

Tomasz Drewniak¹  <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. CZĘŚĆ II

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

S u m m a r y: The paper is a continuation of the analysis of the basic aspects of Henryk Elzenberg's tragic pedagogy. The confrontation with the tragic nature of existence, and therefore with the destruction of what is beautiful and good, serves in Elzenberg's conception of shaping the moral character by renouncing lower values, up to sacrifice, devotion to the highest values. Thus, suffering activates the moral, creative and cultural potential of an individual and a community. The moral limitations of Brutus, ranging from the stoic ideal of steadfastness in the face of suffering, through blindness in loving a (dis)friend and the republic, to intellectualism and naive faith in the superiority of virtue over the pragmatic logic of the struggle for power, reflect the tension between duty and existence, moral imperative and efficiency. *Homo ethicus* differs essentially from *homo politicus* and is doomed to failure in political rivalry, and at the same time its heroism lies at the basis of memory and collective identity. Culture is based on honoring the losers and those who gave their lives for the 'cause' because in them an extreme dedication to values is manifested. The author, in reference to Polish Christian thought (S. Wyszyński), indicates the possibility of extending the Elzenberg's concept of the hero, inspired by Greco-Roman themes and the Polish insurgent tradition, with practical rationality, arising from embedding in a real genealogical line, the ability to critically assimilate tradition, affirmation of one's own imperfections and imperfections in the world, to valor and self-sacrifice in everyday practices.

¹ Dr Tomasz Drewniak – pracuje w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Nysie. Adres do korespondencji: Państwowa Akademia Nauk Stosowanych w Nysie, ul. Armii Krajowej 7, 48-300 Nysa; e-mail: tomasz.drewniak@pwsz.nysa.pl.

The sanctity of heroism exceeds the dimension of self-centered 'care for the soul' and heroic patriotism, becoming sacrifice for others in the service of others.

K e y w o r d s: the art of suffering, Brutus, virtue, spiritual fatherhood, heroism, sacrifice

Wprowadzenie. O sztuce życia jako sztuce cierpienia

Henryk Elzenberg w krótkim autoreferacie określającym źródła własnej koncepcji filozoficznej wskazywał na znaczącą rolę dzieła Fryderyka Nietzschego². Sensotwórcza funkcja wartości oraz zaangażowanie w życie, pluralizm i antagonizm wartości, indywidualizm, metafizyczna i pedagogiczna rola sztuki, analiza psychologiczna oraz aforystyczno-metaforyczna metoda myślenia to podstawowe toposy łączące obu myślicieli. Przy bliższym spojrzeniu na sposób przyswojenia przez Elzenberga nietzscheańskich inspiracji na pierwszy plan wysuwa się początkowo przesunięcie punktu ciężkości z dionizyjskości na apolińskość. Ta druga, opierając się na imperatywie transformacji (konwersji) naturalności, „treningu w osiągnięciu tego, co niemożliwe”³ i zachowania miary, identyfikowała cierpienie jako korelat dążenia człowieka do maksymalizacji swego istnienia, a więc osiągnięcia *quasi*-boskiego statusu. Wyrzeczenie stanowi dla Elzenberga warunek konieczny rozwoju niezłomnej siły i autonomii sfery duchowej, a także realizacji wartości wyższych⁴. Tymczasem dionizyjskość wyznacza drugi wektor istnienia człowieka – jednocześnie zanurzenie w cierpieniu i *sacrum*, a zatem nie tylko pozostającą jeszcze w obrębie apolińskości niemożliwość osiągnięcia doskonałości bez cierpienia, lecz nade wszystko niemożliwość istnienia poza cierpieniem. Nie jest to tylko prosta konstatacja nieuchronnego fenomenu, lecz w przypadku nietzscheańskiej pedagogiki tragicznej przyswajanie cierpienia, jego estetyczne „uświęcanie” stanowi narzędzie do kształtowania mocy woli, siły charakteru i mądrości tragicznej. Dionizos, zarówno w greckiej symbolice mitycznej, jak i nawiązującej do niej koncepcji Nietzschego, wiąże ze sobą życie i śmierć w ich wzajemnym przechodzeniu w siebie, jest więc filozofem odnawiania się i wzmaganą życia poprzez śmierć oraz cierpienie. Przypomnijmy, że cierpiący herosi – Prometeusz

² Henryk Elzenberg, „Odpowiedź na ankietę «Znaku»”. W: tegoż, *Z filozofii kultury* (Kraków: Wydawnictwo Znak 1991), 268.

³ Peter Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tłum. Jarosław Janiszewski (Warszawa: PWN 2014), 27–40.

⁴ Zob. Henryk Elzenberg, „Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana?”. W: tegoż, *Pisma etyczne* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2001), 3–21. Tenże, „Personalalia stoickie i «ascetyczno-moralizatorskie»”. W: tegoż, *Pisma etyczne*, s. 129. Elzenberg, odróżniając ahimse Ghandiego od zachodniego pacyfizmu, stwierdza, że wyeliminowanie cierpienia sprowadza człowieka do bytu zwierzęcego, jako że dobra „można kupić tylko cierpieniem” (tenże, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne* (Kraków: Wydawnictwo Znak 1966), 198).

i Edyp – stanowią dla Nietzschego artystyczną i mądrościową „maskę Dionizosa”: dzięki nim człowiek nie tylko uczy się swojego miejsca w świecie, lecz także afirmuje cierpienie jako nieodłączny korelat realizacji imperatywu doskonałości, twórczości, mądrości i poświęcenia. Słowem: w dionizyjskiej perspektywie „zagładę piękna”⁵ i doskonałości należy odczytywać jako uwidaczniającą wartości oraz konstytuującą wspólnotę ofiarę.

O ile zatem cierpienie, jak podkreśla twórca logoterapii Victor Frankl, jest nieuchronne i wartościotwórcze, a zarazem należy się go nauczyć, o tyle najważniejszym składnikiem antropotechniki jest sztuka cierpienia⁶. Cierpienie zostaje uświęcone jako ofiara, która nie jest rozumiana jako bierne poddanie się *fatum*, lecz aktywne i sensotwórcze *amor fati*. Cierpienie zatem aktywizuje potencjał życiowo-twórczy człowieka, wzmagając wolę życia poprzez wzmoczenie woli sensu, jak również jego *quasi*-artystycznej obiektywizacji. Analgetyczne i opierające się na iluzji ataraksji praktyki Brutusa, zamykając go na życie i cierpienie, zamykają przed nim drogę do mądrości życiowej, do przyswojenia własnej klęski⁷. Postawa życiowa Brutusa, stanowiącego według komentatorów jeden z obrazów *alter ego* samego Elzenberga⁸, nie chroni go ani przed cierpieniem, ani przed upadkiem, ani przed zadawaniem cierpienia innym. Tragizm Brutusa jest zakorzeniony głębiej aniżeli w jego stoickim światopoglądzie i charakterze – upada on nie tylko z e w z g l ę d u na swą posągowość moralną, lecz również p o m i m o n i e j. Cnota, nawet jeżeli zostanie bardziej zrównoważona i urealniona, nie chroni nikogo przed cierpieniem i porażką, lecz pozwala nadać im sens, jako że wynikają one z nieegoistycznej i nieużytecznej motywacji w realizacji dobra. Stanowią one ofiarę, w której człowiek wyrzeka się samego siebie dla innych i która jest potrzebna do ukonstytuowania oraz ciągłości kultury. Elzenbergowska pedagogika tragiczna obejmuje zatem dwa momenty: apolińską samodyscyplinę, prowadzącą do autokreacji etycznej (transformacji i wzmaganie swego bytu w odniesieniu do wartości) – sokratejskiej „troski o duszę”⁹, będącej zarazem propedeutyką do dionizyjskiej ofiary (wyzbycia się własnego istnienia dla wartości, dla innych). Ofiara nie jest sytuacją incydentalną

⁵ Henryk Elzenberg, „Tragizm”. W: tegoż, *Pisma estetyczne* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1999), 250.

⁶ Victor E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. Roman Czernecki i Józef Morawski (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1971), 75–90.

⁷ Brutus popelnia samobójstwo, co jest zgodne z poglądami Elzenberga, wedle którego godność życia posiada wartość nadrzędną i w jej obronie można zwrócić się przeciw własnemu życiu (zob. Henryk Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994), 143, 174–177; 196; Tadeusz Ślipko SJ, *Historia etyki w zarysie* (Kraków: Wydawnictwo Petrus, 2020), 135–136).

⁸ Zob. Anna Głąb, „Kłopot z literaturą. Elzenbergowska interpretacja *Juliusza Cezara* Williama Shakespeare’a”. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 104 (2017), 484–485 oraz Bożena Listkowska, „Marek Aureliusz, Lukrecjusz i Brutus – trzy autoportrety Henryka Elzenberga”. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 104 (2017), 433–436.

⁹ Jan Patočka, *Sokrates. Wykłady z filozofii antycznej*, tłum. Krzysztof Urbaniec, Jan Bajger (Warszawa: Teologia Polityczna, 2022), 186–214.

i akcydentalną wobec jestestwa – w niej człowieczeństwo osiąga swoją pełnię, choć w sensie ontycznym oznacza ona kenotyczne zubożenie. W cierpieniu człowiek, zauważa Józef Tischner, ubożeje¹⁰, wyrzeczenie – jak pięknie oddaje to język polski – przenosi człowieka w bosko-ludzki wymiar istnienia, w „uświęcenie poprzez poświęcenie”¹¹, skierowany ku doskonałości ascetyczny *eros* przekształca się w *agape*, ofiarną miłość.

Hybris cnoty

Przechodząc do głównego wątku naszych rozważań, zapytajmy: Czy tylko podatność na wpływ i ograniczone do ludzi szlachetnych doświadczenie życiowe stanowią przyczynę tragicznego upadku Brutusa? Na czym polega *hybris* Brutusa, czyniąca go uległym wobec skrywającego się zła? Sytuuje się ona wewnątrz jego etosu, w realizowanym z powodzeniem ideale życia opartego na samodyscyplinie, na skupieniu się na cnotie jako takiej i jej separacji od kontekstu społecznego i dóbr, do których cnoty mają prowadzić. Jeżeli własna cnota staje się dobrem najwyższym, to nabiera charakteru abstrakcyjnego i jednostronnego, ponieważ zostaje wyizolowana z konstytuującego ją powiązania z określonymi dobrami. Z tego też względu opierający się na niej model działania nie jest analizowany w odniesieniu do faktycznych okoliczności, cech, intencji i możliwości uczestników działania. Autocentryczny perfekcjonizm moralny, który charakteryzuje postawę aksjologiczną Brutusa, powoduje swoiste rozdwojenie w stanowisku wobec rzeczywistości – z jednej strony idealistyczne nieuwzględnianie realnej różnicy pomiędzy moralnością a rzeczywistymi mechanizmami ludzkiego działania, z drugiej obojętność wobec zaistniałego zła, byleby jego bezpośrednim sprawcą nie był sam Brutus. W gruncie rzeczy obojętność ta – wobec skruszenia przez rzeczywistość idealistycznej praktyki – jest jedyną możliwą strategią oswojenia porażki, lecz zarazem uniemożliwia reorientację działania.

Zbłądzenie Brutusa wynika z faktu, iż jest on przekonany, że opierając się na swojej cnotie, nie może zbłądzić, że jego cnota została na tyle wypróbowana, że stała się niezawodna i stanowi skuteczną strategię dobrego życia. Wracając do nietzscheańskiej kategoryzacji zjawisk w obrębie tragiczności, można powiedzieć, że Brutus nie realizuje ani apolińskiego imperatywu nakazującego systematyczne poznawanie samego siebie, ani sokratejskiej procedury ciągłej konfrontacji pojęcia ze sferą logiczną oraz z rzeczywistością, ani wreszcie dionizyjsko-sokratejskiej ironii, pozwalającej spojrzeć na siebie bez powągi i zadęcia. Przegląda się w świecie

¹⁰ Józef Tischner, *Filozofia dramatu* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006), 186.

¹¹ Tamże, 185.

wyłącznie w swojej cnotcie, staje się śmiertelnym *quasi*-bogiem, podobnie jak on samotnym i tragicznym na wyżynach doskonałości¹².

Brutus jest przekonany o własnej doskonałości moralnej, polegającej na całkowitym oddzieleniu się od zła, na niepodleganiu jego oddziaływaniu, na pełnym poddaniu kontroli natury ludzkiej. To przekonanie o posiadaniu technologii dobrego życia nie jest bezpodstawne – jest dobrze ugruntowane w jego dotychczasowej praktyce życiowej. Ów świadomy samego siebie nadmiar cnoty w stosunku do otoczenia zniekształca jednakże jego widzenie świata. *Hybris*, jak wiadomo, powoduje zbłądzenie, a to uruchamia sekwencję tragicznych wydarzeń. Z tą iluzją samo-doskonałości, zręcznie podtrzymywaną przez Kasjusza, wiąże się kilka konsekwencji. Po pierwsze, własne słabości nie pojawiają się jako takie lub też przedstawiane są one jako w całości kontrolowane. Po drugie, nie dostrzegając zła, słabości i niewiedzy w samym sobie, nie dostrzega on ich także w innych ludziach. Iluzja perfekcjonizmu pozbawia go krytycyzmu i ostrożności, jako że przecenia moc własnego rozumu i własnej woli: nie zna całej prawdy i nie panuje nad wszystkimi swoimi słabościami, sytuuje się wszak w ludzkim, a nie boskim horyzoncie istnienia. Cnota Brutusa jest więc oddalona od życia, od natury ludzkiej, a także od biegu spraw świata, szczególnie w sferze publicznej. Jej skuteczne praktykowanie wymaga określonych warunków: grona prawdziwych przyjaciół, ustroju republikańskiego i dominacji – wśród obywateli – rozumu nad namiętnościami i pragnieniami. Jest ona „nie z tego świata”, a zatem też nie może ona – bez uprzednich ograniczeń – kształtować działania umożliwiającego realizację dobra w „tym świecie”. Brutus nie dopuszcza do siebie myśli, że jego *ethos* stanowi wyidealizowane ujęcie natury ludzkiej i działalności publicznej, a więc że republika, w wyobrażonej przez niego postaci, nigdy nie istniała i nigdy istnieć nie będzie. Dodatkowo etyczny ideał samobzawienia, który oznacza całkowite wyzwolenie od zła moralnego i który zostaje powiązany ze sferą polityczną, implikuje meliorystyczny imperatyw zbawiania innych i towarzyszące mu złudzenie aksjologiczno-praktyczne¹³. Brutus – jak to ujmuje Elzenberg w krytycznych argumentach zwróconych przeciw własnej koncepcji – dba o własną „czystość” na poziomie intelektualnym i uczuciowym, będąc skoncentrowanym na sobie, a nie na działaniach, tj. na relacji „z bliźnimi i ze światem”¹⁴. Rzeczywiste sprawności moralne wymagają, by „w tym kierunku się ćwiczyć i nabierać sprawności, a nie troszczyć się jedynie, żeby tym a tym być

¹² Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, 76. Tragizm osadzony jest według Elzenberga na doświadczeniu „odcięcia”, tj. nieprzekraczalnej granicy, która konstytuuje istnienie jako oddzielone i przeciwstawione: „jakkolwiek wysoko byś zaszedł w kraj boskości i doskonałości, wszędzie, między Olimpijczykami samymi, znajdziesz to właśnie: rozdarcie i ograniczoność”. Bohater tragiczny jest oddzielony – „jest, kim jest” i na zawsze pozostanie tym samym, nie jest możliwa transformacja, a jedynie „wieczny powrót” do analogicznej sytuacji.

¹³ Henryk Elzenberg, „Ideał zbawienia na gruncie etyki czyste”. W: tegoż, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii* (Toruń: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966), 136–140.

¹⁴ Tenże, *Kłopot z istnieniem*, 270.

w swoim wnętrzu”¹⁵. Cnota to nie tylko rozumowo-afektywne obcowanie z dobrem (kontemplacja), lecz w równej mierze czynienie dobra w świecie, w którym obecne jest zło. Sposób przejawiania się zabójcy Cezara, dający mu oparcie i sławę w świecie, jest jednocześnie tragicznym pozorem (*doksa*), który prowadzi go do katastrofy. Przekłada się on, podobnie jak w tragediach Eurypidesa, na zaburzenie relacji pomiędzy sferą namiętności (*thymos*), rozumem (*logos*) i praktycznym rozeznaniem (*phronesis*). Powoduje to, że każda z podstawowych cnót Brutusa posiada strukturę dialektyczną i obraca się w swe przeciwieństwo: przyjaźń staje się przyczyną osobistej i politycznej katastrofy, patriotyzm prowadzi do szkody ojczyzny, racjonalizm do ugruntowania pozoru jako bycia w nieprawdzie, ambicja ukierunkowana na dobrą sławę pogrąża go w niesławie.

Wypaczenia cnoty, czyli o człowieku, który kochał zbyt mocno

Brutus, inaczej niż widzi to Elzenberg, żywi – pomimo deklarowanej przez siebie bezstronności i obojętności wobec uczuć – namiętności zbyt silne i jednostronnie skoncentrowane na swym przedmiocie. Główną przyczyną jego tragizmu na poziomie operacyjnym jest ślepa, a wykorzystując imię bohatera, można rzec, że i „tępa” miłość do przyjaciela, Rzymu jako republiki i sławy. Miłość, w której dorosły mężczyzna traci głowę i zachowuje się niczym naiwny, pełen entuzjazmu młodzian. Kocha mocno, bezwarunkowo, ofiarnie, lojalnie, lecz ślepo, bezkrytycznie, bez wprawy, bez *ars amandi*. Nie potrafi trzymać swej namiętności na wodzy, co ukrywa przed samym sobą i otoczeniem pod etyczną racjonalizacją działania. W miłości tej, przyznajmy rację Elzenbergowi, mieści się zarazem coś destrukcyjnego, co związane jest z jej „pasywnością teoretyczną” – odnalazłszy swój przedmiot, zostaje przez niego zaślepiona, ujmuje go wyłącznie w dobrym świetle. Zarazem te trzy, patologiczne w swej istocie, ośrodki miłości wysysają niejako z Brutusa całą energię miłości, dlatego w odniesieniu do żony i Cezara miłość charakteryzuje się zadziwiającym dystansem oraz chłodem.

Przedstawiając bliżej to zniekształcenie, zacznijmy od przyjaźni z Kasjuszem. To ona stwarza możliwość wykorzystania zaufania, jakim Brutus darzy swego przyjaciela. Praktykuje przyjaźń jako relację symetryczną, zakładając, iż przyjaciele nie traktują się instrumentalnie, co więcej, że przyjaciel pragnie i czyni dla niego to samo, czego on pragnie i co czyni dla przyjaciela. Stanowiłoby to podstawę trwałej i owocnej przyjaźni, gdyby wiązała ona z osobą o cechach podobnych do głównego bohatera szekspirowskiego dzieła. To widzenie przyjaciela przez pryzmat samego

¹⁵ Tamże.

siebie wzmocnione zostaje przez silną więź uczuciową, zniekształcającą wyrozumiałość. Tym samym Brutus jest w stanie przybrać aż zanadto zobiektywizowany stosunek do wad Cezara, natomiast nie dostrzega ukazujących się jak na dłoni wad przyjaciela. Wspomnienie wspólnych lat młodości jest na tyle mocne, że Brutus traktuje Kasjusza z prostoduszną ufnością – dobra wola Brutusa poddaje się złej woli przyjaciela. Przepelniona goryczą trzeźwość osądu pojawia się dopiero przed bitwą pod Filippi, lecz nawet brak wsparcia ze strony Kasjusza i jego agresja nie są w stanie zerwać więzów przyjaźni, wspólnoty losu. W polu przyjaźni Brutusa mieszczą się miłość (i wynikające z niej zaślepienie), przywiązanie, łatwowierność i bezgraniczna lojalność. Są to właściwości, które nie będąc ograniczane (wyważane) przez ostrożność, sprawiedliwość, wzajemne wypróbowanie, czynią go podatnym na wpływ zła. Brutus ciąży ku przyjacielowi całością swoje istoty, jest gotów do największych poświęceń, zapomina, że przyjaźń polega na wzajemności w faktycznej realizacji wspólnego dobra.

W racjonalizmie Brutusa, którego imperatywem są analiza i poszukiwanie uzasadnienia, kryją się jego kolejne słabości – skłonność do operowania abstraktami, ujmowanie przeciwstawięń jako skrajności wykluczających stany pośrednie, automatyczne łączenie kategorii opisowych z aksjologicznymi, o silnym nasyceniu emocjonalnym, oraz podatność na argumenty i ich przedmiotową zasadność, o ile znajdują one moralne uprawomocnienie. Dodatkowo chce on urzeczywistniać najwyższe wartości w najpełniejszej postaci i jest gotów nie tylko im się podporządkowywać, lecz także naruszać wartości niższe. Kasjusz doskonale wie, że na skali wartości Brutusa szczytową pozycję zajmuje dobro ojczyzny. Owo zaślepienie dobrem, a raczej wyidealizowaną wizją republiki jako wspólnoty ludzi wolnych, równych, rozumnych i cnotliwych, powoduje, że gotów jest utracić/poświęcić realne dobra, a także nie uwzględnić negatywnych konsekwencji własnych działań. Nie zaczyna od dbałości o dobro już istniejące ani od eliminacji zła cząstkowego. Jego namiętność czynienia dobra jest w stanie rozbudzić tylko Wielka Sprawa. Im bardziej dobro jest abstrakcyjne, tym większą ofiarę jest w stanie ponieść, z tym większą ochotą narusza istniejącą sieć lojalności (wobec Cezara jako przyjaciela i dobroczyńcy, wobec małżonki, wobec niezaangażowanych w spisek sympatyków republiki). Towarzyszy temu brak przenikliwości: argumentacja moralna zostaje przez Brutusa zobiektywizowana, gdy tymczasem w praktykach międzyludzkich stanowi ona narzędzie uprawomocniania i realizacji subiektywnych interesów.

Brutus nie może pogodzić się z utratą dobra, z utratą tego, co mu najbliższe – żyje w czasie minionym, zastyga w nim w swej monumentalnej i posągowej cnotie, nie postrzega upadku republiki jako procesu, który tylko dopełnia się na jego oczach. Działanie Cezara rani miłość do republiki: za jej przemijanie całkowitą odpowiedzialność ponosi, w oczach Brutusa, zdobywca Galii. Cezar symbolizuje zatem odchodzenie świata takiego, jaki zna – lub raczej jakiego powrotu pragnie – Brutus. Jego świadomość zanurzona jest w przeszłości – poszanowaniu instytucjonalnego

porządku republiki oraz kontynuacji tradycji przodków. Zamyka się pomiędzy fikcją czasu przeszłego i utopią czasu przyszłego, pomiędzy „już nie” i „jeszcze nie”, stąd wypływa jego wyalienowanie z realnych relacji oraz radykalizm w przekraczaniu „czasu teraźniejszego” jako „czasu marnego”.

Zło świata zostaje spersonifikowane w Cezarze, jego ambicji jedynowładztwa oraz dążeniu do usunięcia republikańskich instytucji i jako takie budzi szczególną niechęć. Wprawdzie Cezar nie jest postrzegany przez Brutusa jednowymiarowo – przeciwstawia mu się jako osobie publicznej, a nie jako człowiekowi – lecz jednocześnie domniemane zło w sferze publicznej nie znajduje żadnych kontrargumentów ani wewnątrz niej, ani poza nią. Przyjaźń czy wdzięczność nie stanowią przeciwwagi dla radykalnego ducha republikanizmu, Brutus nie podejmuje intelektualnego wysiłku zrozumienia Cezara jako osoby publicznej. Ograniczeniami rozumu politycznego można wytłumaczyć pasywność Brutusa po śmierci Cezara, która miała prowadzić do samorzutnej restauracji republiki, podobnie jak sam fakt wyleczenia choroby miałyby być tożsame z natychmiastowym powrotem człowieka do pełnej sprawności.

Ważną rolę w procesie podejmowania decyzji odgrywa pobudzona przez noc wyobraźnia, która eskaluje potencjalne następstwa jedynowładztwa Cezara. Ten ruch wyobraźni, rozpoczynający się od porównania Cezara do żmii, uruchamia ciąg argumentacyjny, będący w istocie szeregiem afektualnych skojarzeń, którego konkluzja brzmi: „Należy widzieć więc w nim jajo węża,/ W którym dojrzewa złość mu przyrodzona,/ I zgnieść je w skorupie”¹⁶. Brutus przeciwstawia się nie tyle aktualnemu działaniu Cezara, ile wyobrażeniu przyjaciela odmienionego przez pełnię władzy. W konsekwencji rzeczywistość widziana jest więc w perspektywie tylko prawdopodobnej możliwości, która staje się miarodajna dla działania. Rzeczywisty Cezar umiera dlatego, że wyobrażony Cezar może okazać się tyranem.

By stało się to, musi umrzeć: nie mam
Przyczyny innej, aby nań nastawać,
Prócz publicznego dobra. Chce korony,
A jak naturę jego to przemieni,
Oto pytanie. Bowiem w dzień pogodny
Lęgnie się żmija, każąc stapać czujnie.
Ukoronować go! – tak – mogę ręczyć,
Że go, tak czyniąc, uzbrowimy w żądło,
Którym nas godzić będzie, jeśli zechce¹⁷.

I ostatnia z wymienionych namiętności Brutusa. Przepelnia go pragnienie sławy – wpisania się w ciąg postaci z wybitnymi osiągnięciami dla ojczyzny: „Gdy królem

¹⁶ William Shakespeare, *Żywot i śmierć Juliusza Cezara*, tłum. Maciej Słomczyński (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980), 37.

¹⁷ Tamże, 36–37.

nazwał się Trankwiniusz/ Przodkowie moi z Rzymu go przegnali”¹⁸. Sens jego życia wyraża znaczenie polityczne, a tymczasem odbiera je Cezar, który będąc początkowo „jednym z wielu”, staje się „jedynym”. Brutus, przekonany o swojej wielkości, czerpie sens życia z Wielkiej Sprawy, a tą jest Republika. Obiektywizuje się w kontekście idei republiki, możliwości jej urzeczywistnienia. Dla Wielkiej Sprawy gotów jest poświęcić wszystko i wszystkich. Brutus nie okazuje się bynajmniej obojętny wobec dóbr tego świata, dąży do tego, aby jego doskonałość stała się widoczna w działaniu na rzecz ojczyzny. Pragnie, by jego czyny zrównały się z czynami największych Rzymian; chce przez nie zyskać nieśmiertelność w pamięci potomnych. W tym też spełnienie znajduje jego miłość własna – zostaje ona urażona wizją Rzymu, w którym wypowiedane jest imię Cezara i gdzie „jeden tylko jest w nim obywatel”¹⁹, a reszta zostaje pozbawiona możliwości udziału w prowadzeniu *bios politikos*²⁰, przekształcając się w osoby prywatne. Za tak pojętym dążeniem do sławy, wielokrotnie wypominanej Cezarowi ambicji, może kryć się zatem zawiść wobec Cezara, wynikająca z obawy, że zagarnie on dla siebie całą sławę, że w sławie Cezara Brutus popadnie w niepamięć (dlatego też jego decyzję utwierdzają spreparowane przez Kasjusza listy, w których znajdują się apele o naprawę Rzymu).

Ojcobójstwo jako absolutyzm cnoty

Jednym z podstawowych problemów greckiej tragedii jest kwestia filiacji: odniesienie do figury ojca przedstawiane jest jako warunek konieczny właściwego praktykowania cnoty. I odwrotnie: ojcobójstwo (Edyp) oraz istotowo z nim związane nieposłuszeństwo ojcowskiemu autorytetowi (Kreon, Penteusz, Ajas) prowadzi do zła i nieszczęścia. Relacja pomiędzy Cezarem a Brutusem to relacja ojcostwa duchowego i instytucjonalnego: pierwszy zajmuje w niej pozycję ojca, drugi pozycję syna. Brutus zawdzięcza Cezarowi swe znaczenie instytucjonalne i możliwość bezpiecznego funkcjonowania w elicie władzy, mimo tego, że otwarcie formułuje swe przywiązanie do instytucji republikańskich, a wcześniej należał do zwolenników Pompejusza²¹. Oczywiście Cezar nie odpowiada republikańskiemu ideałowi męża stanu. Jest próżny, pewny siebie, władczy. Lecz zarazem to Cezar bierze odpowiedzialność za Rzym, rozszerza jego granice, poszukuje formy instytucjonalnej państwa odpowiadającej przemianom społecznym i organizacyjnym. Dawna republika to pierwotnie miasto-państwo, a następnie federacja italskich miast-państw, obecne *imperium* obejmuje zaś basen Morza Śródziemnego i jest

¹⁸ Tamże, 38.

¹⁹ Tamże, 19.

²⁰ Zob. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodźka (Warszawa: Aletheia, 2000), 211–218.

²¹ Plutarch z Cheronai, „Cezar”. W: *Żywoty sławnych mężów*, tłum. Mieczysław Brożek (Wrocław: Ossolineum, 1955), 749, 756–757.

wstrząsane wojnami domowymi. Ostatnim ich akordem było pokonanie Pompejusza. Tego kontekstu zmiany skali i struktury Brutus – wypełniony obrazem tyranii – zupełnie nie dostrzega: jedynowładztwo to tyrania, a skoro tyrania jest największym złem, to zatem jej unicestwienie reaktywizuje, w jego mniemaniu, republikę w dawnej i najpełniejszej postaci.

Brutus odrzuca realnego ojca na rzecz ojcostwa wymagowanego, dawnych tyranobójców, heroicznym i posągowym postaci. Pragnąc wzorować się na najlepszych, a jednocześnie nie uwzględniając różnic w okolicznościach, narzuca na aktualne wydarzenia i działania schemat zaczerpnięty z przeszłości. Widzi samego siebie w kręgu ojców założycieli republiki, zapewne chciałby być przez potomnych stawiany obok Harmodiosa i Aristogejtona²² – zabicie tyrana ma przynieść mu nieśmiertelną sławę. Skoro największą cnotą jest tyranobójstwo, tyranem jest Cezar (ta przesłanka zostaje podsunęta przez Kasjusza), a Brutus praktykuje cnoty w stopniu maksymalnym, to musi też zgładzić Cezara. Odrzuca zatem także lekcję realizmu, którą może pobrać od Cezara w zakresie sztuki rządzenia, właściwego osądu ludzi, współpracy, odpowiedzialnej troski o dobro państwa²³. Figura ojca, osoba Cezara, umożliwi uświatowienie i upolitycznienie cnoty Brutusa w taki sposób, że przekształca ją w siłę uobecniającą ducha republiki i wolności w sferze publicznej, pozwalającą utrzymać Cezara na pozycji autokraty, a nie tyrana. Jest to relacja krucha, wymagająca samoograniczenia u każdej ze stron, a zarazem utrzymująca ład w sferze publicznej i osobowości Brutusa oraz Cezara, oddzielająca ich od nicestwa. W jej ramach miejsce projekcji jako sfery irrealnych przedstawień stopniowo może zajmować projekt jako podstawa realistycznego działania.

Przeciwstawiając się Cezarowi, Brutus opowiada się za projekcją, za zachowaniem statusu idealistycznego i szlachtetnego młodzieńca. Ojcostwo bynajmniej nie wyzwala Brutusa od Cezara, który teraz staje się „momentem” swego zabójcy, obrazem, za pomocą którego sumienie stawia go w świetle prawdy o samym sobie. Fantazmat Cezara towarzyszy Brutusowi do samej śmierci, stawiając go na granicy szaleństwa. W Cezarze śmierć zostaje zadana afirmacji świata i ludzi w ich niedoskonałościach. Prowadzi to do hipotetycznego oddzielenia dobra od zła, co ma umożliwić zaistnienie świata o najmniejszej ilości zła czy nawet takiego, w którym zło jest nieobecne. Tworząc obraz Cezara jako tyrana, Brutus odrzuca możliwość wykroczenia poza młodzieńczą naiwność idealizmu, skonfrontowania się ze światem

²² Być może dla Brutusa ta para przyjaciół (i kochanków) stanowi prefigurację jego relacji z Kasjuszem.

²³ Aksjocentryzm Brutusa jest w istocie pajdocentryczny, co wyraża się w zastosowaniu formuły „wszystko albo nic”, która wypełniona treścią brzmiałaby „republika albo śmierć”. Nie mieści się w niej – szukająca wyważenia wartości i umożliwiająca asymilację porażki – formuła ojcowskiej odpowiedzialności (zob. Jan Zubelewicz, *Filozofia wychowania. Aksjocentryzm i pajdocentryzm* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak 2002), 11–13). Mąż stanu stanowi wzór „ojcowskiej” odpowiedzialności za dobro ogółu (zob. Hans Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. Marek Klimowicz (Kraków: Platan, 1996), 186–187).

w jego prawdziwej postaci, a także z samym sobą²⁴. Zabójstwo Cezara oznacza zatem utwierdzenie własnej niedojrzałości, nie tyle odzyskanie wolności w sensie politycznym, ile chwilowe uwolnienie się od dotkliwej obecności świata w jego niezbieżności z ideałem, podtrzymanie własnej tożsamości w jej niedojrzałości instytucjonalnej i społecznej. Cezar jest osobą, która chroni Brutusa przed katastrofą wypływającą z przesuwania się go nie tylko na miejsce zabójcy, lecz także jednego z przywódców. Cezar wyznacza i chroni dwuznaczną pozycję Brutusa, orędownika republiki i cnoty w swoim otoczeniu, człowieka prawego pośród pochlebców, karierowiczów i zawistników. Cezar potrzebuje tej perspektywy, aby nie przekształcić się w używającego i nadużywającego władzy niegodziwca, lecz pozostając w pozycji przywódcy i uwzględniając mechanizmy oraz okoliczności sprawowania władzy – nie może jej przyjąć jako wyłącznej podstawy działania. Stąd też – pozostając pod jego przychylną opieką – Brutus może odgrywać z powodzeniem rolę krytyka i moralnego mentora władcy, osoby, której czystości moralnej nie kalają dwuznaczne decyzje związane z pragmatyką rządu. W Brutusie Cezar znajduje więc zobiektywizowane odniesienie do tradycji republikańskiej i moralności, które wyznaczają granice dla jego samowoli i słabości. I odwrotnie, Cezar stanowi dla Brutusa, na co ten ostatni nie chce się zgodzić, obraz realiów praktyki politycznej, afirmacji niedoskonałości w samym sobie i w świecie. Współdziałający Cezar i Brutus symbolizują koegzystencję nowej, jeszcze niewykrystalizowanej formy politycznej z republiką, możliwość nasycenia nowego ustroju duchem i instytucjami republiki. Dlatego też cynizm złej woli Kasjusza polega na tym, że oddzielając Brutusa od Cezara i zwracając go przeciw władcy i przyjacielowi, doprowadza do zniszczenia zarówno tyрана, jak i tyranobójcy.

Doskonałość moralna Brutusa nie jest samoistna, jest możliwa dzięki relacji z Cezarem, której zerwanie – najpierw na poziomie wewnętrznym (uczucia, myśli, wyobrażenia i decyzje), a następnie zewnętrznym (udział w spisku i zabójstwie) – rozpoczyna proces (auto)destrukcji tego, co jeszcze pozostało w Rzymie z republiki. Brutus bowiem – odwołajmy się raz jeszcze do myśli Elzenberga – przeniknięty jest „nieskończonym dążeniem”²⁵ do realizacji „wartości perfekcyjnej”²⁶, którą jest ustrój republikański jako zinstytucjonalizowany porządek praktykowania cnót przez wolnych i równych obywateli. To dążenie napotyka ograniczenie w rzeczywistości i w samym Brutusie w taki sposób, że następuje zagłada Brutusa wraz z unieważnieniem warunków możliwości realizacji owej wartości. „Cnota” Brutusa sytuuje go zatem w miejscu tragicznym – nie ze względu na jego osobistą porażkę, lecz na klęskę jego Sprawy. Dalsze rządy Cezara wiązałyby się ze wzmocnieniem pozycji

²⁴ Brutus „skokowo” przechodzi od tego, co irrealne, do możliwości, a z tej ku rzeczywistości i konieczności. Skoro republika jest możliwa (bo kiedyś istniała), to z koniecznością należy ją urzeczywistnić.

²⁵ Elzenberg, „Tragizm”, 249–258.

²⁶ Tenże, „Pojęcie wartości perfekcyjnej”. W: tegoż, *Wartość i człowiek*, 9–11.

jedynowładcy, a zabójstwo Cezara tylko przyspiesza proces konsolidacji władzy. Kres republikańskich instytucji jest nieuchronny, a Brutus staje się mimowolnie katalizatorem tejże katastrofy, której finał następuje w jego honorowym samobójstwie.

Cezar przeciwko Brutusowi

Dante stawia Brutusa w jednym szeregu z Kasjuszem, Judaszem i Lucyferem, umieszczając całą czwórkę na samym dnie piekła. Nie sposób odmówić przenikliwości autorowi *Boskiej komedii*, który zauważył, że zadufana w sobie cnota, dążenie do doskonałości powiązane z zawiścią prowadzą do całkowitego upadku. Brutus uzyskał zatem nieśmiertelność, lecz w odmienny od planowanego sposób: zamiast pośród wzorów cnót, znalazł się pośród największych nikczemników – zdrajców, buntowników, niewdzięczników i „ojcobójców”.

Geniusz Szekspira nadał tej postaci tragiczności, nie wprowadzając zarazem bohatera, który mógłby skorygowanymi cnotami, w znaczeniu prowadzonej tutaj analizy, przeciwstawić Brutusowi rzeczywistą doskonałość. Śmiałbym twierdzić, że w świecie Szekspira i świecie realnym takowa – choć może stanowić model opisywania i korygowania aktualnej postaci cnót i wad – jest niemożliwa. Być może Szekspir chce powiedzieć, że zasada maksymalizacji dobra za cenę zła powinna być poprzedzona zasadą niepowiększania zła i troski o dobro już istniejące. W przeciwnym razie obecny w niej tragizm²⁷ zostanie dopełniony, jak ma to miejsce w przypadku Brutusa, w całkowitym zniszczeniu dobra. Dzieło Szekspira, mimo że Juliusz Cezar jest w nim obecny epizodycznie (tak jak w tekście Elzenberga), nosi tytuł *Juliusz Cezar*, wskazując zarazem, iż jest to postać centralna dla zrozumienia katastrofy cnoty Brutusa. Mąż stanu, charakteryzujący się cnotą politycznego i życiowego realizmu, nie tworzy najlepszego z możliwych światów, lecz formuje ład, w którym zarówno ambicje, indywidualna interesowność, jak i cnoty służą dobru wspólnemu. Scala społeczeństwo w porządek, opierając się na afirmacji ludzkich ułomności, niskich skłonności i ograniczeń; w porządek, w którym dobro współlistnieje ze złem. Skoro zatem dziedzina spraw ludzkich jest związana z nieuchronnością zła, to mniej dotkliwe są rządy łagodnego i świadomego swoich wad monarchy, aniżeli idealistycznego ascety przekonanego o swej racji na mocy abstrakcyjnych konstrukcji intelektualnych. Cezar jest w dziedzinie spraw ludzkich (i moralności) umiarkowanym meliorystą, a Brutus soterykiem dążącym do radykalnego wyeliminowania zła w samym sobie i w świecie za pomocą technik dyskursywno-moralnych. Jedno odstępstwo od tej zasady – udział w spisku i morderstwie – uruchamia proces katastrofy.

Realizm podpowiada jednak, że Szekspir przedstawia uniwersalny mechanizm kształtowania się, rozwoju i upadku politycznego idealizmu moralnego, który

²⁷ Tenże, „O „tragicznych” następstwach zasady maksymalizacji”. W: tegoż, *Pisma etyczne*, 195.

prowadzi do aktywizacji i ekstremalizacji zła. Brutus, zadufany w swojej moralnej wielkości i stylizujący się na zbawcę ojczyzny, nie jest wyjątkiem, a raczej pojawiającym się z regularnością w dziejach typem ludzkim. Za heroiczną – lub też kreującą monumentalny heroizm – tragedią Brutusa, jednoczesną „zagładą piękną” i „pięknem zagłady”²⁸, stoją dramaty osób splecionych poprzez los i wspólnotę dziejową z bohaterem. Stanowią one na scenie świata postaci epizodyczne, niczym Porcja, małżonka Brutusa, rozszarpany przez tłum imiennik jednego ze spiskowców czy Cyceron, lub też pozostają bezimienne w swoim cierpieniu. Jak powiada poeta i uczeń Elzenberga: „Nie opłakała ich Elektra/ Nie pogrzebała Antyгона”²⁹. Wiecznie powracają także zawistni manipulatorzy, oportuniści, elastyczni, a zarazem bezwzględni karierowicze. Tylko mąż stanu jest wyjątkiem, wokół którego zawiązuje się tragedia samego bytu: przeciw jego dziełu zwraca się cała „złośliwość złego”, które pragnie, aby było „raczej nic aniżeli coś”³⁰.

Zakończenie: Brutus i pedagogika bohaterstwa

Odwróćmy teraz perspektywę i przyjmijmy, że wady i klęska Brutusa nie dostarczają racji przeciw jego cnotcie, lecz ukazują cenę, jaką musi zapłacić każdy, kto decyduje się na urzeczywistnianie powinności wbrew światu i samemu sobie. Jest to postawa charakteryzująca się szczególną godnością, bo w swych ostatecznych konsekwencjach prowadzi ona do porażki. W sferze kultury – ujmijmy ten zadziwiający związek – nie przemija pamięć o zwyciężonych: o Hektorze, Rolandzie, a zarazem z zadziwiającą prędkością wyczerpuje się pamięć o „ludziach sukcesu”, oportunistach, a jeśli pozostają oni w pamięci zbiorowej, to jako widoczne przykłady urzeczywistniania wad. Elzenberg wskazuje, że u podłoża kultury sytuują się heroiczne czyny bohaterów, których przypomnienie i ustawiczne przyswajanie jest niezbędne dla jej trwałości i rozwoju. Bohater wykracza poza sferę wartości hedonistycznych i utylitarnych, przekracza zatem horyzont życia zatroskanego o samo siebie, gdzie obawa przed śmiercią wyznacza aktywności człowieka nieprzekraczalną granicę. Jego działanie przewyżcza strach przed śmiercią, paraliżujący człowieka zarówno w wymiarze horyzontalnym – uniemożliwia radość życia – jak i w wymiarze wertykalnym – wykroczeniu poza sferę witalno-hedonistyczną³¹. Ryzykuje on swoje życie, kładąc je na szali nie ze względu na rachunek zysków i strat, lecz z uwagi na dobro innych, osadzone w przynależności do określonej wspólnoty duchowej. Bohater podejmuje walkę i to ona, a nie jej konkretny rezultat, staje się

²⁸ Tenże, „Tragizm”, 249–250.

²⁹ Zbigniew Herbert, „Wilki”. W: tegoż, *Rovigo* (Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1992), 19.

³⁰ Gdy tak odwrócimy pytanie Leibniza: „dlaczego jest coś aniżeli nic?”, to otrzymamy raczej aksjologiczną istnienia sytuującą się w woli dobra (dobrej woli). Natomiast racją nieistnienia byłaby zła wola (wola zła).

³¹ Henryk Elzenberg, „Naród i wojna”. *Etyka* 25 (1990), 78.

szczególnie cenna³². Ta walka w skali wartości zajmuje pozycję naczelną (kieruje się ku temu, co jest godne czci), gdy w skali pragmatycznej wiąże się często z brakiem szans na wygraną. Bohater zatem uobecnia nadrzędną rolę wartości za cenę unieważnienia swoich celów życiowych, a także swego istnienia. Leonidas wraz z towarzyszami pod Termopilami, powstańcy styczniowi, powstańcy warszawscy, żołnierze niezłomni – oni wszyscy stanęli wobec przytłaczającej przewagi wroga, jego bezwzględności i nieuchronności porażki, podejmując walkę desperacką nie o zwycięstwo, lecz o śmierć w walce. Ich niezłomność nie miała znaczącego wpływu na bieg zdarzeń, a zarazem porusza bardziej aniżeli bohaterstwo zwycięzców spod Salaminy, Kircholmu, jako że właśnie w nich w sposób dobitny manifestuje się „pokonanie instynktu samozachowawczego”³³ pomimo odczuwania pełni radości życia³⁴. W egzystencję bohatera wpisana jest nie tylko realizacja wartości idealnych, radość zwycięstwa, lecz także ofiara, jaką ponosi, włącznie z jego całkowitą klęską. Kulturotwórcza moc przysługuje zatem nie tylko zwycięzcom, lecz przede wszystkim pokonanym, w nich bowiem ofiarności manifestuje się w stopniu najwyższym. Ich śmierć wynosi same wartości, „sprawę” ponad odwieczne prawo powstawania i giniecia, pogrążania się w niepamięci, staje się, podobnie jak krew męczenników w chrześcijaństwie (Tertulian), źródłem siły i witalności wspólnoty.

Dlatego też miejscem uobecniania się pełni kultury jest, według Elzenberga, cmentarz wojenny:

Nigdzie, od dawien dawna, tak silnie nie czułem więzi łączącej Polaków jako narodu. Suma życia wspólnego, ucieleśnionego w owych pomnikach i krzyżach, jest niebywała. Wszystko tu jest: ofiarności poległych, ból ich bliskich, pietyzm ogółu, tchnienie wielkiej, duchowej wspólnoty, bohaterstwo i kult bohaterstwa³⁵.

Cmentarze jako „zasoby bohaterstwa”³⁶ w wymiarze kulturowym nie są miejscem „spoczynku” zmarłych, ale ich życia w zbiorowej świadomości, a nawet źródłem żywotności wspólnoty. Bohater jako „wzmożenie wewnętrzne” moralnej kondycji człowieka stanowi warunek kształtowania indywidualnej i zbiorowej linii genealogicznej, duchowej ojczyzny, często wykraczającej poza wspólnotę narodową.

³² Elzenberg wskazuje wyraźnie, że bohaterstwo opiera się na odwadze, która z kolei stanowi składową męstwa, heroizmu i ofiarności. Czyste bohaterstwo, bez domieszki żądzy władzy i sławy, brawury, zuchwałości, ryzykanctwa, stanowi rzadkość: „na jednego niosącego, jak się to mówi, «życie w ofierze», jest pół tuzina «ludzi przygody», Kmiciców, lekkoduchów, awanturników” (Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, 234). Bohaterstwo (waleczność) to zatem nie tylko przezwyciężenie instynktu samozachowawczego, lecz także instynktu poszukującego w ryzyku utwierdzenia własnej mocy, uzyskania sławy, ekspresji własnej agresywności.

³³ Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, 86.

³⁴ Tenże, *Naród i wojna*, 79.

³⁵ Tenże, *Kłopot z istnieniem*, 195.

³⁶ Ulrich Schrade, *Międzywojenna polska myśl narodowa. Od patriotyzmu do globalizmu* (Kraków: Arcana 2004), 68.

Bohater, wraz ze swoją śmiercią, a także śmiercią swych krewnych, nie pograża się w niepamięci, tak jak zanika w niej człowiek dbający o własne interesy czy też jako członek rodziny. Wydobywa on zarazem ze zwyczajowego rytmu życia tych wszystkich, którzy zachowują o nim pamięć i żywią dla niego cześć. Bez bohaterstwa, istnienia osób gotowych oddać swoje życie za ojczyznę, wspólnota rozpada się, nie jest w stanie bronić samej siebie, nie jest też w stanie podejmować wyzwań, które wiążą się z ryzykiem i stratą.

Czy mimetyzm bohaterstwa – jak ma to miejsce w przypadku Brutusa – ma być bezkrytycznym naśladowaniem, a nawet swoistą agonistyką w ofiarności, w rzucaniu swojego życia na „stos”? Kultura nie opiera się na samej formule zachowywania w pamięci i naśladowania tego, co wielkie, lecz wiąże się również z krytyczną analizą, a także elastycznym dostosowywaniem wzorca do zmieniających się realiów. Bez wątpienia potrzebujemy bohaterów, aby uczyć się od nich heroizmu, waleczności, zaangażowania w realizację wartości samoistnych, lecz także – na podstawie rozpoznania ich klęski – skuteczności działania. To ostatnie, jak pokazuje Elzenberg, musi rozbić się o „bieg spraw tego świata”, pozostać skazane na klęskę i dialektykę powiązania dobra ze złem. „Tragicznym jest: że to, co powinno być, nie jest i nie będzie”³⁷. Powinniśmy zarazem pozostawać świadomi, że o ile byt w porządku aksjologicznym implikuje powinność (wartość perfekcyjną), o tyle w porządku ontycznym ciąży ku temu, co przeciwpowinne, stąd też człowiek bliższy jest „świni” aniżeli bohaterowi i porządek spraw ludzkich preferuje „świnie”, a mobilizuje swe siły przeciw bohaterom. O ile „racjonalizm tychiczny” Elzenberga³⁸ wskazuje na tragiczność istnienia, nieuchronną klęskę człowieka kierującego się rozumem i zmierzającego do urzeczywistniania wartości w świecie rządzonym przez konieczność, przypadek, interesy i pragnienia, o tyle cnota bohaterstwa Brutusa polega na wierności wartościom, podporządkowaniu się wynikającemu z nich imperatywowi:

Prawdziwa „wygrana w przegranej” jest inna, tkwi w tym, że się było „w porządku”, w zgodzie z prawem czy to powszechnym, czy to z prawem własnego życia, że się zachowało świadomość własnego nieskażenia, czystości, że się postąpiło z umiłowania nieporównywalnych, a przynajmniej najwyższych znanych nam wartości³⁹.

Czy waleczność bohatera objawia się wyłącznie w sferze polityczno-militarnej i musi pociągać za sobą utratę życia? Stefan Wyszyński, odnosząc się do afektywnej estetyzacji patriotyzmu insurekcyjnego, nauczał:

Tak często słyszy się zdanie: „Piękną i zaszczytną rzeczą jest umrzeć za Ojczyznę”. Jednakże trudniej jest niekiedy żyć dla Ojczyzny. Można w odruchu bohaterskim oddać swoje życie na

³⁷ Elzenberg, „Tragizm”, 250.

³⁸ Tomasz Sommer, *Wolniewicz. Zdanie własne* (Warszawa: 3S Media, 2010), 88–92.

³⁹ Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, 382.

polu walki, ale to trwa krótko. Większym nieraz bohaterstwem jest żyć, trwać, wytrzymać całe lata... Wytrwać dla Ojczyzny, nabrać zaufania do niej, mieć gotowość oddania jej wszystkiego z siebie...⁴⁰

Wyszyński, kierujący się w swym myśleniu oraz działaniu realizmem i rozumem politycznym, przy jednoczesnym szacunku dla tradycji powstańczej, na pierwszy plan wysuwał jednak (maryjny) heroizm posłuszeństwa, powściągliwości i pokory w służbie ojczyźnie, „uniepotrzebniania” męczeństwa⁴¹, wyrzeczenia się siebie jako (nad)bohaterstwa, które bierze się z panowania nad wolą wyróżnienia się poprzez stanie się bohaterem⁴². Istnieje zatem nie tylko ofiarność incydentalnej waleczności wojennej, lecz także ofiarność miłości, pracy, codziennej troski, prawości, odpowiedzialności. Niewidoczne bohaterstwo poświęcenia nie nadaje ludzkiej egzystencji ekstremalnego i tymczasowego patosu, jako że nie jest w nim bezpośrednio widoczne – choć realnie ma miejsce – zanegowanie instynktu samozachowawczego. Jednakże w tych praktykach kształtuje się postawa wierności, wytrwałości⁴³, poświęcenia dla innych, w nich też hartuje się, jak zauważa Elzenberg, cnota bohaterstwa: „postępki, choć jeszcze dalekie od bohaterstwa, przecież jakoś nakierowują, zobowiązują na przyszłość. Bohaterowie, przypuszczam, rekrutują się wśród ludzi, którzy już raz coś podobnego zrobili”⁴⁴. Ich rodowód nie ogranicza się wyłącznie do narodowego cmentarza wojennego, pamięci realnych i mitycznych bohaterów, lecz posiadają oni linię genealogiczną, na którą składają się ci, od których w zwyczajowych praktykach społecznych uczą się ofiarności. Pomiędzy znanymi z imienia i czczonymi bohaterami, do których po krytycznej procedurze przyswojenia niewątpliwie należy i sam Brutus, a bohaterami, którzy jeszcze nie nadeszli, znajduje się zatem szereg mistrzów i mistrzyń codziennego poświęcenia.

S t r e s z c z e n i e: Artykuł stanowi kontynuację analizy podstawowych aspektów tragicznej pedagogiki Henryka Elzenberga. Konfrontacja z tragicznością istnienia, a zatem zagładą tego, co piękne i dobre, służy w koncepcji Elzenberga kształtowaniu charakteru moralnego poprzez wyrzekanie się wartości niższych, aż po ofiarę, poświęcenie się dla wartości najwyższych. Poprzez cierpienie aktywizuje się zatem potencjał moralny, twórczy i kulturowy jednostki oraz wspólnoty. Ograniczenia moralne Brutusa, poczynając od stoickiego ideału niewzruszoności wobec cierpienia, poprzez ślepotę w umiłowaniu (nie)przyjaciela i republiki aż po intelektualizm i naiwną wiarę w przewagę cnoty nad pragmatyczną logiką walki o władzę, odzwierciedlają napięcie pomiędzy powinnością a istnieniem, imperatywem moralnym a skutecznością. *Homo*

⁴⁰ Stefan Wyszyński, „Sumienie prawe u podstaw odnowy życia narodowego. Homilia wygłoszona 6 stycznia 1981 r. w archikatedrze warszawskiej”. W: Stefan Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981* (Warszawa: Optimus, 1990), 990.

⁴¹ Cyprian Kamil Norwid, „Promethidion”. W: tegoż, *Pisma wybrane. Poematy*, t. 2 (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1983), 317.

⁴² Stefan Wyszyński, *Gody w Kanie* (Paris: Société Intern. d'Éditions, 1962), 164–166.

⁴³ Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, 210–211.

⁴⁴ Tamże, 190.

ethicus istotowo różni się od *homo politicus* i w politycznej rywalizacji jest skazany na porażkę, a zarazem jego bohaterstwo leży u podstawy pamięci i tożsamości zbiorowej. Kultura opiera się na czci dla przegranych i tych, którzy oddali swe życie dla „sprawy”, gdyż w nich manifestuje się skrajne poświęcenie dla wartości. Autor w odwołaniu do polskiej myśli chrześcijańskiej (S. Wyszyński) wskazuje na możliwość rozszerzenia Elzenbergowskiej koncepcji bohatera, inspirowanej wątkami grecko-rzymskimi oraz polską tradycją powstańczą, o rozumność praktyczną, wyrastającą z osadzenia w realnej linii genealogicznej, zdolność do krytycznego przyswajania tradycji, afirmację własnych niedoskonałości i niedoskonałości świata, po waleczność i ofiarną w codziennych praktykach. Świętość bohaterstwa przekracza wymiar autocentrycznej „troski o duszę” i heroicznego patriotyzmu, stając się poświęceniem dla innych w służbie innym.

S ł o w a k l u c z o w e: sztuka cierpienia, Brutus, cnota, ojcostwo duchowe, bohaterstwo, ofiara

Bibliografia

- Arendt, Hannah. *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodźka. Warszawa: Aletheia, 2000.
- Elzenberg, Henryk. „Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana”. W: Henryk Elzenberg, *Pisma etyczne*, 3–21. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2001.
- Elzenberg, Henryk. „Ideal zbawienia na gruncie etyki czyste”. W: Henryk Elzenberg, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, 136–149. Toruń: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966.
- Elzenberg, Henryk. *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.
- Elzenberg, Henryk. „Naród i wojna”. *Etyka* 25 (1990): 67–86.
- Elzenberg, Henryk. „O «tragicznych» następstwach zasady maksymalizacji”. W: Henryk Elzenberg, *Pisma etyczne*, 195–198. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2001.
- Elzenberg, Henryk. „Odpowiedź na ankietę «Znaku»”. W: Henryk Elzenberg, *Z filozofii kultury*, 266–269. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1991.
- Elzenberg, Henryk. „Personalalia stoickie i «ascetyczno-moralizatorskie»”. W: Henryk Elzenberg, *Pisma etyczne*, 115–156. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2001.
- Elzenberg, Henryk. „Pojęcie wartości perfekcyjnej”. W: *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, 9–11. Toruń: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966.
- Elzenberg, Henryk. „Tragizm”. W: Henryk Elzenberg, *Pisma estetyczne*, 249–270. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1999.
- Frankl, Victor E. *Homo patiens*, tłum. Roman Czernecki, Józef Morawski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1971.
- Głąb, Anna. „Kłopot z literaturą. Elzenbergowska interpretacja *Juliusza Cezara* Williama Shakespeare’a”. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 104 (2017), 473–486.
- Herbert, Zbigniew. *Wilki*. W: Zbigniew Herbert, *Rovigo*, 19–20. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1992.
- Jonas, Hans. *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. Marek Klimowicz. Kraków: Platan, 1996.
- Norwid, Cyprian Kamil. „Promethidion”. W: Cyprian Kamil Norwid, *Pisma wybrane. Poematy*, t. 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1983.
- Listkowska, Bożena. „Marek Aureliusz, Lukrecjusz i Brutus – trzy autoportrety Henryka Elzenberga”. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 104 (2017), 419–437.

- Patočka, Jan. *Sokrates. Wykłady z filozofii antycznej*, tłum. Krzysztof Urbaniec, Jan Bajger, 186–214. Warszawa: Teologia Polityczna, 2022.
- Plutarch z Cheronei. „Cezar”. W: Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, tłum. Mieczysław Brożek, 659–769. Wrocław: Ossolineum, 1955.
- Schrade, Ulrich. *Międzywojenna polska myśl narodowa. Od patriotyzmu do globalizmu*. Kraków: Arcana, 2004.
- Shakespeare, William. *Żywoł i śmierć Juliusza Cezara*, tłum. Maciej Słomczyński. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.
- Sloterdijk, Peter. *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tłum. Jarosław Janiszewski. Warszawa: PWN 2014.
- Sommer, Tomasz. *Wolniewicz. Zdanie własne*. Warszawa: 3S Media, 2010.
- Ślipko, Tadeusz SJ. *Historia etyki w zarysie*. Kraków: Wydawnictwo Petrus, 2020.
- Tischner, Józef. *Filozofia dramatu*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006.
- Wyszyński, Stefan. *Gody w Kanie*. Paris: Sociéte Intern. d'Éditions, 1962.
- Wyszyński, Stefan. „Sumienie prawe u podstaw odnowy życia narodowego. Homilia wygłoszona 6 stycznia 1981 r. w archikatedrze warszawskiej”. W: Stefan Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981, 986–994*. Warszawa: Optimus, 1990.
- Zubelewicz, Jan. *Filozofia wychowania. Aksjocentryzm i pajdocentryzm*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak, 2002.