

Marcin Zdrenka

## Tylko prawda? (O Elzenbergowskiej niechęci do „psychozy poznania”)

Celem artykułu jest próba odniesienia się do notatki Elzenberga z *Kłopotu z istnieniem* (z 21 września 1937 roku): „Bądźmy wolni od psychozy poznania jako tego czegoś najwyższego w hierarchii. Nasz honor i człowieczeństwo nie wiszą na tych wciągach się nam rwących, cienkich nitkach prawdy i fałszu.” Z analizy różnych wypowiedzi Elzenberga można wysnuć wnioski, że kieruje on swój atak nie na poznanie jako takie, a jeśli chcieć szerszej rozumieć to pojęcie – nie na teorię, naukę, rozum, a w ostatecznym rachunku – nie na prawdę, lecz raczej w stronę nieuzasadnionej presji do uczynienia z przestrzeni *między* – jak to określa – „algebraicznymi” kategoriami prawdy i fałszu skończonej i jedynej sceny, na której rozgrywa się człowieczeństwo. Główne ostrze polemiki Elzenberga było zwrócone w logistyczny odłam filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej.

Dnia 21 września 1937 roku Henryk Elzenberg zapisał w swym notatniku dwa krótkie zdania:

Bądźmy wolni od psychozy poznania jako tego czegoś najwyższego w hierarchii. Nasz honor i człowieczeństwo nie wiszą na tych wciągach się nam rwących, cienkich nitkach prawdy i fałszu.<sup>1</sup>

Postulat ten może wydawać się retoryczny, by nie powiedzieć – efekciarski. Filozof żyjący i działający w epoce modernizmu, w czasach narodzin teorii względności i mechaniki kwantowej, w epoce upowszechniania się wynalazków (samo-

---

<sup>1</sup> H. E l z e n b e r g: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Kraków 1994, s. 261, 21 IX 1937.

chodu, radia i telewizji, postępów medycyny), w owej — jak pisał Umberto Eco — radosnej i optymistycznej *Belle Époque* z jej z futurystami, nowymi Nike z Samotraki, Picasse, awangardą, pierwszymi samolotami<sup>2</sup>, otóż żyjący w takich czasach filozof używający określenia „psychoza poznania” wyraźnie chce wywołać silne negatywne wrażenie. Co więcej — atakuje on nie tylko modernizm, bo jeśli poznanie rozumieć szerzej jako ogólne nastawienie teoretyczne czy teocentryczne, to możemy mówić wręcz o zamachu na podwaliny całej europejskiej tradycji myślowej.

Jednak nie o sam efekt chodziło Elzenbergowi — to raczej kwestia pewnej dosadności jego stylu. Chciał raczej wskazać problem, mimo swej wagi marginalizowany, który poetycko wyraża umieszczony we wstępie do jego artykułu pt. *Nauka i barbarzyństwo* z 1930 roku fragment z *Upaniszad*: „W głęboką grząz się ciemność, którzy holdują niewiedzy; w jeszcze głębszą, którym wiedza wystarcza”<sup>3</sup>.

Kim są ci, którym wiedza wystarcza? Dlaczego pogrążają się w ciemność głębszą niż ci, którzy poprzestają na niewiedzy? Dlaczego i jak mamy być wolni od psychozy poznania? Czy negacja poznania jest negacją Prawdy? Na te i inne pytania spróbuję odpowiedzieć w niniejszym artykule.

Zacznę od rozstrzygnięcia podstawowego, mianowicie — co kryje się za słowami: „psychoza poznania jako tego czegoś najwyższego w hierarchii”<sup>4</sup>. Pewnego rodzaju wyjaśnienie kryje się w cytowanej powyżej drugiej części wypowiedzi — konstatacji faktu, iż prawda i fałsz oraz przestrzeń, którą te kategorie budują, nie stanowią wystarczającej podstawy zakotwiczenia naszego człowieczeństwa; są to elementy opisu ludzkiego świata jedynie aspektowe, fragmentaryczne, niepełne. To dookreślenie może wskazywać, że autor kieruje swój atak nie na poznanie jako takie, a jeśli chceć szerzej rozumieć to pojęcie, nie na teorię, naukę, rozum, w ostatecznym rozrachunku — nie na prawdę, lecz raczej w stronę nieuzasadnionej presji do uczyńnięcia z przestąpienia między — jak to określa — „algebraicznymi” kategoriami prawdy i fałszu skończonej i jedynej sceny, na której rozgrywa się człowieczeństwo. Więcej nawet — nie będzie to niechęć do wiedzy jako wiedzy, nauki jako nauki, prawdy i fałszu jako takich, lecz raczej do zwiększania ich roli ponad istotną wagę w hierarchii ludzkich spraw.

<sup>2</sup> U. Eco: *Na szczęście jesteśmy nadal młodzi*. W: I d e m: *Długie zapiski na pułdunku od zapatek*. Poznań 1994, s. 29.

<sup>3</sup> H. E l z e n b e r g: *Nauka i barbarzyństwo*. „Pamiętnik Warszawski” 1930, R. 2, nr 4/5, s. 104–115; przedruk w: *Wartość i człowiek*. Toruń 1966, s. 150 oraz w: *Pisma*. T. 3: *Z historii filozofii*. Kraków 1995, s. 218.

<sup>4</sup> Wyrażenie to brzmi cokolwiek nieskładnie, zapewne dlatego, że jest wyrywane z szerszego kontekstu („Bądźmy wolni od psychozy poznania jako tego czegoś najwyższego w hierarchii”). Narzucające się tu, pozornie poprawniejsze, sformułowanie: „psychoza poznania jako to co najwyższe w hierarchii” zaciemnia treść, gdyż określenie to może być równie dobrze odniesione do poznania, jak i do psychozy. Dlatego też pozostanę przy brzmieniu pierwotnym.

Jednak jak określić tę wagę? Gdzie szukać miary dla istotności wiedzy, ale i innych tzw. ludzkich spraw? Dlaczego, kiedy jest mowa o roli poznania, mówi się o nieuzasadnionym zajmowaniu przez nie uprzywilejowanej pozycji? Czy w ogóle uprzywilejowana albo jakakolwiek inna pozycja w hierarchii ważności daje się uzasadnić?

Przyjmijmy, że takie uzasadnienie jest możliwe, a nawet że potrafimy przytoczyć konkretne argumenty.

Na pytanie, dlaczego poznanie ma być czymś najwyższym w hierarchii, odpowiadamy następująco: człowiek jest istotą rozumną, a w rozumności swej wyjątkową, tak że rozumność jest jej *differentia specifica*. Ponadto człowiek powinien realizować swoją prawdziwą istotę, nie zaś zatracać się w półśrodkach i półcelach, a więc poprzez poznanie winien dążyć do osiągnięcia Prawdy w drodze *teoretycznej kontemplacji*. Stąd już wynika jednoznacznie, że poznanie jako rodzaj działania, a wiedza jako skutek tego działania, stanowią najważniejszy cel człowieka, a więc stoją najwyższej w hierarchii ważności, gdyż są najbliższą spełniania najgłębszej powinności.

Przytoczona tu argumentacja, odnajdowana już u Arystotelesa, wspiera się na kryterium hierarchizowania powinności w kontekście istoty człowieka<sup>5</sup>. Taka perspektywa pozwala jeszcze na pewien dialog (choćby dotyczący przyjętych założeń), jednak dla naszych potrzeb przywołamy perspektywę inną, z którą dialogu już nie ma, perspektywę o wiele istotniejszą z punktu widzenia dziejów myśli i — co najważniejsze — rozpowszechnioną. Koncepcja, o której tu mowa,

uważa wszystkie zjawiska za podporządkowane niezmiennym *prawom*. Za daremne uznaje poszukiwanie *przyczyn* czy to pierwszych, czy celowych.

W wyjaśnieniach pozytywnych nie wskazuje się na *przyczynę*; tworzące zjawiska, analizuje się okoliczności, w jakich się wywarzają, i łączy się je, — jedno z drugimi, stosunkiem następstwa i podobieństwa.<sup>6</sup>

Mowa jest tu, rzecz jasna, o pozytywizmie.

W tym miejscu od razu nasuwa się pytanie: jak myśliciel pozytywny uzasadni swoją własną „psychozę poznania”, jak zareaguje na pytanie o miejsce poznania w hierarchii ważności? Czy w ogóle podejmie temat rozstrzygnięcia takiej kwestii? Czym będą dla niego honor i człowieczeństwo? Hipotazami? Tworami psychologicznymi, emotywnymi? Oszczędźmy sobie prób odpowiedzi, a skupmy na kwestii o wiele istotniejszej: skoro najprawdopodobniej pozytywista odrzucił to pytanie jako „metafizyczne” w pejoratywnym sensie, to dlaczego postępuje tak, jak gdyby prawda i fałsz (wraz z bagażem pojęć pokrewnych) stanowiły dlań cel najistotniejszy? Dlaczego reformuje aparat poznawczy, oczyszcza go z metafizycznych

<sup>5</sup> A r y s t o t e l e s: *Etyka nikomachejska*, ks. I, rozdz. 7 (1098a). W: I d e m: *Dzieła wszystkie*. T. 5. Warszawa 1996, s. 89; ks. X, rozdz. 7 (1177a), s. 290.

<sup>6</sup> A. C o m t e: *Metoda pozytywna w 16 wykładach*. Warszawa 1961, s. 15 (wyróżn. — M.Z.).

naletalności, zamiast go sceptycznie odrzucić? Wittgenstein powie, co prawda, że „sceptycyzm *nie* jest niepodważalny, lecz jawnie niedorzeczny, bo chce wątpić, gdzie nie można pytać”<sup>7</sup>, jednak nie zmienia to w niczym faktu, iż pod płaszczykiem pozytywnego myślenia kryją się wyraźnie „niepozytywne” założenia, choćby co do poznawalności świata oraz wynikłej stąd celowości i sensowności działań badaczy.

Założmy teraz – wbrew postulatowi Elenzenberga, abstrahując od kwestii naszego świadomego czy nieświadomego udziału w wyborze tego, co najważniejsze w hierarchii – że „po ludzku” najistotniejsze będzie to, co wiąże się z poznaniem; innymi słowy: oddajmy się „psychozie poznania”, a nasz honor i człowieczeństwo zawieśmy na „cienkich nitkach prawdy i fałszu”. Jeśli teraz natrafimy na jakies struktury teoretyczne, w tym także i systemy filozoficzne (niejako wbrew pozytywistycznemu minimalizmowi), to – poddając je jakiejś prawomocnej weryfikacji – wybierzemy z nich te, które „lepiej” służą poznaniu, czyli lepiej, bo prawdziwej, opisują Rzeczywistość.

Oto co powiedziały nam w tej sytuacji Elzenberg. Stają przed nami dwie materialistyczne koncepcje – Lukrecjuszowski atomizm i reizm Kotarbińskiego. Przyjmijmy na potrzeby argumentacji (choć nie bez oporów wobec tego typu rozstrzygnięć), że z poznawczego punktu widzenia obie koncepcje są równoważne. Jednak Autor *Kłopotu z istnieniem* pyta sam siebie:

Dlaczego materializm Kotarbińskiego jest mi tak przykry, a Lukrecjusza, też materialistę, uwielbiam? Doraźna odpowiedź byłaby taka. Przede wszystkim: Kotarbiński ze swoich koncepcji jest, jak się zdaje, także i **po ludzku** – nie tylko intelektualnie – zadowolony [...] Lukrecjusz by chciał być zadowolony, ale nie może [...] u Lukrecjusza są bogate reakcje emocjonalne, rozlegają się nieskończone echa myśli podstawowej, jest dysonans-konsონans zachwytu, przerażenia i grozy; ten człowiek swą filozofię przeżywa pełnią swej duszy. U Kotarbińskiego nic w tym rodzaju: brak potrzeby czy też aż tak już totalna dyscyplina, aż tak silne hamulce? [...] [U Lukrecjusza] jest jakiś **dramat** tej doskonale niby martwej materii. Materializm Kotarbińskiego jest rygorystycznie **statyczny**; jego świat jest „martwy” [...]; a przy tym jakże nagi! wydma piaszczysta!<sup>8</sup>

pozytywista i zwolennik przyjętego przez nas kryterium klasyfikowania koncepcji filozoficznych z pewnością w tym miejscu by się obruszył. O czym Elzenberg w ogóle mówi? Jaki tragizm czy statyczność? Jaki dysonans-konsónans zachwytu? Jaka nagość czy wydma piaszczysta? Co to za kryteria, jaka podstawa klasyfikacji?

<sup>7</sup> L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Warszawa 1997, s. 82, tw. 6.51. (wyróżn. – M.Z.).

<sup>8</sup> H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem...*, s. 339, 30 V 1944 (wyróżn. – M.Z.).

Elzenberg, wychodząc niejako takim zarzutem na przeciw, napisze dalej:

Wszystko to byłoby, biorąc formalnie, sprawy „poza prawdą i fałszem”, kwestia „osobistego upodobania” pana E., który estetyzuje tam, gdzie trzeba tylko myśleć poprawnie. Ale takie proste to nie jest. Tylko w sferze formalnej prawda jest sztywna: świat jest wieloaspektowy; możemy, nie mijając się z tym, co jest dane, percypować go tak lub inaczej i inaczej rozmieszczać akcenty.<sup>9</sup>

Ale czy fakt, iż „możemy” – a więc „wolno nam” – percypować świat inaczej, oznacza jedynie przyzwolenie na wypowiedzianie subiektywnych opinii i sporządzanie pamiętnikarskich zapisków, pozostając poza naukowym ujmowaniem kwestii, a więc w domu, prywatnie, nieprofesjonalnie? Czy też chodzi o coś więcej?

Z całą pewnością możemy odrzucić pierwszą część pytania. Nauki nie interesuje, co naukowiec robi w domu – wyraźnie demarkując swoją dziedzinę, negując jedynie ambicje przejścia ze sfery tego, co nienaukowe, w naukowe. Czyżby więc Elzenberg miał na myśli coś więcej? Na przykład że oceniając czy estetyzując, działamy równoprawnie jak wówczas, gdy „myślimy poprawnie” (w domyśle „myślimy racjonalnie i logicznie”)? Tu strażnicy naukowości mieliby już poważne zastrzeżenia: uważać, że Lukrecjusza koncepcja ma w sobie „coś” (cokolwiek miałoby to znaczyć), a Kotarbiński przynudza i splaszca, oraz jednocześnie twierdzić, że wypowiedziane tu sądy są równoważne naukowym, *prawniźwie* poznać, niesubiektywnym – tego przyjąć nie można. Dlaczego? **Bo kwestia oceny pozostaje poza nauką, myślenie „oceniające” jest z natury przeciwne myśleniu „naukowemu”.**

Niewątpliwie natychmiast pojawi się pytanie: dlaczego oba sposoby myślenia mają być sobie przeciwstawiane? Głównie dlatego – powie Elzenberg – że myślenie oceniające wiąże się z wartościowaniem, wartość natomiast stanowi fundament kultury, która jest pojęciem o wiele szerszym niż nauka. Stąd też

zaden cel, do osiągnięcia którego niezbędne jest wartościowanie, nie może być osiągnięty środkami samej tylko nauki; a więc nie wystarczy ona również do ugruntowania kultury i że gdyby nie jej własna potrzeba oparcia się o wolę kultury, najwspanialszy jej rozwój mógłby współistnieć z barbarzyństwem niczym nie zmałym.<sup>10</sup>

To już wyraźna deklaracja: Elzenberg, który wprost powie, że kultura to suma rzeczy, „których stworzenie jest w zakresie możliwości człowieka, a które są rzeczami wartościowymi”<sup>11</sup>, jednocześnie twierdzi, że nauka jest zbyt słaba, by sa-

<sup>9</sup> Ibidem, s. 340, 30 V 1944.

<sup>10</sup> H. Elzenberg: *Nauka i barbarzyństwo*. W: *Idem: Pisma...*, s. 223.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 219.

modzielnie mogła budować kulturę; czyni więc pierwszy krok w stronę obalenia przyjętego dotąd hierarchizowania poznania jako najwyższej formy ludzkiej aktywności.

Skoro jednak – jak konstatuje Elzenberg – pojawia się jakaś „własna potrzeba oparcia się nauki o wolę kultury”, a więc jeśli nie jakiś wymiar pozytywnie kulturowy, to chociaż negatywny, hamujący naukę przed staczeniem się w otchłań barbarzyństwa, to skąd płynie groza hegemonii nauki i jej, w ostatecznym rozrachunku, antykulturowe nastawienie? To zagadnienie – będzie utrzymywał Elzenberg – ma uzasadnienie psychologiczne.

Jeśli przyjąć, że istnieją dwa nastawienia myślowe: „oceniające” dla myślenia wartościotwórczego i „racjonalno-logiczne” („czysto poznawcze”) dla myślenia naukowego, i jeśli oba typy spotykają się w jednym umyśle, służąc odmiennym celom (prawdo- i wartościotwórczym), to w procesie podejmowania badań wskazane jest – jeśli nie niezbędne – wyłączenie czy oddalenie nastawienia nieadekwatnego. Jeśli myśliciel zwraca swe zainteresowanie ku nauce, tłumii w sobie – jako nieadekwatne metodologicznie – nastawienie oceniające. Nic złego w tym nie ma dopóty, dopóki ze zwykłego – przypomnijmy: metodologicznie uwarunkowanego – postępowania badawczego nie wyciągnię się zasady ogólnej, brzmiącej: *skoro myślenie oceniające przeszkadza w myśleniu naukowym, to nie tylko należy go unikać podczas badań naukowych, ale w ogóle wyrzucić z myślowej aktywności człowieka rozumnego, jeśli tylko chceć, by „naukowe” równało się „rozumne”*. I oto naukowiec

na drogach irracjonalnych doszedłszy do swej wielkiej pogardy, rozumowe jej uzasadnienie bierze sobie [...] gotowe od jednej z licznych teorii, według których [wszelki] sąd o wartości jest 'subiektywny', 'dowolny', 'niemożliwy do uzasadnienia' [...]. Postępując tak [...] godzi sam w siebie: oceniając bowiem ujemnie myślenie oceniające, tym samym ocenia ujemnie własną dodatnią ocenę myślenia naukowego; ale to tak bijące w oczy następstwo dziwnie jakoś zwykło pozostawać poza polem jego widzenia.<sup>12</sup>

Tak oto negatywnie oceniając myślenie oceniające, doszliśmy do ideału człowieka rozumnego, a więc wolnego od wartościowań i ocen. Pozytywistyczny hegemonizm objawia tu swoje prawdziwie imperialne oblicze, ekstrapoluje bowiem skądinąd być może słuszną obserwację z pola badań pozytywnych, a dotyczącą ziego wpływu pierwiastka subiektywnego na wszelką myśl, i twierdzi, że to, co subiektywne, oceniające, odnoszące się do wartości (rozumianej szerzej niż wartość poznawcza), jest sferą mniemań i domysłów paranaukowych, a więc błędnych i szkodliwych.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 227 i nast.

Autor *Kłopotu z istnieniem* próbuje nas przekonać, że odrzucanie subiektywnego czy wartościującego wątku w myśleniu jest błędne, bo wspiera się na argumentacji nieświadomie wykorzystującej jeden z odrzucanych elementów. Jeśli w tej chwili tkwi w nas zarzewie buntu przeciw opisanemu powyżej minimalizmowi, to Elzenberg osiągnął swój cel.

Jednak wykazanie ukrytego błędu wrogów myślenia oceniającego jest w tym momencie jeszcze zbyt słabe, gdyż – jakkolwiek podważa ich stanowisko – nie przekonuje jeszcze do twierdzenia, że poznanie nie powinno stanowić najwyższego stopnia w hierarchii ludzkiej aktywności. Aby tezę taką uzasadnić, należy wykazać, jakie konsekwencje może mieć teocentryczna uzurpacja najwyższego miejsca w hierarchii ludzkich spraw.

Wydźmy od nakreślenia pewnego klimatu. Jeśli przeanalizować pisma Elzenberga pod kątem wątków podejmujących krytykę lub choćby oddających klimat niechęci do skrajnego racjonalizmu, to okaże się, że takie wątki pojawiają się już dosyć wcześnie, choć sam Autor sytuuje swój irracjonalny przełom gdzieś na lata trzydzieste. Już w roku 1909 tak lapidarnie pisal o definicji:

Definicja jest czymś nadzwyczaj osobliwym. Tłumaczy rzecz zrozumiałą rzeczami niezrozumiałymi. Np. „Proporcja jest to stosunek między wielkościami”. To powiedzianyszy, „wiem”, co to jest proporcja. A gdyby się mnie spytano, co to stosunek i co to wielkość? – nie nie wiem.<sup>13</sup>

Ćwierć wieku później (1944) napisał w odniesieniu do tzw. pojęć płynnych i wieloznacznych:

Może się i bez [tych pojęć – M. Z.] nie obejdzimy, ale to jest zawsze tylko surrogat, *second best*, gdy nie można inaczej. Tak mówią ci, których nie ciągnie odtwarzanie rzeczywistości, którym wystarczy „zrozumieć” w pewnym sensie bardzo specjalnym (z grubsza: uchwyćć strukturę). Ale nie wszyscy są tacy skromni; niektórym zależy na odtworzeniu, bo chcą w świecie żyć jak w świecie, nie jak w kreslarni ani na wystawie modeli. Tu pojęcia „płynne” przestają być *second best*: są niezbędne, by w ogóle coś mieć z tego zajęcia, które nazywa się „myśleniem”.<sup>14</sup>

Tu już wyraźnie rysuje się pewien program, który wyraża się w pięknym postulatcie: „żyć w świecie jak w świecie, a nie w kreslarni czy na wystawie modeli”. Bo czym miałoby być życie minimalistycznego pozytywisty? Przez negację sfery ocen i wartościowań lub – w najlepszym wypadku – przez redukcję tychże do kategorii „naukowych” skazuje się on na banić do krainy schematów, struktur, martwych reprezentacji podporządkowanych jednemu jednemu kryterium: praw-

<sup>13</sup> I d e m: *Kłopot z istnieniem...*, s. 35, 4 XII 1909.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 340, 14 VI 1944 (wyróżn. – M.Z.).

dziwości i fałszywości (lub w nowszej wersji: sensowności czy nonsensowności logicznej); staje się – jak to Elzenberg określi w 1951 roku w odniesieniu do przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej – „biurokrata ścisłości”<sup>15</sup>.

Takie „biurokratyczne” nastawienie nie musi zresztą dotyczyć jedynie przetrzeźnienia. Z równie zgrabnymi dla człowieka pełni skutkami, a kto wie, czy nawet nie dobitniej, może się ono objawić w aspekcie etycznym, a więc wówczas gdy stojąca na szczycie hierarchii racjonalność podporządkowuje sobie wszystkie inne aspekty człowieczeństwa. Elzenberg ilustruje tę perspektywę, odwołując się do postaci Szekspirowskiego Brutusa z dramatu *Juliusz Cezar*. Tak go charakteryzuje:

[Brutus] jest typem na wskroś refleksyjnym [...] [zajmując] postawę surowego dystansu; w stosunku do własnych przedsięwzięć brak mu tego minimum zasilepienia, które potrzebne jest do entuzjazmu, [jego moralność] nie jest instynktem [...] jest na wskroś przepojona racjonalnością.<sup>16</sup>

I dalej:

Stosunek mianowicie owych dwóch zjawisk – moralności i tu opisaniej bezżywiowości, beznamiętności – można również rozumieć pod względem najbardziej zasadniczym odwrotnie: nie że moralność wymusza na psychice beznamiętność, ale że ta ostatnia jest faktem pierwszym, wyjściowym, i że dopiero jako coś wtórnego wylania z siebie całą ową groźnie wspaniałą strukturę racjonalno-moralną. [...] to, co chcę powiedzieć, to że moralność stanowiłaby rozmyślenie i celowo wprowadzony środek zastępczy [dostarczający – zamiast namiętności – impulsów do czynów – M. Z.].<sup>17</sup>

Na przykładzie postaci Brutusa widać, jak „biurokratyczna” skłonność zapoczątkowana naciskiem na *ratio* przekształca się w moralną niewydolność, a nawet – wzięwszy pod uwagę etyczną klęskę Brutusa – prowadzi do katastrofy.

W poglądach tych Elzenberg nie jest bynajmniej prekursorem. Weześniejszym podobnie ujmował kwestię Nietzsche:

Uświadamianie sobie wartości, według których się postępuje, świadczy o pewnej chorobliwości; czasy i ludy silne nie rozmyślają nad swym prawem, nad zasadami postępowania, nad instynktem i rozumem. Uświadamianie sobie jest oznaką tego, że właściwą moralność, tj. instynktowną pewność w postępowaniu, diabli biorą.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Ibidem, s. 368, 6 X 1951.

<sup>16</sup> I d e m: *Brutus czyli przekleństwo cnoty*. W: I d e m: *Pisma*. T. I: *Z filozofii kultury*. Kraków 1991, s. 163.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 166.

<sup>18</sup> F. N i e t z s c h e: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*. Warszawa 1910–1911, reprint: „bis”, Warszawa 1993, s. 182 i nast.

Podobnie jak u Elzenberga, negatywne potraktowanie racjonalnego wątku w moralności wpływa u Nietzschego z szerszego kontekstu – zachwiania pewnej równowagi czy wręcz jedności między teorią a praktyką. Kilka bowiem linijek wcześniej Nietzsche napisał:

Teoria i praktyka. – Zgubne rozróżnianie, jakoby istniał osobny **popęd do poznania**, który nie bacząc na pytania, dotyczące pożytku i szkody, na oślep rzuca się na prawdę; a następnie, jakoby istniał oddzielony od tego cały świat interesów **praktycznych** [...]

Ja, natomiast, staram się pokazać, jakie instynkty działały w ukryciu za tymi wszystkimi czystymi teoretykami.<sup>19</sup>

Rysuje się tu jednak wyraźna różnica dzieląca obu myślicieli. Nietzsche ulega „idiosynkrazji woli mocy”, pewnego naznaczonego siłą stosunku do *praxis*. W nie-co innej formie przejawia się to później w myśli szkoły frankfurckiej, co ilustruje choćby konstatacja Horkheimera:

Nauka, w wyimaginowanej samodzielności uważająca, że kształtowanie praktyki, której służy i do której należy, leży po przeciwnej niż ona stronie, i poprzestająca na oddzieleniu myślenia i działania, wyrzekła się człowieczeństwa.<sup>20</sup>

Inaczej byłoby u Elzenberga. Chodziłoby mu nie tyle o zdemaskowanie interesów praktycznych kryjących się za pozornie bezinteresownym myśleniem, ile raczej o wzbogacenie myślenia teoretycznego równoprawnym myśleniem o wartościach i powinnościach. Horkheimer, Adorno, ale i Bergson, Husserl czy Moore (ze swoim etycznym przełomem wspieranym ideą *common sense*) – wszyscy oni, jak i wielu innych, w dążeniu do przełamania kryzysu dotychczasowego paradygmatu postulują reformę aparatu poznawczego. Autor *Kłopotli...* oraz w pewnym sensie również Nietzsche takich *stricte epistemologicznych* ambicji nie mają: chcą tylko oddać filozofii to, co ona sama w entuzjastycznym pędzie początkowych teiocentrycznych czy pozytywistycznych sukcesów sama odrzuciła, chcą oddać filozofii wszystko to, co w kulturze jest ponad i obok teorii czy nauki.

Należy tu jednak wspomnieć o dosyć istotnej różnicy między nimi. Nietzsche miał wyrazną skłonność do przesady. O ile bowiem Husserl stawia zarzuty Kartezjuszowi i innym holdującym wierze w ideę Jednej Nauki, a Horkheimer i Adorno – apologetycznej szkole Comte'a, która „zawłaszczyła sobie spuściznę nieprzejedanych encyklopedystów i podała rękę temu wszystkiemu, z czym tamci wal-

<sup>19</sup> Ibidem, s. 181 (wyróżn. – M.Z.).

<sup>20</sup> M. H o r k h e i m e r: *Teoria klasyczna a teoria krytyczna*. „Colloquia Communia” 1983, nr 2 (7), s. 39.

czyli<sup>21</sup>, o tyle Nietzsche atakuje same podstawy myślenia europejskiego: w osobie Sokratesa jako twórcy myślenia teoretycznego. Podstawą naukowości ma być według Nietzschego

głęboka iluzja, która przysła na świat w osobie Sokratesa, owa niewzruszona wiara, że myślenie po nitkach przyczynowości sięga do najgłębszych otchłani bytu i że myślenie jest zdolne byt nie tylko poznać, ale skorygować<sup>22</sup>.

W swojej wizji destrukcji kultury przez naukę i teorię Nietzsche uderzy w ton wręcz dramatyczny i zapyta retorycznie o Sokratesa — pierwszego teoretyka:

Kimże jest ten, kto waży się jako jednostka negocjować grecką istotę, która jako Homer, Pindar i Ajchyllos, jako Fidasz, jako Perykles, jako Pyta i Dionizos, jako najgłębsza otchłani i najwyższe wyżyny pewna jest naszego zdumionego uwielbienia?<sup>23</sup>

Widać więc, że jeśli w poszukiwaniu rozwiązań kryzysu „teoretycznego mitu” chcąc pójść drogą autora *Zaratusztry*, to trzeba zejść aż do samych podstaw europejskiego myślenia.

Elzenberg w swym natarciu na psychozę poznania — które to określenie można by skądinąd bezbłędnie przypisać Nietzsche — bierze o wiele mniejszy zamach. Widać to zwłaszcza, kiedy usiłuje on *explicito* określić swój stosunek do racjonalizmu, zadając sobie pytanie o jego całkowite przez siebie odrzucenie gdzieś w latach trzydziestych:

Dlaczego? pociągał mnie przecież racjonalizm w stylu XVII wieku. Odpowiedź: bo racjonalizm Kartezjusza czy Spinozy zawiera pierwiastki intuicyjne, a racjonalizm Łukasiewicza czy Kotarbińskiego ich nie zawiera. „Rozum”, który miałem na myśli, kiedy racjonalizm aprobowałem, to był zawsze ten ujmujący rzeczywistość naprzód w takich czy innych intuicjach podstawowych, by potem — ale potem dopiero — dyskursywnie je rozprawiać. Natomiast w szkole warszawskiej — i na niej dopiero z dość bliska — poznałem „rozum” gruntownie oczyszczony z tego pierwiastka, rozum czysto algebraiczny. I wtedy zrozumiałem, że „dyskurs” czysty, dyskurs bez intuicji, to już nie dla mnie. I trochę pod presją tych myślicieli, trochę idąc za własną skłonnością do polaryzowania skrajnego, zgodziłem się w końcu, że to właśnie jest racjonalizm, że *intuitio* i *ratio* są przeciwstawne.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> M. H o r k h e i m e r, Th. A d o r n o: *Dialektyka Oświecenia*. Warszawa 1994, s. 14.

<sup>22</sup> F. N i e t z s c h e: *Narodził się tragedia albo Grecy i pesymizm*. Tłum. B. B a r a n. Kraków 1994, s. 114.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 103 i nast.

<sup>24</sup> H. E l z e n b e r g: *Kłopot z istnieniem...*, s. 341, 14 VI 1944.

Elzenbergowski zarzut wobec pewnej „biurokratycznej” tradycji myślowej sprowadzałby się więc do jednego zasadniczego uchybienia: zarzucenia intuicji czy też wyrzucenia jej poza nawias szerzej pojmowanej racjonalności<sup>25</sup>.

Jednak zarzut ten wciąż nie wystarcza nam do osiągnięcia zarysowanego na wstępie celu: odnalezienia racji dla detronizacji poznania, wszak intuicja to też poznanie. Tu Elzenberg „jedynie” wyszedłby naprzeciw Bergsonowi. Może więc należałoby się zastanowić, czy mówiąc „poznanie”, Elzenberg nie myśli „poznanie racjonalne”, przy czym określenie „racjonalne” byłoby pokrewne temu „racjonalizmowi”, którego krytykę przytoczyłem powyżej — statycznemu, „algebraicznemu”, „biurokratycznemu”. Wówczas także wymowa postulatów drastycznie się zmieni.

Jeśli się na takie rozumienie zgodzimy, to rozwiązanie jest bliższe. Trzeba tylko przyjąć, że intuicja tym różni się od poznania racjonalnego, że wolna jest od „szufadkowania” według „algebraicznych” reguł: „falszywe” — „prawdziwe”, „sensowne” — „nonsensowne”, „logicznie poprawne” — „niepoprawne”, oraz że odstania świat w istocie swej wieloaspektowy, a więc pozwalający na to, że — przypomnę —

możemy, nie mijając się z tym, co jest dane, perypować go tak lub inaczej i inaczej rozmieszczać akcenty<sup>26</sup>.

Pozwoli to bowiem porzucić w naszym zmaganiu o „honor i człowieczeństwo” „ciągle nam się rwące, cienkie nitki prawdy i fałszu”<sup>27</sup>. Jednak czy da to podstawę znalezienia nowych fundamentów, na których ów honor i człowieczeństwo można będzie zbudować? Na to pytanie nie sposób udzielić teraz odpowiedzi. Czy w ogóle dałoby się taką odpowiedź wyrazić, a więc — innymi słowy — czy dałoby się wypowiedzieć, przekazać, nauczyć, jak żyć, by honor i człowieczeństwo w sobie zachować, a nie rozmiąć na podporządkowane logice drobne; lub po prostu: wskazać, gdzie można się nauczyć, jak żyć?

Niech na zakończenie — niejako w dialogu z artykulem, a zwłaszcza z jego ostatnimi pytaniami — głos zabiorą dwie postaci z kompletnie nie przystających do siebie światów: naczelnik gminy z powieści *Kamień na kamieniu* Wiesława Mysłiwskiego oraz Ludwik Wittgenstein.

W szkołach, owszem, można się nauczyć tabliczki mnożenia, też potrzebna, jak to mówią, ale nie życia. Można też se napchać tym i tamnym i prawie wszystko umieć, a nie umieć żyć. Bo życie, żeby tak powiedzieć, to nie tylko życie. Niby że ty jesteś, a ono i tak leci. Gorzej, lepiej, z góry czy pod górę, ale leci. Urodziłeś się, umrzesz i niby że życie. Chce, to nas powali, chce,

<sup>25</sup> Zarzut w istocie najpoważniejszy stanowi jednak pewna obserwacja wynikająca ze scepetycyzmu: „niemożność wypracowania sobie, na drodze czysto racjonalnej, jakiegś po ludzku przyzwolonej postawy życiowej [...]”. *Ibidem*, s. 340, 14 VI 1944.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 261, 21 IX 1937.

postawi, w dół strąci, wywyższy. [...] Ono wiatrem, my piórkami. [...] Życie to tak samo fach jak każdy inny. Ale kto wie, czy nie najtrudniejszy z wszystkich fachów. Bo taki doktor czy inżynier ile się musi uczyć? Czy choćby profesor? Pięć, dziesięć lat, niechby i dwadzieścia. Dyplom mu dadzą i już umie. A życia ile się trzeba uczyć? Nie ma na to lat. I nie ma dyplomów.<sup>28</sup>

Wittgenstein zaś napisze:

Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie możliwe zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze tknięte. Co prawda, nie byłoby już wtedy żadnych pytań; i to jest właśnie odpowiedź.<sup>29</sup>

Obaj – co ciekawe – zbliżają się do określonej prawdy. Jaka to **prawda**? Już nie „algebraiczna” i nie „biurokratyczna”, więc jaka? Niechaj odpowiedź na te pytania – wbrew, a może i w zgodzie z cytowaną tu wypowiedzią Wittgensteina – pozostanie nie wypowiedziana.

Only the Truth?  
(Elzenberg's Aversion to "Psychosis of Learning")

S u m m a r y

The main goal of the article is a reaction to Elzenberg's short paragraph from *Klopot z ismieniem. Aforyzmy w porządku czasu* (dated 21st September 1937) where he writes: "Let us be free from the psychosis of learning, as the highest point of the hierarchy. Our honour and humanity do not hang by a thin, easy-to-tear thread of truth and falseness". Interpretation of a few fragments of Elzenberg's writings allows the author to implicate that the attack, as one may assume, is not focused on learning itself, not on theory, knowledge or truth. It is rather an opposition to reducing humanity to the "algebraic" (or logical) truth and falsity. This reduction is specially present in the most logical section of the Lvov-Warsaw school of philosophy – Elzenberg even calls these philosophers "bureaucrats of exactness".

Nur Wahrheit?

(Über die Abneigung von Elzenberg zur „Psychose der Erkenntnis“)

Z u s a m m e n f a s s u n g

Ich versuche mich auf die Notiz von Elzenberg aus Problem mit der Existenz (vom 21 September 1937) zu beziehen: „Seien wir frei von der Psychose der Erkenntnis als dieses etwas Höchstes in der Hierarchie. Unsere Ehre und Menschheit hängen nicht auf diesen ständig reißenden, dünnen Fäden der Wahrheit und der Falschheit“. Aus der Analyse der unterschiedlichen Äußerungen von Elzenberg kann man schließen, daß er nicht die Wahrheit, eher aufgreift, und wenn wir diesen Begriff breiter verstehen möchten – nicht die Wahrheit, eher in die Richtung der unbegründeten Pression zum Machen aus dem Raum *zwischen* – wie er das bezeichnet – „algebraischen“ Kategorien der Wahrheit und der Falschheit der vollendeten und einzigen Bühne, auf der sich die Menschheit abspielt. Die Hauptschärfe der Polemiken von Elzenberg richtete sich gegen den logischen Teil der Landsberger-Warschauer Schule.

<sup>28</sup> W. M y ś l i w s k i: *Kamień na kamieniu*. Łódź 1986, s. 250.

<sup>29</sup> L. W i t t g e n s t e i n: *Tractatus...*, tw. 6.52, s. 82.