelki byt jako zwrócony ku powinności (dobro), kulminuje się w postaci ekstremalnej w nicości, którą poprzedza jednoczesna radość z niszczenia tego, co inne (wrogie) i samozniszczenia. Szatańskość jest więc u samej swej podstawy wolą nieistnienia, wolą niemożliwości ujawniania się boskiej miłości i miłosierdzia,

lizować się w wymiarze emocjonalnym, dyskursywnym i wolicjonalnym. Jestestwo człowieka przenika zatem wypaczające je „nicestwo”: inaczej jednak niż w zwyczajowym doświadczeniu rytmu przyrody, zniszczenie nie służy tutaj tworzeniu, lecz żądzy niszczenia jako takiej, „złośliwości złego”<sup>39</sup>, „złej woli” i „radości ze zła, zniszczenia tego, co dobre”. Podłoże omawianej tragedii, odmiennie niż tragedii greckiej (o ile nie przyjmiemy za Mikołajem Fiodorowem<sup>40</sup> czy Giorgio Collim<sup>41</sup>, że Apollo stanowi pogańską maskę demoniczności), ma charakter intencjonalnego zwrócenia się ku złu, które dla innych postaci wytwarza tragiczny pozór. Ośrodkiem nihilistycznej grawitacji staje się nicość, która użycza negacji poprzez nakłonienie ludzkiej woli do postawienia się w miejscu innego, co rozbudza ból z powodu niebyciaowym innym. Nicość ukrywa się za wolą bytu jeszcze bardziej doskonałego, przekształcając – jak to trafnie zauważył F. Nietzsche – obciążoną resentymentem wolę mocy w wolę (z)nicestwienia. Zasygnalizujemy w tym miejscu, że jestestwo od nicestwa oddziela figura ojca, na podstawie której przyjmuje ono swoją pozycję w świecie, własne ograniczenia i zadania, a zarazem realizuje postawę dobrej woli. Ta figura wyraźnie zaznacza się w tragedii greckiej (*Oresteja*, *Król Edyp*), gdzie boski (instytucjonalny) ojciec oddziela człowieka od jego woli niszczenia i powrotu tego samego (zemsty), w chrześcijaństwie w obrazie sprawiedliwego i miłosiernego Ojca, który chroni człowieka przed samounicestwieniem, a wreszcie powraca w postaci Zaratustry, który separuje człowieka od nihilizmu, opierającego się na woli zemsty na istnieniu. Utożsamienie się człowieka z siłą niszczenia charakteryzuje – jak przyznaje Arkadiusz, bohater powieści Iwana Turgieniewa *Ojcowie i dzieci* – nihilizm. Nihilistyczna negacja ojcostwa Boga – *Ich hab' meine Sach auf Nichts gestellt* – zapożyczona przez Johanna Goethego z jednej z pieśni<sup>42</sup>, stała się mottem dzieła Maxa Stirnera, unieważniającego wiążącą rolę wszelkiej osobowej powinności w wizji „Jedynego”, istniejącego wyłącznie dla samego siebie. Doświadczenie sytuującej się w rdzeniu istnienia nicości, piętna losu człowieka zmierzającego od nicości w nicość<sup>43</sup>, H. Elzenberg oddaje w jednym ze swych zapisków: „Duszą życia jest jego groza. A naokoło Pani Grozy tańczą sobie różne miłe amorki”<sup>44</sup>. Nie prowadzi to, jak u J. Goethego, do afirmacji świata w pijackiej piosence obieżyświata, lekkoducha

---

a zatem przeistoczenia (*theosis*) całości bytu w taką postać, w jakiej powinien on być (zbawienie), pomimo zaistniałej w nim przeciwpowinności (grzech).

<sup>39</sup> Zob. Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988), 247.

<sup>40</sup> Николай Федорович Фёдоров, *Собрание сочинений в четырех томах* (Moskwa: ТРАДИЦИЯ, 1995), Т. 2, 198; Николай Федорович Фёдоров, *Собрание сочинений в четырех томах* (Moskwa: ТРАДИЦИЯ, 1995), Т. 3, 322.

<sup>41</sup> Giorgio Colli, *Po Nietzschem*, tłum. Stanisław Kasprzysiak (Kraków: Oficyna Literacka, 1994), 41–48.

<sup>42</sup> Henryk Benisz, „Andrzej Kucner. Nihilistyczny zwrot w filozofii. Źródła – Nietzsche – Ujścia”. *Studia z Historii Filozofii* 4 (2014): 277.

<sup>43</sup> Elzenberg, *Kłopot*, 368.

<sup>44</sup> Tamże, 416.

i utracjusza, ani – jak ma to miejsce w koncepcji M. Stirnera – do instrumentalnego nastawienia egoisty, emancypującego się z wszelkich ograniczeń, lecz do tragicznego heroizmu filozofa usiłującego ocalić, wobec obecności tejże nicości w świecie, własne człowieczeństwo<sup>45</sup>. U H. Elzenberga ten tragizm ustępuje – zapewne na skutek wydarzeń II wojny światowej – miejsca straszliwości jako konsekwencji zrozumienia, iż ludźmi kieruje wola życia w nieprawdzie i zła wola. O ile sama demoniczność nie jest tragiczna – budzi ona wyłącznie, jako ukierunkowana na zło, odrazę i przerażenie, a jej klęska powiązana jest z radością z dopełnienia się sprawiedliwości – o tyle też może ona warunkować sytuację tragiczną: upadek dążącego do dobra bohatera, który nadto wierzy w dobrą naturę człowieka.

Tragiczność opiera się na wzajemnym warunkowaniu się przeciwieństw: wielkość powoduje upadek, a dobro zło. Nadmiar bytu przyciąga do siebie nicność. H. Elzenberg w notatce z 26 października 1951 roku konstatuje rozdźwięk pomiędzy „światem wartości a światem stosunków ludzkich”<sup>46</sup>. W świecie spraw ludzkich, zdominowanym przez przeciętność, dobro i zło stykają się ze sobą w taki sposób, że nie przybierają postaci wyraźnie oddzielonej i spotęgowanej. „Małe cnoty” idą w parze z „małymi wadami”. Sytuacja zmienia się, gdy pojawia się dobro, spersonalizowane w jednostce wybitnej, przekraczającej zwyczajową miarę. Stanowi ona ośrodek krystalizacji postaw moralnych, polaryzacji aksjologicznej w swoim otoczeniu społecznym, przyczynę jego rozpadu na przyjaciół i wrogów. Chrystus, przykładowo, przynosi „miecz”, „podział” (Mt 10, 34–35), sam budzi wrogość i nienawiść. „Wielkie to nieszczęście, bo niesie z sobą niebezpieczeństwo znienawidzenia człowieka. I tu zawiązuje się węzeł groźnej antynomii moralnej: dobro rodzi zło, staje się złem w najbardziej bezpośrednich swych konsekwencjach”<sup>47</sup>. Nadzwyczajna epifania i obiektywizacja dobra (wartości) wywołuje spotęgowaną aktywność „złości (wściekłości) złego”, jako że im wyższa wartość, w tym brutalniejszy sposób zostaje ona pokonana w świecie realnym i tym bardziej okazuje się ona bezsilna wobec mechanizmów kierujących ludzkim myśleniem oraz działaniem.

Według powyższego schematu skonstruowana jest tragedia W. Szekspira. Zawisć – spersonalizowana w ogarniętym resentymentem Kasjuszu – widzi w drugim człowieku wyłącznie podobieństwo i słabości. Powiązana jest z pychą, przekonaniem o własnej wyjątkowości, imaginatywną transpozycją (stawianiem siebie na miejscu innych) oraz mimetyczną rywalizacją prowadzącą do zniszczenia<sup>48</sup>. Oskarża świat o niesprawiedliwość, dającą jednym zbyt wiele, a innym zbyt mało w stosunku do tego, co jest im należne. Nie potrafi uznać, że ktoś, kogo słabości są znane, staje się

<sup>45</sup> Tamże, 417–418.

<sup>46</sup> Tamże, 366.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Zob. René Girard, *A Theatre of Envy. William Shakespeare* (New York: Oxford University Press, 1991).

doskonalszy, osiąga zaszczyty. Nie może mieć tego, czego sama pragnie, nie może też znieść widoku innego człowieka posiadającego upragnione dobra czy przymioty, co powoduje doświadczenie „smutku z istnienia”<sup>49</sup>. Wielkość Cezara wskazuje zarazem na małość Kasjusza, na to, iż nie jest tym, kim być może, chce i kim być powinien. Nie mogąc uznać takiego stanu rzeczy, nadaje mu status aksjologiczny – osobie, której towarzyszy powodzenie, zostaje przypisane zło, a zatem nie tylko jest ona negatywnie oceniana, lecz powinna zostać pozbawiona swej pozycji, zniszczona. Zawiść przeradza się tym samym w nienawiść, niespełniona wola dobra w aktywną złą wolę, tj. wolę zła<sup>50</sup>, a zatem w pragnienie zniszczenia osoby Cezara, napawające się widokiem niszczenia i w tym widoku znajdujące swe spełnienie.

Nikczemność nie chce jednakże występować we własnym imieniu, potrzebuje ona jako własnego usprawiedliwienia nie tylko dyskursu cnoty, lecz także człowieka przyzwoitego, który działa w imieniu słuszności sprawy. Znaczenie Brutusa dla przekształcenia zabójstwa Cezara w tyranobójstwo trafnie ocenia Kaska:

Miejsce wysokie ma on w sercach ludu:

A to, co w nas by nazwano występny,

Jego obecność zmienia jak alchemia

W cnotę i godną szacunku uczciwość<sup>51</sup>.

Jednak zawiść, by mogła pozyskać człowieka prawego, musi sięgnąć do dyskursu cnoty, ukryć samą siebie pod pozorami dobra, a zatem równocześnie nadać zbrodni rację, przekładając subiektywne doświadczenie niesprawiedliwości na dyskurs o obiektywnej referencji. Dlatego też jej celem jest oczernienie, powodujące u innych zmianę sposobu widzenia świata poprzez powiększenie zła lub też jego postrzeganie tam, gdzie go nie ma. Złość kieruje się ku związanym z osobą Cezara wartościom dodatnim<sup>52</sup>, które zostają przeinaczone tak, aby jawiły się jako warte zniszczenia. Zawiść Kasjusza powoduje zniekształcenie odbioru i prezentacji świata<sup>53</sup>, jak również

<sup>49</sup> Henryk Elzenberg, „Nienawiść jako zagadnienie moralne cz. I”. W: tegoż, *Pisma etyczne*, 263. Elzenberg nie odrzuca nienawiści jako takiej, którą charakteryzują wola zniszczenia oraz smutek z istnienia i która jest podstawą agresywności, niezbędnej do podtrzymywania i rozwoju życia zarówno w sferze wartości (dyskursu), jak i w codziennych praktykach. Patologiczną formą nienawiści jako „namiętnej żądzę zniszczenia” jest radość ze zniszczenia całości osoby, unicestwienia przeciwnika, uznanie go za uosobienie zła. Taka postać nienawiści powiązana jest z odwróceniem wartości, nadaniem wartości pozytywnej ujemnego charakteru. W tej rywalizacji wysokość wartości powoduje proporcjonalną żądzę zniszczenia, stającą się zemstą na całości istnienia jej podmiotu. Stąd też można mówić o jej demoniczności, która swą złość może ograniczać do pewnych osób lub też w postaci skrajnej rozciągać się na całość istnienia. W nienawiści, stanowiącej podstawę skutecznej walki ze złem, dobre cechy przeciwnika nie są unieważniane, lecz jego widzenie zostaje czasowo zawężone i ograniczone do zwalczanych aspektów.

<sup>50</sup> Zob. Bogusław Wolniewicz, „Z antropologii Schopenhauera”. W: tegoż, *Filozofia i wartości*, 111–113; tenże, „Epifania diabła”. W: tegoż, *Filozofia i wartości*, 208–226.

<sup>51</sup> William Shakespeare, *Żywoł i śmierć Juliusza Cezara*, tłum. Maciej Słomczyński (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980), 34.

<sup>52</sup> Henryk Elzenberg, „Nienawiść jako zagadnienie moralne cz. II”. W: tegoż, *Pisma etyczne*, 270.

<sup>53</sup> Shakespeare, *Żywoł*, 135.

wypaczenie sposobu działania, co ostatecznie prowadzi do jego klęski<sup>54</sup>. Zraniona pycha Kasjusza, by nie dopuścić do ujawnienia samej siebie, wytwarza iluzję, której rezultatami stają się zbłądzenie oraz upadek.

I dopiero tutaj pojawia się osoba Brutusa. Jest on powszechnie szanowanym obywatelem rzymskim, przyjacielem Cezara, orędownikiem republikanizmu. Jest też przyjacielem Kasjusza, postrzegającym swego druha w perspektywie ideału przyjaźni, a nie jego rzeczywistych intencji. Nie tylko nie domyśla się, lecz nawet nie dopuszcza do siebie myśli, iż przyjaciel może nim manipulować. Osobą, która widzi Brutusa w pełnym świetle – dostrzegając również jego słabości – jest Kasjusz. W nim Brutus odbija się niczym w lustrze, nie widząc zarazem samego siebie. Zło – a dusza Kasjusza jest zdeprawowana zawiścią nie tylko wobec Cezara, lecz także wobec Brutusa, którego władca darzy miłością<sup>55</sup> – umożliwia mu rozpoznawanie słabości i skuteczne operowanie nimi, jako że sytuuje się na metapoziomie wobec cnoty, która pozostaje ślepa na własne słabości. Tak oto określa on słabe strony Brutusa:

Brutusie, jesteś szlachetny, lecz widzę,  
Że można czysty twój kruszec przekuć,  
Aby utracił swoje właściwości.  
Dlatego umysł szlachetny powinien  
Zawsze przestawać wśród podobnych sobie,  
Bo któż ma siły dość, by go nie zwiedziono?<sup>56</sup>

## Podsumowanie: aporie pedagogiki stoicyzmu

Powyzsza ślepotą aksjologiczną Brutusa, ujętą w szerszej perspektywie, stanowi wypadkową jego przyrodzonej skłonności oraz stoickiej filozofii, której celem było kształtowanie „hartu ducha” poprzez samoprzezwyciężenie naturalnego, afektywnego zaangażowania w życie, ukształtowanie niezależności od świata, wewnętrznej przestrzeni autonomii, „twierdzy wewnętrznej”<sup>57</sup>. Dystans wobec świata formuje się w redukcyjnych procedurach dyskursywnych, mających ukazywać byt taki, jaki

---

<sup>54</sup> Kasjusz popełnia samobójstwo, błędnie odczytując spotkanie swego posłańca Tytyniusza z oddziałem armii Brutusa jako ostateczne zwycięstwo Antoniusza i Oktawiana. Tytyniusz, widząc martwego Kasjusza, stwierdza: „Niestety, rzecz każdą / Fałszywie sobie przedstawiałeś” (tamże, 136).

<sup>55</sup> Tamże, 26. W Kasjuszu spersonifikowana została złośliwość, która oddziela się – jak ma to miejsce w przypadku demoniczności – od dbałości o siebie. Taki ma sens brak udzielenia wsparcia finansowego armii Brutusa, co w gruncie rzeczy prowadzi do osłabienia sił i klęski obozu, do którego należy sam Kasjusz.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Zob. Pierre Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tłum. Piotr Domański (Kęty: Antyk – Marek Derewnicki, 2004).

jest, bez dodatku emocjonalno-wartościującego<sup>58</sup>, jak również czynić człowieka gotowym na znośnienie zła (*premeditatio malorum*). Zniweczenie bytu, prowadzące go do sposobu prezentowania niebudzącego ani pragnienia, ani odrazy, powoduje także jego neutralizację aksjologiczną, wyrugowanie wartości pozytywnych (dobro) i negatywnych (zło)<sup>59</sup>. Stoicyzm Brutusa nawiązuje z jednej strony do cnót wywodzących się z tradycji republikańskiej, z drugiej strony zawiera w sobie, podobnie jak wykazał to Elzenberg w rozprawie poświęconej etyce Marka Aureliusza<sup>60</sup>, tragiczne pęknięcie pomiędzy rozumowymi imperatywami woli a skłonnościami, oczekiwaniami a faktyczną egzystencją, *vita activa* a *vita contemplativa*, wyidealizowanym postrzeganiem natury ludzkiej a rzeczywistymi uwarunkowaniami działania, i wreszcie – pomiędzy ascetyczną praktyką dobrego życia a słabością wobec zła poza sobą, pomiędzy dbałością o własną cnotę a obojętnością na zło w świecie. Stoicki model wychowania oraz samowychowania<sup>61</sup> oddziela człowieka od działania, ponieważ separuje rozum i zdyscyplinowaną wolę od konkretnych, uczuć, wyobrażeń<sup>62</sup>, a zatem uniemożliwia, jak ma to miejsce w przypadku Brutusa i Marka Aureliusza, rozpoznanie zła w swym najbliższym otoczeniu<sup>63</sup> oraz w samym sobie, tj. skażenia „egzaltacją etyczną”<sup>64</sup>, „pychą moralną” czy „teatralnością”<sup>65</sup>. W modelu tym, dowodzi H. Elzenberg, cnota ukierunkowana na apatię, ataraksję, autarkię i analgetyzm nie koryguje natury, nie uszlachetnia wynikającej z niej skłonności, lecz potęguje jej jednostronność, prowadząc do wypaczenia owej natury.

**Streszczenie:** Cierpienie stanowi niezbywalny aspekt ludzkiej egzystencji. Wymaga ono po pierwsze wyjaśnienia, a po drugie przyswojenia, w czym szczególną rolę odgrywają religia i sztuka. W religii i tragedii greckiej zwracano uwagę na wychowawczą rolę cierpienia, co wyrażała formuła *pathēi mathos* („ucz się przez cierpienie”), a w judaizmie i chrześcijaństwie należało ono do środków, jakimi w formowaniu człowieka posługuje się boska sprawiedliwość. W aksjocentryzmie Henryka Elzenberga cierpienie stanowi korelat przekraczania sfery wartości względnych (hedonistycznych i utylitarnych) oraz realizacji wartości samoistnych. Część pierwsza artykułu prezentuje analizę rozważań Elzenberga w zakresie kulturotwórczej roli tragiczności, ogniskujących się na interpretacji szekspirowskiego *Juliusza Cezara*, będącej zarazem krytyką

<sup>58</sup> Henryk Elzenberg, „Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki”. W: tegoż, *Z historii filozofii* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995), 207–208.

<sup>59</sup> Tamże, 173: „By wygnać z życia cierpienie, wygnał zeń Marek żądcę: aby wygnać żądcę, wygnał wszelką wartość, nie zostawił nic, «nie rozumie», do czego jeszcze można by dążyć. Z bolesnego stało się życie bez sensu, z pełnego niezaspokojonych pożądań, puste i zięjące nicością: nic żałośniejszego zaiste nad takie usuwanie żałości!”

<sup>60</sup> Tamże, 201–213.

<sup>61</sup> Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. Piotr Domański (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003), 147–148.

<sup>62</sup> Elzenberg, „Marek”, 206.

<sup>63</sup> Tamże, 205–206.

<sup>64</sup> Tamże, 202.

<sup>65</sup> Henryk Elzenberg, „Stoicyzm historyczny i «stoicyzm» w rozumieniu potocznym”. W: tegoż, *Z historii filozofii*, 257.



racjonalistycznego modelu wychowawczego. Brutus, jawiący się jako ucieleśnienie przymiotów moralnych, wzór stoickiego mędrca i republikanina, jednocześnie charakteryzuje się oderwaniem od życia, afektualną oziebłością, ślepotą aksjologiczną i biernością, co powoduje, iż niszczy tych, których kocha, i to, co kocha.

S ł o w a k l u c z o w e: aksjocentryzm, kultura, wartości samoistne, zło, Brutus, Cezar, Kasjusz

## Bibliografia

- Benisz, Henryk. „Andrzej Kucner. Nihilistyczny zwrot w filozofii. Źródła – Nietzsche – Ujścia”. *Studia z Historii Filozofii* 4 (2014): 273–282.
- Colli, Giorgio. *Po Nietzschem*, tłum. Stanisław Kasprzysiak. Kraków: Oficyna Literacka, 1994.
- Elzenberg, Henryk. „Brutus czyli przekleństwo cnoty”. W: Henryk Elzenberg, *Pisma etyczne*, 61–70. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2001.
- Elzenberg, Henryk. „Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana?”. W: Henryk Elzenberg, *Pisma etyczne*, 3–22. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2001.
- Elzenberg, Henryk. „Ideal zbawienia na gruncie etyki czystej”. W: Henryk Elzenberg, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, 136–149. Toruń: PWN, 1966.
- Elzenberg, Henryk. *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.
- Elzenberg, Henryk. „Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki”. W: Henryk Elzenberg, *Z historii filozofii*, 97–213. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995.
- Elzenberg, Henryk. „Nauka i barbarzyństwo”. W: Henryk Elzenberg, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, 150–159. Toruń: PWN, 1966.
- Elzenberg, Henryk. „Nienawiść jako zagadnienie moralne cz. I”. W: Henryk Elzenberg, *Pisma etyczne*, 263–266. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2001.
- Elzenberg, Henryk. „Nienawiść jako zagadnienie moralne cz. II”. W: Henryk Elzenberg, *Pisma etyczne*, 267–270. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2001.
- Elzenberg, Henryk. „Prawo do kierowania się interesem w polityce”. W: Henryk Elzenberg, *Pisma etyczne*, 249–252. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2001.
- Elzenberg, Henryk. „Stoicyzm historyczny i «stoicyzm» w rozumieniu potocznym”. W: Henryk Elzenberg, *Z historii filozofii*, 254–257. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995.
- Elzenberg, Henryk. „Tragizm”. W: Henryk Elzenberg, *Pisma estetyczne*, 249–270. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1999.
- Elzenberg, Henryk. „W poszukiwaniu idei polskiej”. W: Henryk Elzenberg, *Z filozofii kultury*, 197–202. Kraków: Znak, 1991.
- Николай, Федорович Фёдоров. *Собрание сочинений в четырех томах*, Т. 2–3. Москва: ТРАДИЦИЯ, 1995.
- Girard, René. *A Theatre of Envy. William Shakespeare*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Hadot, Pierre. *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. Piotr Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.
- Hadot, Pierre. *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tłum. Piotr Domański. Kęty: Antyk – Marek Derewnicki, 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landmann. Warszawa: PWN, 1969.
- Heidegger, Martin. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

- Shakespeare, William. *Żywot i śmierć Juliusza Cezara*, tłum. Maciej Słomczyński. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.
- Wolniewicz, Bogusław. „Epifania diabła”. W: Bogusław Wolniewicz, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi II*, 208–223. Warszawa: Wydział Socjologii i Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, 1993.
- Wolniewicz, Bogusław. „Myśl Elzenberga”. W: Bogusław Wolniewicz, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi II*, 69–94. Warszawa: Wydział Socjologii i Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, 1993.
- Wolniewicz Bogusław. „Z antropologii Schopenhauera”. W: Bogusław Wolniewicz, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi II*, 101–119. Warszawa: Wydział Socjologii i Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, 1993.
- Zubelewicz, Jan. *Dwie filozofie edukacji: aksjocentryzm i pajdocentryzm*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, 2003.
- Zubelewicz, Jan. *Filozofia wychowania. Aksjocentryzm i pajdocentryzm*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 2002.