

R y s z a r d K l e s z c z

Dwie metafizologie: Elzenberg a Szkoła Lwowsko-Warszawska

Kotarbiński i towarzysze: zbrodnia zamykania dróg przed człowiekiem.
Henryk Elzenberg (*KI*, 310)

Łukasiewicz zaś i jemu podobni widzą w myślicielach przeszłości tylko większe lub mniejsze zbiorniki twierdzeń ścisłych i dowiedzionych; jeśli ta zawartość jest mała, myśliciel się nie liczy w ogóle.
Henryk Elzenberg (*KI*, 359)

Stan filozofowania jest stanem wojny. Nie dajmy się omamić pozorom: stosunki między filozofami mogą być jak najbardziej kurtuazyjne – nie przeszkadza to, że są walką o światopogląd, a więc o życie. Kto się w tej walce nie broni, to znaczy nie atakuje, ten ginie: odebrane mu zostaje oblicze własne i zostaje starty z oblicza ziemi.
Henryk Elzenberg (*KI*, 390)

Słowa kluczowe: *metafizologia, H. Elzenberg, Szkoła Lwowsko-Warszawska, K. Twardowski, K. Ajdukiewicz, racjonalność vs irracjonalizm, intuicja a zastosowanie logiki w filozofii*

Wstęp

Henryk Elzenberg to jeden z najoryginalniejszych filozofów polskich wieku dwudziestego. Jego pozycja jako filozofa była jednak w okresie międzywojennym szczególnie. Z jednej strony był autorem stosunkowo znanym i obecnym w życiu filozoficznym, z drugiej, w miarę stabilne zatrudnienie akademickie

zdobył dopiero w roku 1936, mając blisko 50 lat¹. Nadto na tle ówczesnego „układu sił” w filozofii polskiej był w pewnym sensie outsiderem, w każdym razie był kimś wyraźnie osobnym. Z tych choćby powodów warto przyrzeć się bliżej jego koncepcji filozofii i zestawić ją z tym, co na ten temat mówiono w dominującej wówczas szkole filozoficznej, czyli Szkole Lwowsko Warszawskiej (dalej: Szkoła lub SLW). W prezentowanym tekście spróbujemy zestawić poglądy metafizyczne Elzenberga z tymi, które przypisać można Szkole². Może to pozwolić na wydobywanie istotnych różnic, możliwych podobieństw, a także ujawnić ewentualne nieporozumienia, dotyczące stosunku Elzenberga jako filozofa do Szkoły.

1. Metafizyczne uwagi o SLW

SLW, jak powszechnie wiadomo, została ufundowana przez Kazimierza Twardowskiego, profesora Uniwersytetu Lwowskiego, pracującego tam od roku 1895. Na tym to uniwersytecie uformowali się uczniowie Twardowskiego, z których niektórzy pozostali we Lwowie (m.in. K. Ajdukiewicz [z przerwą 1926–1928], I. Dąbska, D. Gromska, M. Kokoszyńska), a inni objęli później katedry filozoficzne w Warszawie, po powołaniu tej uczelni jako polskiego uniwersytetu, co miało miejsce w roku 1915. Tam to profesorami byli: Tadeusz Kotarbiński, Jan Łukasiewicz, Stanisław Leśniewski i Władysław Witwicki. Profesorem w Warszawie był także, po epizodach wileńskim i poznańskim, bliski metodologicznie Szkole Władysław Tatarkiewicz. Te dwa środowiska,

¹ W kwestii danych biograficznych por. W. Tyburski, *Głos do biografii twórczej Henryka Elzenberga*, w: W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1999, s. 25–37; tenże, *Elzenberg*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006, s. 9–18; M. Wallis, *Henryk Elzenberg (Wspomnienie pośmiertne)*, „Ruch Filozoficzny” 1967, t. XXVI, nr 2, s. 97–100; M. Woroniecki, *O życiu Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 75–82.

² Choć zagadnienie to nie było monograficznie omawiane, to w literaturze polskiej znajduje publikacje lub istotne uwagi teje kwestii dotyczące. Por m.in. S. Borzym, *Szkoła Lwowsko-Warszawska a przedstawiciele innych kierunków filozoficznych w Polsce*, w: M. Hempoliński (red.), *Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 285–287; tenże, *Filozofia polska 1900–1950*, Ossolineum, Wrocław 1991, s. 154–158, 230–231; tenże, *Elzenberg wobec Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, w: tenże, *Przeszłość dla przyszłości*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 263–271; L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s. 167–176, 198, 205, 260, 276–281; N. Łubnicki, *Dziennik filozoficzny Henryka Elzenberga*, w: tenże, *Światopoglądy*, PWN, Warszawa 1973, s. 256–260; J. Skarbek, *Koncepcja poznania w Szkole Lwowsko-Warszawskiej oraz w filozofii Henryka Elzenberga. Zbieżności i różnice*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1998, nr 2, s. 115–125; J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 440–445, 516–517.

lwowskie i warszawskie, złożyły się na Szkołę, fenomen w całej historii filozofii polskiej. W skład Szkoły wchodził także filozofowie pracujący w innych niż Lwów i Warszawa ośrodkach (m.in. Tadeusz Czeżowski i Zygmunt Zawirski). SLW była specyficzna, nie pod każdym względem przypominająca inne szkoły filozoficzne. Uczniów Twardowskiego łączyły nie tyle wspólne przekonania merytoryczne, lecz podobne nastawienie metodologiczne i zbliżone rozumienie filozofii i jej zadań. Zwracał na to uwagę sam twórca Szkoły, uwypuklała to także jego wybitna uczennica i asystentka Izydora Dąmbska. Twardowski tak charakteryzuje szkołę, którą sam stworzył:

Zasadnicza cecha charakterystyczna tej szkoły tkwi w dziedzinie formalno-metodologicznej, polega mianowicie na dążeniu do możliwie największej precyzji i ścisłości w myśleniu i wyrażaniu myśli, jak również na możliwie wyczerpującym uzasadnieniu tego, co się głosi, oraz na poprawności dowodu³.

Z kolei Dąmbska, podnosząc łączącą adeptów SLW metodologiczną wspólnotę, też kładzie nacisk na ten element spajający Szkołę⁴.

Jeżeli osoby przynależące do Szkoły łączyło wspólne nastawienie metodologiczne, to naturalnym jest pytanie, jakim ono było. Spróbujemy więc teraz, w pierwszym rzędzie, wskazać, jakie było to metodologiczne nastawienie Twardowskiego, jak rozumiał filozofię, jej metody, cele i swoistość, mającą np. odróżniać ją od nauk szczegółowych. Otóż to stanowisko Kazimierza Twardowskiego można syntetycznie scharakteryzować wskazując jego kluczowe cechy. Daje się ono opisać hasłowo przy pomocy następujących tez: **1) brentanizm**, **2) psychologizm** (w każdym razie do 1902 roku), **3) umiarkowany scjentyzm**, **4) empiryzm**⁵. Jego zaś zapatrywania na relację filozofii i nauki pozwalają zaliczyć go do reprezentantów takiego podejścia, które głosząc hasła filozofii naukowej, nie postuluje jej faktycznej likwidacji, w myśl postulatów radykalnego pozytywizmu. Oznacza to jednak zarazem, co wyraziście zauważył Twardowski w swym wystąpieniu na 25-lecie PTF, odróżnianie filozofii nauko-

³ Por. K. Twardowski, *Autobiografia filozoficzna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, nr 1, s. 30.

⁴ „Nie łączyła bowiem lwowskich filozofów jakaś wspólna doktryna, jakiś jednolity pogląd na świat. To, co stworzyło podstawę wspólnoty duchowej tych ludzi, to była nie treść nauki, tylko sposób, metoda filozofowania i wspólny język naukowy. Dlatego wyjść z tej szkoły mogli: spirytualiści i materialści, nominaliści i realiści, logiści i psychologowie, filozofowie przyrody i teoretycy sztuki. Jeśli już porównać szukać, to by mogło uderzać w szkole lwowskiej, albo w szkole Twardowskiego, pewne podobieństwo do szkół filozoficznych starożytności. Por. I. Dąmbska, *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, z. 1–3, s. 17–18.

⁵ Por. R. Kleszcz, *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego* (dalej jako MKT), Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013, s. 25–46; J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska* (dalej jako FSLW), PWN, Warszawa 1985, s. 36–40.

wej i filozoficznego poglądu na świat (światopoglądu)⁶. Jeśli teraz odniesiemy to do SLW, to te metafizyczne poglądy Twardowskiego były podzielane w Szkole w różnym stopniu. Najbliższym im był, jak sądzić można, Tadeusz Czeżowski, którego metafizyczne poglądy można scharakteryzować jako: **a)** brentanizm, **b)** logicyzm, **c)** scjentyzm, podkreślający naukowość filozofii, **d)** krytycyzm, rozumiany jako przeciwieństwo dogmatyzmu, oraz **e)** empiryzm⁷. Otóż już *prima facie* powiedzieć można, że Twardowskiemu przypisać można to, co wymienione jest tutaj w punktach: a), c), d), e). Pewną różnicę między Twardowskim a Czeżowskim dostrzec można w kwestii logicyzmu. Twardowski cenił logikę i jej wagę dla filozofii, zarazem jednak jego stosunek do logiki matematycznej (w ówczesnej terminologii: logistyki) nie był zbyt entuzjastyczny, wtedy zwłaszcza, gdy rozważa się problem jej zastosowania w dziedzinie filozoficznej⁸.

Takie daleko idące podobieństwo nie zachodzi natomiast w przypadku choćby Jana Łukasiewicza, który, wyszedłszy z kręgu Twardowskiego, stał się profesjonalnym logikiem, wypowiadającym niekiedy, na marginesie swej zasadniczej twórczości, pewne propozycje dotyczące filozofii i potrzeby jej zreformowania. Twardowskiego i Łukasiewicza różni stosunek do psychologizmu i roli psychologii w filozofii, a także waga przyznawana narzędziom logicznym. Program przebudowy filozofii, z użyciem narzędzi logicznych, proponowany przez Łukasiewicza, pozostał Twardowskiemu obcy⁹.

Jeśli mówimy o ogólnej charakterystyce SLW i przyjmowanych w niej metafizycznych założeniach, to należy sięgnąć także do tego, co prezentuje Kazimierz Ajdukiewicz w swym artykule opublikowanym w 1934 w „Przeglądzie Filozoficznym” i wkrótce potem w wersji niemieckiej w „Erkenntnis”¹⁰. Ajdukiewicz w tym artykule przypisuje SLW, jako szkole filozoficznej, nastę-

⁶ Szerzej na ten temat: R. Kleszcz, *MKT*, s. 203–220; tenże, *Kazimierz Twardowski on Metaphysics*, w: A. Brożek, A. Chybińska, J. Jadacki, J. Woleński, *Tradition of the Lvov-Warsaw School*, Brill/Rodopi, Leiden–Boston 2016, s. 135–152.

⁷ Por. D. Łukasiewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002, s. 16–22, zwłaszcza s. 17. Tak Twardowski, jak i Czeżowski traktują filozofię kolektywnie, jako zbiór dyscyplin filozoficznych, i operują pojęciem filozofii naukowej. Ich myślenie spełniać ma wymogi racjonalizmu, cenią też empiryzm. Tyle że Czeżowski pojęcie doświadczenia rozumie szeroko, włączając także doświadczenie etyczne. Czeżowski jest też bardziej krytyczny wobec psychologizmu oraz ma nieco bardziej maksymalistyczne aspiracje filozoficzne niż Twardowski. Ten większy stopień metafizycznego liberalizmu wyraża się także w podejmowaniu przez Czeżowskiego niektórych zagadnień klasycznej metafizyki.

⁸ Por. R. Kleszcz, *MKT*, s. 47–50.

⁹ Por. R. Kleszcz, *MKT*, s. 56–59, 113–127.

¹⁰ Por. K. Ajdukiewicz, *Logistyczny antyirrationalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, R. XXXVII, s. 399–408; tenże, *Die Logistische Antirationalismus in Polen*, „Erkenntnis” 1935, Bd. 5, s. 151–161.

pujące cechy: 1) antyirracjonalizm, 2) postulat jasności pojęciowej i ścisłości językowej, 3) przyswojenie sobie aparatury współczesnej logiki formalnej¹¹. Racjonalizm, zwany przez Ajdukiewicza antyirracjonalizmem, to stanowisko, które ceni poznanie naukowe, dostarczane nam przez nauki matematyczne i przyrodnicze. Poznanie to, jak to wskazywał Ajdukiewicz w *Zagadnieniach i kierunkach filozofii* (1949), winno spełniać dwa warunki: intersubiektywnej komunikowalności i intersubiektywnej weryfikowalności¹². **Warunek intersubiektywnej komunikowalności** wymaga, aby dana treść myślowa dawała się przekazywać dosłownie, to jest bez używania przenośni, porównań i rozmaitych półśrodków przekazywania myśli. **Intersubiektywna weryfikowalność** zaś, to możliwość (intersubiektywnej) kontroli, pozwalająca każdej przygotowanej osobie przekonać się o słuszności lub niesłuszności danego twierdzenia. To stanowisko Ajdukiewicza bywa zwykle traktowane jako reprezentatywne dla charakterystyki racjonalizmu (antyirracjonalizmu) w Szkole Twardowskiego, będąc też rozważanym i wzbogacanym w pracach innych autorów, zwłaszcza przez Izydorę Dąbmską¹³. Jeśli tę charakterystykę Ajdukiewicza uznać za trafne, skrótowe i syntetyczne przedstawienie metafizycznych założeń przyjmowanych w SLW¹⁴, to założenia te można, po pewnej niewielkiej korekcie, wyrazić w postaci następujących tez:

- 1) racjonalizm (antyirracjonalizm), przeciwstawny irracjonalizmowi,
- 2) postulat jasności i ścisłości,
- 3) postulat wykorzystywania narzędzi logiki, szeroko rozumianej,
- 4) szacunek dla nauki (nieradykalny scjentyzm) oraz odróżnianie filozofii jako nauki i światopoglądu (poglądu na świat).

Ten krótki katalog wymaga pewnych wyjaśnień i dopowiedzeń. I tak proponuje się tutaj, aby korzystanie z narzędzi logicznych rozumieć jako stosowanie narzędzi logiki szeroko rozumianej. Wydaje się to zasadne, bo daleko nie wszyscy przedstawiciele SLW stosowali narzędzia formalnologiczne, choć wszyscy cenili precyzję, której realizacja wymaga stosowania narzędzi logicznych *sensu largo*. Wartym wyodrębnienia jest też, w warunku 4, uzna-

¹¹ Por. K. Ajdukiewicz, *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, dz. cyt., s. 399.

¹² Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Antyk, Kęty–Warszawa 2004, s. 49 i n.

¹³ Por. R. Kleszcz, *Antyirracjonalizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, w: A. Brożek, A. Chybińska (red.), *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Academicon, Lublin 2016, s. 111–126; także M. Przełęcki, *Antyirracjonalizm w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1995, nr 1, s. 73–82.

¹⁴ O poglądach poszczególnych filozofów, uczniów Twardowskiego, na filozofię i jej metody por. J. Woleński, *FSLW*, s. 52–76; pewne uwagi na ten temat także R. Kleszcz, *MKT*, s. 46–50.

nie dla nauki (umiarkowany scjentyzm), który wyrażał się w akceptowanym w Szkole hasle filozofii naukowej (filozofii rozumianej jako nauka). Osobno wyodrębnimy też postulat empiryzmu, co wydaje się użyteczne przy odróżnianiu filozofii naukowej i światopoglądu. **Skrótowno mówiąc, mielibyśmy więc hasła: 1) racjonalizmu, 2) precyzji, 3) logiczności, 4) scjentyzmu, 5) empiryzmu.** Ten program mógł u konkretnych myślicieli przybierać bardziej radykalny lub bardziej umiarkowany wyraz, zwłaszcza w odniesieniu do punktów dotyczących logiczności i scjentyzmu, ale generalnie, w ogólnej postaci, był w SLW akceptowany.

2. Filozoficzne poglądy Henryka Elzenberga

Charakterystyka ogólna poglądów filozoficznych myśliciela wymaga wydobycia i wskazania kilku co najmniej elementów. I tak należy tutaj uwzględnić wpływy, którym on podlegał (wydobyć źródła inspiracji), określić jego pogląd na świat (dać jego zarys), wskazać zainteresowania badawcze oraz podejmowaną przezeń problematykę, opisać reprezentowane nastawienie metodologiczne i jego odbicie w twórczości danego autora, wreszcie ujawnić aspiracje myśliciela, które mogą być bardziej systemowymi lub bardziej szczegółowymi. W przypadku myśli i dorobku pisarskiego Elzenberga ta charakterystyka jest stosunkowo skomplikowana. Filozof ten czerpał z dosyć zróżnicowanych źródeł, nadto te oddziaływania rozkładały się w sposób zróżnicowany w czasie. Nastawienie metodologiczne autora, jego zasadnicze opcje w tym zakresie, ulegały pewnym, jeśli nawet nie radykalnym, to zauważalnym zmianom.

a) Inspiracje

W odniesieniu do zagadnienia pierwszego, czyli autorów i nurtów filozoficznych, które wywarły znaczący wpływ na Elzenberga, wskazać trzeba sygnalizowaną już ich zmienność temporalną¹⁵. Znaczenie jednych z nich w pewnych okresach wzrastało, zaś innych zmniejszało swe oddziaływanie. Możemy objawy tego znaleźć w twórczości filozofa, który niekiedy sam mówi o tych oddziaływaniach i ich znaczeniu. Warto przy tym pamiętać, że formacja i kultura umysłowa Elzenberga była tak filozoficzna, jak i literacka¹⁶. Jak wskazuje sam Elzenberg:

¹⁵ W tej kwestii por. W. Tyburski, *Elzenberg*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006, s. 19–29; M. Wallis, *Henryk Elzenberg (Wspomnienie pośmiertne)*, dz. cyt., s. 100 i n.

¹⁶ Prace Elzenberga przywołuję (cytuje) w tekście w nawiasie zwykłym, gdzie po skrócie i przecinku następuje numer strony. Stosowany jest, przy tym, następujący system skrótów: H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Pisma, t. 1, Kraków 1991 (jako FK); H. Elzenberg, *Z historii*

...z racji spełnianej funkcji społecznej pozwoliłem się zbyt jednostronnie zaliczyć do cechu uczonych, gdy tymczasem moja postawa najistotniejszą postawą uczonego nigdy nie była, raczej trochę artysty, lecz zwłaszcza moralisty, filozofa kultury, układacza tablic wartości (FK, 266)¹⁷.

Sam myśliciel parął się twórczością nie tylko filozoficzną, lecz także krytycznoliteracką i literacką¹⁸. Autorskie uwagi dotyczące początków refleksji filozoficznej i wskazanie wpływów, jakim wówczas podlegał, znajdujemy w dzienniku Elzenberga, czyli w znakomitym *Kłopot z istnieniem*, oraz w innych tekstach jego autorstwa, z których najważniejsze są dwa. Jest to, po pierwsze, odpowiedź w ankiecie miesięcznika „Znak” z 1952 roku, po drugie zaś wypowiedź z 1959 dla pisma „Życie Szkoły Wyższej”¹⁹. Jak zauważa sam filozof, w ankiecie zorganizowanej przez miesięcznik „Znak”, w jego przypadku wykształcenie oraz inicjacja kulturalna dokonywała się poza terenem, podzielonych między zabory, ziem polskich. Najpierw na terenie Szwajcarii (matura 1905), a potem w zakresie studiów wyższych we Francji (studia 1905–1909). Jego wczesne zainteresowania szkolne, jak pisze, szły głównie w kierunku literatury, w mniejszym stopniu w stronę filozofii (FK, 111 i n.). We wcześniejszym okresie życia, po chłopięcych latach, znacząca dlań była twórczość literacka E. Renana i H. Ibsena. Nieco później uwidoczniły się oddziaływania Ch. Leconte de Lisle’a, któremu poświęcił pracę doktorską na paryskiej Sorbonie²⁰. Do tego dołączyły się nieco potem wpływy, jakie wywarła lektura utworów G. Flauberta, a z Polaków wpływ dzieł literackich

filozofii, Pisma, t. 3, Kraków 1995 (jako HF); H. Elzenberg, *Pisma estetyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999 (jako PE); H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002 (jako PA); H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, wyd. 1 popr., Wydawnictwo UMK, Toruń 2002 (jako KI); H. Elzenberg, *Wartość i człowiek*, wyd. 2, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005 (jako WiC); także Z. Herbert, H. Elzenberg, *Korespondencja*, red. B. Toruńczyk, Zeszyty Literackie, Warszawa 2002 (jako HEK).

¹⁷ W innym miejscu Elzenberg mówi: „...nie jestem ani trochę *homo cognoscens*, ale, w intencji przynajmniej, *homo valorificus*” (PE, 195).

¹⁸ Prace krytyczno-literackie Elzenberga i eseje z tej dziedziny znajdujemy w jego zbiorach: *Wartość i człowiek* oraz *Z filozofii kultury*. W odniesieniu do tej problematyki por. M. Strzyżewski, *Henryk Elzenberg i literatura*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2003, *passim*.

¹⁹ W pierwszym przypadku (ankieta „Znaku”) pytanie brzmiało: „Jakie książki z ostatniego stulecia odegrały decydującą rolę w ukształtowaniu poglądu na świat oraz postawy moralnej?” „Ostatnie stulecie” w tym kontekście obejmuje okres od połowy XIX do połowy XX wieku. W przypadku „Życia Szkoły Wyższej” prośba redakcji dotyczyła dostarczenia krótkiej informacji o tym, w jakich warunkach pytany rozpoczął pracę naukową oraz jakie motywacje go skłoniły do wyboru jego specjalności. Co do tych tekstów por. FK, s. 110–118 (tekst z „Życia Szkoły Wyższej”) oraz s. 266–269 (ankieta „Znaku”).

²⁰ Praca ta: *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle* (1909) ma edycję polską. Por. H. Elzenberg, *Odczuwanie religii u Leconte de Lisle’a*, przeł. P. Bobowska-Nastarzewska, Wydawnictwo UMK, Toruń 2013.

romantyków oraz Waława Berenta (zwłaszcza *Próchna i Żywych kamieni*), co miało miejsce już po powrocie do Polski, w 1912 roku. Niezwykle ważną dlań postacią był też Goethe, o którym mówi jako o swoim ideale absolutnym (*KI*, 92, 158–160, 203–205). Jego wczesne studia też szły raczej w kierunku literatury (głównie francuskiej, ubocznie antycznej). Zwrot ku filozofii, jako najważniejszemu z czasem przedmiotowi zainteresowań, szedł od estetyki poprzez etykę do aksjologii. Na rzecz filozofii działał ten czynnik, że, jak podkreśla sam Elzenberg, jego nastawienie było zawsze bardziej teoretyczne niż czysto historyczne. Jak to zauważa filozof:

...od lat bardzo wczesnych miałem skłonność do ujmowania każdego, nawet bardzo specjalnego problemu w postaci możliwie najogólniejszej i docierania do twierdzeń podstawowych, z których by reszta dała się mniej lub więcej wydedukować. (...) W sumie więc leżała estetyka całkiem na linii mojego rozwoju spontanicznego i chwilami mogło wyglądać tak, że całe życie będę uprawiał filozofię w formie tego tylko jedyne, peryferyjnego jej działu. Ale w cały ten nurt, niby spokojny, wdzierały się od dłuższego już czasu inne jeszcze, czy to po prostu zagadnienia filozoficzne, czy to troski, w których pomocy spodziewałem się od filozofii (*FK*, 111–112).

Widać już z powyższego fragmentu, że umysłowość Elzenberga była raczej filozoficzna niż czysto historyczno-filozoficzna czy literacka. Filozofia, jak sam mówi w *Pro domo philosophorum*, wiąże się z nastawieniem czysto intelektualnym, chęcią dotarcia do fundamentów oraz troską o ścisłość myślenia. Sam filozof wyraża to w następujący sposób:

Można przy jakimkolwiek pytaniu czuć czysto intelektualną potrzebę dotarcia do jego dna logicznego, ujęcia go tak gruntownie i ściśle, by wyszły na jaw zagadnienia tkwiące w samym jego szpiku i rdzeniu. A te zagadnienia ostatnie są zawsze filozoficzne (*FK*, 242).

To nastawienie ujawnia się także w przypadku podejmowania przezeń kwestii sytuujących się poza filozofią *sensu stricto*, wtedy choćby, gdy podejmuje zagadnienia literatury.

Henryk Elzenberg jeszcze w szkole, a potem na studiach, miał możliwość zetknięcia się bezpośrednio z ważnymi filozofami: m.in. W. Windelbandem, É. Boutroux, H. Bergsonem czy L. Lévy-Bruhlem. Ulegał też mocnemu wpływowi Fryderyka Nietzsche, który jednak dotyczył bardziej analizy psychologicznej formacji kulturalnych (teoria resentymentu) niż programu etycznego autora *Z genealogii moralności*. Późniejszy znaczący wpływ („z lat po trzydziestce...”) wywarła twórczość (filozoficzna i pisarska) dwu różnych od siebie wyraźnie autorów, to jest prace G.E. Moore’a oraz Mahatmy Gandhiego. Ten pierwszy poprzez *Ethics*, a zwłaszcza poprzez *Principia Ethica*, wywarł spory wpływ na sferę rozważań etycznych i z zakresu filozofii wartości, przede

wszystkim poprzez swoje obiektywistyczne i antyrelatywistyczne nastawienie. Jego, to jest Moore'a, oddziaływanie, wzmocniło wagę elementów logicznych (ściśłości), stanowiąc przeciwwagę dla Nietzschego (*FK*, 268–269). Wzmocniło to też rolę elementów racjonalistycznych w myśli filozofa²¹. Warto w tym miejscu zauważyć, że stosunek Elzenberga do brytyjskiej filozofii analitycznej był stosunkowo aprobatywny. Pomijając nawet przywoływanego Moore'a, filozof wielokrotnie nawiązywał do myśli Bertranda Russella i często wyrażał się o nim pozytywnie. W dzienniku wspomina o bliskiej mu koncepcji wiecznych prawd matematycznych, którą w pewnym okresie Russell żywił (*KI*, 144). W swym eseju *Lukrecjusz i materializm* mówi o Russellu używając wysoce aprobatywnych słów: „...geniusz poznania niedaleki chwilami od tego, by być mistrzem i w sferze etycznej” (*FK*, 151–152). W swej recenzji z *My Philosophical Development* Russella (*HF*, 304–309) pisze o tej pracy z uznaniem, choć dodaje, że ewolucja myśli Russella może być określona: „...jako jeden wielki proces «odduchowienia»” (*HF*, 306). Zainteresowania, także dydaktyczne, budziły pewne prace, obcego mu skądinąd, A.J. Ayera (*HF*, 464–474), zwłaszcza jednak Ludwiga Wittgensteina, którego myślą zainteresował się wcześniej i badał ją do końca życia (*HF*, 475–479). W przypadku autora *Traktatu*, jego druga faza, koncepcja filozofii jako terapii, obca była jednak, i to bardzo wyraźnie, metafizycznemu nastawieniu Elzenberga (*KI*, 492).

Oddziaływanie zaś Gandhiego, które zaczęło się stosunkowo wcześniej, zrodziło wiele lat później własne publikacje autora na jego temat (*FK*, 170–194). Postać Gandhiego była dla Elzenberga szczególnie ważna, bo, jak mówi:

Istnienie Gandhiego stanowi żywy dowód, że szczyty etyczne są osiągalne, jego obecność wśród nas, żywego wśród żywych, jest rękojmią, że nie odeszły w bezpowrotną przeszłość sprawy największe, że nie wyschły źródła świętości (*KI*, 182).

Największą w naszej epoce ofensywą ducha na życie publiczne, jedną z największych w ogóle jego ofensyw od początku świata, jest ruch Gandhiego (*KI*, 249).

Widzimy więc, że postać Gandhiego jawi się Elzenbergowi jako ważna w historii ducha ludzkiego w ogóle²². Ta dotychczasowa lista nie uwzględnia jednak

²¹ Te wpływy Moore'a poprzez lekturę jego prac etycznych widać w publikacjach Elzenberga dotyczących zasady obowiązku, gdzie filozof odwołuje się do Moore'a proponując zarazem własne precyzacje dotyczące rozumienia obowiązku. W żadnej mierze odwołania do Moore'a nie są zwykłą recepcją jego poglądów. Por. H. Elzenberg, *O tzw. maksymalizacji dobra jako zasadzie obowiązku*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 29–38, zwłaszcza 31–33.

²² W tej przepojonej pesymizmem wizji dziejów ludzkich było jednak, zdaniem Elzenberga, kilka punktów jaśniejszych. Były to ruchy, z których wyszły buddyzm, chrześcijaństwo, franciszkanizm i właśnie ruch stworzony przez Gandhiego (por. *Gandhi w perspektywie dziejowej*, *FK*, 178). O znaczeniu dla Elzenberga postaci Gandhiego świadczą też następujące

dwu niezwykle ważnych źródeł inspiracji, jakimi były dla Henryka Elzenberga stoicyzm i buddyzm, których źródła tkwią w dużo dalszej, niż przełom XIX/XX wieku, historii i o których zaraz powiem szerzej, zarysowując teraz światopoglądowe założenia Elzenberga.

b) Światopoglądowe założenia

Charakterystyka tego, co nazywa się nastawieniem światopoglądowym, w odniesieniu do Elzenberga warta byłaby osobnej oraz obszernej, monograficznej wręcz, analizy. W tym miejscu wskażemy tylko podstawowe rysy tego światopoglądu. I tak **po pierwsze**, miał on wyrazisty **rys pesymistyczny**, widoczny tak w aspekcie antropologicznym, jak i kosmicznym oraz historyczno-cywilizacyjnym (*FK*, 115–116; *FK*, 355–359)²³. Taką postawę pesymizmu reprezentował m.in. Leconte de Lisle, będący bohaterem pracy doktorskiej Elzenberga. I jego twórczość musiała mieć wpływ na polskiego filozofa. Sam Elzenberg dostrzegął to bardzo wyraźnie, stwierdzając, że siedł on w kierunku pesymistycznego widzenia świata. Jak dodaje we wspomnianej już *Ankiecie*:

...poezja Leconte de Lisle'a (...) sprecyzowała u mnie i utrwaliła pesymistyczne spojrzenie na rzeczywistość, które – przyznaję – wciąż jeszcze jestem skłonny uważać za pierwsze i przyrodzone, choć może nie ostatnie na nią spojrzenie człowieka inteligentnego i czującego (*FK*, 267).

To pesymistyczne nastawienie dotyczyło także oceny historii (procesu historycznego), rodziło też potrzebę udzielenia odpowiedzi na pytania o sens i wypracowania sobie pewnego stanowiska w kwestii sensu życia i świata. Próby w tym zakresie prowadziły go jednak nie do rozstrzygnięć ze sfery ontologii, lecz etyki i aksjologii ogólnej. I w tym momencie pomocny okazał się stoicyzm. **Stoicyzm był myślą, która wcześniej zainspirowała Henryka Elzenberga**. Z pewnością zaś na początku studiów uniwersyteckich etyka stoicka stała się dlań bliska i była wręcz synonimem etyki (*FK*, 114–115). Ten stoicyzm, będący drugim ważnym składnikiem światopoglądu, zwłaszcza

słowa zapoczątkowujące tekst *Ahimsa i pacyfizm. Rzecz o gandyzmie* (*FK*, 170): „Gandhi jest *lux in tenebris*, i wglębiać się w jego myśl, to na pewno jedna z sensowniejszych czynności, jakim się w tych naszych (...) czasach warto oddawać”. Zarazem jednak w tym pierwszym tekście (*Gandhi w perspektywie dziejowej*) spotykamy słowa: „...te wszystkie wielkie światła w ciemności nigdy długo w swej sile nie trwały” (*FK*, 193).

²³ Por. B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 58–59; L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s. 226–235; W. Voisé, *O pesymizmie Henryka Elzenberga*, „Twórczość” 1993, nr 3, s. 112–116; M. Wallis, *Henryk Elzenberg (Wspomnienie pośmiertne)*, dz. cyt., s. 103–104; tenże, *Henryka Elzenberga walka z pesymizmem*, „Twórczość” 1969, nr 5, s. 91–97.

w wydaniu Epikteta i bardziej w warstwie *stricte* etycznej niż kosmiczno-religijnej, był dlań pewnym stałym punktem odniesienia. Myśliciel ukształtował sobie wówczas następujące stanowisko, które budowało się pod wpływem lektur stoickich:

...świat sam nie ma sensu i wszelkiemu sensowi jest wrogi, ale można przecież tak ukształtować siebie i, w szczególności, treść swą wewnętrzną, by móc ją przeciwstawić jako coś, co będzie zawsze sensowne i zawsze zachowa cenę. Etyka w tym ujęciu to była wojna wydana światu przez podmiot... (FK, 116).

W *Kłopotcie z istnieniem*, we wpisie z roku 1912, Elzenberg zapisał, że pobudką do filozofowania w jego przypadku była chęć znalezienia odpowiedzi na pytania typu egzystencjalnego²⁴. **Drugim ważnym składnikiem światopoglądu był więc ten rys stoicki**, w późniejszym okresie uzupełniany przez pewne założenia konkurencyjnego wobec niego, w pewnym zakresie, **buddyzmu**, który byłby **trzecim punktem odniesienia**. Zainteresowanie buddyzmem pojawia się dosyć wcześnie i wyraża się także w próbach przekładu tekstów kanonu buddyjskiego (KI, 195–197). W roku 1944 Elzenberg stwierdza, że to buddyzm zajmuje czołowe miejsce w jego życiu, stając się niejako ważniejszym niż stoicyzm (KI, 343–346). Bliski jest mu łagodny nastrój buddyzmu, zerwanie ze światem, w sensie społecznym i metafizycznym (nirwana). **Zauważa, że buddyzm w wyższym stopniu niż chrześcijaństwo spełnia warunki jego rozumienia religii, pojmowanej jako postawa, a nie system twierdzeń** (KI, 395–396). Na to rozumienie składają się tezy: o istotowej irracjonalności świata, odrzuceniu empirii na rzecz czegoś, co trudno nazwać (świat metempiryczny, czy transempiryczny), oraz przeżywanie uczucia miłości do tego czegoś. Dostrzega jednak i braki, przede wszystkim brak stwierdzania wartości, co go nieco od buddyzmu musi oddalać („Buddyzm deprecjonuje świat, a mnie bez wartości właśnie w świecie trudno się obejść”; KI, 345).

²⁴ „Kiedy silnie żyję, a nachodzi mnie myśl o śmierci, kiedy cieszę się silnym życiem poza mną, a przed oczyma mi staje obraz przyszłej powszechnej zagłady; kiedy znajdę się wobec pięknej przyrody, pięknej sztuki, pięknej poezji, i pomyślę, że cała ta piękność ma swój wyznaczony koniec w zniszczeniu; wtedy dreszcz z tej myśli zrodzony, lęk, niepokój czy melancholia każą mi się skłonić ku filozofii i próbować, czy w niej nie da się znaleźć czegoś takiego, co by śmierć i zniszczenie pozwoliło przyjąć spokojnie. Innych wzruszeniowych powodów do filozofowania widzę u siebie raczej niewiele” (KI, 66–67). Fakt podejmowania refleksji egzystencjalnej nie oznacza jakiegokolwiek szczególnej bliskości wobec egzystencjalizmu. Elzenberg w odniesieniu do tego nurtu filozoficznego, którym się po II wojnie – w pewnym zakresie – interesował, formułował bowiem sporo uwag krytycznych (KI, 434–435, 483–484, 488–489, 494–495; FK, 375–379). W kwestii egzystencjalizmu por. także: N. Łubnicki, *Dziennik filozoficzny Henryka Elzenberga*, dz. cyt., s. 265–269; J. Zubelewicz, *Elzenberg a niektóre wątki myśli egzystencjalistycznej*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 111–120.

Sam Elzenberg deklaruje zarazem wyraźnie, że przy swych zastrzeżeniach wobec katolicyzmu, na płaszczyźnie postawy religijnej jest mu katolicyzm bliższy niż protestantyzm, wskazując też mimochodem na pewną sympatię do katolickiego modernizmu (*HEK*, 71–72)²⁵. Dodajmy w tym miejscu, tytułem przypuszczenia, że w tej fazie rozwoju poglądów Elzenberga, jak sądzić można, w przypadku chrześcijaństwa bliższe niż protestantyzm mogłyby dlań być także mistyczne doktryny kościołów wschodnich, których teologia podlegała wpływom platońskim. W światopoglądzie Elzenberga oprócz tych trzech składników (pesymizm, stoicyzm, buddyzm) można by wskazać na inne jeszcze elementy, choćby w postaci pewnego elitaryzmu (arystokratyzmu), co jednak pozostawiam już poza prowadzonymi tutaj analizami²⁶. Warto też zauważyć, że tym, co rzuca się w oczy, gdy chcemy scharakteryzować ogólny kształt poglądów Elzenberga, jest ich wysoka oryginalność, trudna do prostego zaszeregowania, łączenie stanowisk, często traktowanych jako sobie obce²⁷.

c) Zainteresowania i nastawienie metodologiczne Elzenberga

Zainteresowania i pasje filozofa, obejmujące początkowo estetykę, potem także etykę, prowadziły, poprzez pojęcie „wartości”, do namysłu nad nią i w efekcie do refleksji typu aksjologicznego. Elzenberg początkowo wypracowywał sobie własne stanowisko bez wyraźniejszego nawiązywania do istniejącej literatury z zakresu filozofii wartości. Dopiero w pewnym momencie, pod wpływem lektury pracy Michała Sobieskiego (*O metodzie obiektywnej w estetyce*, 1910), dowiedział się o współczesnym mu stanie tej dyscypliny. Toteż w efekcie tak o sobie mówi:

W aksjologii (...) – której w moim quasi-systemie estetyka i etyka były częściami – usadowiłem się ostatecznie jako w swej dziedzinie właściwej (...) [i] nigdy już tej problematyki nie porzuciłem (*FK*, 117).

²⁵ Mimo istniejących wartościowych prac (zwłaszcza J.A. Kłoczowskiego) wyczerpujące przedstawienie stosunku Elzenberga do chrześcijaństwa wymaga jeszcze bardziej całościowych, monograficznych opracowań.

²⁶ Por. P. Domeracki, *Elzenbergowski arystokratyzm ducha*, w: W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Elzenberg – tradycja i współczesność*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009, s. 211–232.

²⁷ Jak to ujął W. Voisé: „...był uosobieniem współistnienia przeciwieństw; był spirytualistą kwestionującym nieśmiertelność duszy i postulującym prawo do samobójstwa, irracjonalistą przestrzegającym rygorów racjonalnego myślenia, intelektualistą nieufnym wobec intelektu i postulującym zaufanie do intuicji”. W. Voisé, *Henryk Elzenberg (w drugą rocznicę śmierci)*, „Ruch Filozoficzny” 1969, nr 4, s. 246.

Była to dziedzina, na gruncie której Elzenberg czuł się najlepiej, ze względu na przygotowanie intelektualne, zainteresowania, ale także pewne cechy osobowości. Dla niego bowiem:

...dopiero splecenie dociekania myślowego z uczuciem (...) ostatecznie wpłynęło na (...) wytrwanie przy filozofii jako przy czymś, co inaczej niż sztuka, ale na równi z nią ogarniało głębsze we mnie warstwy osobowości (FK, 112).

W konsekwencji prace z zakresu aksjologii stały się ważną częścią jego dorobku badawczego i dydaktycznego²⁸. Sfera wartości jest kluczowa dla poznania takiej dziedziny jak kultura (w tym literatury i sztuki), z uwagi na rolę wartościowania w tej sferze (WiC, 47–52, 129–139). Toteż badania filozoficzne Elzenberga niosły zawartość ważną dla jego prac dotyczących kultury i jej poszczególnych działów, w tym także interesującej go literatury.

Jeśli zaś mamy na uwadze nastawienie poznawcze, to najlepiej śledzić je poprzez analizę prac Elzenberga oraz poprzez uwagi, jakie w swych pracach, w tym także w *Kłopotcie z istnieniem*, on czyni. Generalnie, wcześniejsze nastawienie poznawcze było umiarkowanie racjonalistyczne, dochodząc w okresie późniejszym do stanowiska określanego mianem umiarkowanego irracjonalizmu, o czym bliżej powiemy w części konfrontującej poglądy Elzenberga i SLW. Już we wcześniejszym okresie był on jednak przeciwnikiem takiego podejścia, które chciałoby odrzucać pewne stanowiska jako intuicyjne, nieściśle, mówiąc ogólnie: niespełniające metodologicznych wymagań precyzji. Prowadziły go do tego namysły nad lekturami. Jak zauważa Elzenberg:

...począł mnie przykład Nietzschego, że do najwyższych osiągnięć zdolna jest nie tylko myśl prowadzona, jak się to chętnie mówi, „porządnie”, skrupulatnie przestrzegająca dyrektyw logicznych i metodycznych, ale i ta „nieporządna”, czy to natchniona, ekstatyczna, emocjonalna, czy skokowa i aforystyczna – nie mówiąc o zasadniczo i świadomie intuicyjnej, której problem inni myśliciele lepiej stawiali (FK, 268).

Ten pogląd o wartości także myśli, powiedzmy, „nieporządnej”, stał się ważną składową myślenia Elzenberga i był źródłem wielu jego konfliktów intelektualnych, stawiał go bowiem w sytuacji sporu z każdym, „kto człowiekowi myślącemu odmawiał prawa do takiego również typu myślenia” (FK, 268). Filozof nie aspirował przy tym do stworzenia całkowitego systemu filozo-

²⁸ Por. L. Hostyński, *Aksjologia Henryka Elzenberga*, w: H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 7–67; W. Prusik, *Aksjologia ogólna. Jedność systemu i jego ugruntowanie*, w: W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Elzenberg – tradycja i współczesność*, dz. cyt., s. 85–106; U. Schrade, *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 83–104; B. Wolniewicz, *Z aksjologii Elzenberga*, „Etyka” 1990, t. 25, s. 7–16.

ficznego, interesowała go głównie aksjologia i w niej miał dążenia systematyczne. W odniesieniu do innych działów filozofii też jednak ukształtował sobie, ogólnie choćby zarysowane, przekonania. To, co chciał zbudować, to pewien „przemyślany stosunek do życia”, gdzie podstawy byłyby intuicyjne, lecz oparta na nich postawa byłaby wewnątrznie spójna²⁹. Określa takie podejście mianem postawy rozumnej (*attitude raisonnée*), w przeciwieństwie do czysto racjonalistycznej (*attitude rationelle*) (KI, 157). W przypadku tej drugiej postawy, określanej mianem *attitude rationelle*, odrzuca się bowiem to, co jest podstawą intuicyjną danego systemu.

3. Próba analizy porównawczej

Aby odnieść teraz do siebie te dwa nastawienia metafizyczne, wyodrębnijmy cztery płaszczyzny, na gruncie których spróbujemy dokonać porównania tych stanowisk. Płaszczyzny te zdają się być ważnymi i obecnymi w przypadku obydwu zestawianych stanowisk. Weźmiemy kolejno pod uwagę następujące kwestie: **1)** zagadnienie racjonalności i irracjonalności, **2)** kwestię analizy logicznej i miejsce poznania intuicyjnego, **3)** stosunek do nauki i scjentyzmu, **4)** zagadnienie empiryzmu i tego stanowiska ewentualnych ograniczeń. Rozpatrzmy teraz kolejno każdy z tych punktów, pamiętając, że bierzemy pod uwagę, w przypadku SLW, typ stanowiska charakterystyczny dla Szkoły w ogóle, choć niekoniecznie akceptowany (akceptowany w tym samym stopniu) przez wszystkich jej członków.

Ad 1) Problem racjonalizmu (racjonalności) i irracjonalizmu

Stanowisko Szkoły było w tym względzie dosyć stanowcze i wyraziste, a zwłaszcza w sformułowaniu Ajdukiewicza ten radykalizm się uwydatniał³⁰. Sprowadzając to na poziom przekonania, powiemy, że przekonanie racjonalne to takie, które spełnia kryteria intersubiektywności (intersubiektywnej komunikowalności i weryfikowalności). Dokonując eksplikacji stanowiska Szkoły, można teraz wyrazić to stanowisko wykorzystując terminologię Twardowskiego i korygując ją nieco. Wyróżniamy wtedy:

A) Przekonania racjonalne, czyli te, do których dochodzimy przy pomocy metod znanych z nauki, rozumiejąc przez to metody nauk szczegółowych.

²⁹ Jak zauważa Wolniewicz, dla myśli Elzenberga charakterystyczny był „zmysł logiczny, nie dopuszczający (...) paralogizmów”. Por. B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, dz. cyt., s. 59.

³⁰ Por. R. Kleszcz, *Antyirracjonalizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, dz. cyt., *passim*, zwłaszcza s. 111–113.

Byłyby one, w terminologii Ajdukiewicza, intersubiektywnie komunikowalne i kontrolowalne. W języku Twardowskiego i większości członków Szkoły zachodziłaby równoważność między przekonaniem racjonalnym a przekonaniem naukowym.

B) Przekonania pozaracjonalne (u Twardowskiego zwane irracjonalnymi), to takie, które nie muszą popadać w sprzeczność z przekonaniem typu A, ale różnią się od przekonania racjonalnego ze względu na to, że metody dochodzenia do nich są inne niż tych typu A (ogląd intelektualny, intuicja, etc). Mogą one dotyczyć także sfery, powiedzmy, pozaempirycznej, co do której nauka się nie wypowiada. Wtedy to ich niesprzeczność z tezami nauki byłaby z góry zagwarantowana.

C) Przekonania nieracjonalne, które charakteryzują się tym, że są one treściowo niezgodne z przekonaniem typu A. Jeżeli używać nazwy „irracjonalne”, to właśnie w ich przypadku, bo tutaj zachodziłaby, z definicji, niezgodność z tezami nauki. W nauce i naukowej filozofii byłoby miejsce tylko na przekonania typu A. Na przekonania pozaracjonalne byłoby miejsce w domenie światopoglądu, lecz nie nauki. Przekonania typu C byłyby sprzeczne z tezami racjonalnymi i na nie w ogóle nie powinno być miejsca, także w światopoglądzie, w każdym razie w takim, który chciałby uchodzić za racjonalny, czy lepiej powiedziawszy, zracjonalizowany.

Jeżeli teraz sięgnąć do Elzenberga, to filozof ten niewątpliwie dopuszcza w sferze filozofii także przekonania typu B, czyli takie, które w przyjętej wyżej terminologii byłyby pozaracjonalnymi, zaś Twardowski i sam Elzenberg używali w odniesieniu do nich terminu „irracjonalne”. Sądami tego rodzaju byłyby choćby tzw. sądy symboliczne, które symbolizują coś o pozapodmiotowym charakterze (*KI*, 169–170; *PE*, 239–244). W przypadku tego typu sądów to, co symbolizowane (rzeczywistość poza podmiotem), nie jest ujmowalna w sposób racjonalny. Trzeba tutaj zastosować narzędzie metodologiczne, które można nazwać wczuwaniem się (teoria wczuwania) (*PE*, 243). Ta kategoria sądów, gdzie to narzędzie stosować winniśmy, nie jest jednak jednorodna. Wyjściowo byłoby tak już, zdaniem filozofa, w przypadku wypowiedzi, w której przypisywanie przedmiotowi pewnej cechy („A jest c”) jest wyrazem pewnego stanu podmiotowego (np. uczucia). Idąc dalej, tak byłoby także w przypadku metafory i to nie tylko w postaci takiej jak: „taki poemat to nie poemat”, lecz także w bardziej jaskrawej postaci, jaką znajdujemy w *Parmenidesie* Platona, czy w tekście indyjskim, gdzie np. mówi się: „Brahman jest bytem i niebytem”. I tego rodzaju zwroty mówią już coś o świecie pozapodmiotowym, choć nie jest to przekładalne na język racjonalny. Ta rzeczywistość („rzeczywistość”?) nieempiryczna, może jak widać, posiadać w ujęciu Elzenberga taki charakter, że nie stosowałyby się do niej niektóre prawa logiki klasycznej.

To stanowisko Elzenberga daje się więc scharakteryzować przy pomocy następujących tez:

- 1) W odniesieniu do przedmiotów nieduchowych, przy czym duch jest tutaj odróżniany (przeciwstawiany) od tego, co jest empirią, daje się powiedzieć, że poza nimi tkwi coś duchowego, co może być rozmaicie interpretowane. Jak zauważa Elzenberg, ta interpretacja może mieć charakter panteistyczny, idealistyczny, czy też teistyczny (*PE*, 196);
- 2) Zakłada się więc istnienie rzeczywistości (nieempirycznej), która nie miałaby charakteru podmiotowego (nie będąc produktem podmiotu), a która nie byłaby dostępna poznawczo przy pomocy narzędzi racjonalnych (naukowych);
- 3) W odniesieniu do tej rzeczywistości możemy powiedzieć, że należy stosować, w jej przypadku, narzędzia poznawcze w postaci wspomnianego już wczuwania się (*PE*, 243).

Problematycznym, na gruncie myśli Elzenberga, wydaje się status przekonań typu **C**, czyli takich, które treściowo byłyby niezgodne z przekonaniem naukowym (przekonaniem typu **A**). Na te przekonania nie ma miejsca w nauce (naukach szczegółowych) oraz w naukowej filozofii. Wiemy jednak, że Elzenberg kwestionuje koncepcję owej naukowej filozofii i przyjmuje, że do filozofii należy, jako centralny niejako jej element, wartościowanie. Okoliczność, że odwołujemy się, w takim przypadku, do intuicji (wczuwania), nie stanowi jeszcze problemu, bo przekonania zdobywane na tej drodze nie muszą być sprzecznymi z tezami nauki. Możliwa jest więc taka wersja tego typu stanowiska, przy którym filozofia dochodziłaby do przekonań także na drodze innej niż nauka, choć te przekonania mogłyby nie popadać w sprzeczność z tezami naukowymi. Zbiór przekonań filozoficznych krzyżowałby się wtedy ze zbiorem przekonań naukowych, ale w zbiorze przekonań filozoficznych nie byłoby przekonań sprzecznych z naukowymi. Czy jednak stanowisko Elzenberga nie dopuszcza także przekonań typu **C** i to w obrębie filozofii? Wtedy w zbiorze przekonań filozoficznych byłyby także takie, które pozostają w stosunku sprzeczności z prawami nauki. Nie do końca wydaje się to jasne. W przypadku tej drugiej sytuacji, dopuszczania w obrębie filozofii przekonań sprzecznych z naukowymi, trudno byłoby stanowisko Elzenberga określać mianem irracjonalizmu umiarkowanego. Sam Elzenberg generalnie deklaruje się tak, czyli jako umiarkowany irracjonalista, zarazem jednak niektóre jego wypowiedzi dopuszczają irracjonalizm skrajny, wtedy gdy dopuszczają sądy (przekonania) sprzeczne. Zauważmy na marginesie, że dodatkowe problemy rodzi kategoria przekonań mistycznych, która oczywiście wymagałaby osobnej analizy³¹. Mistyka w jego ujęciu nie jest czymś, co uzupełnia nasze naukowe czy potoczne doświadczenie. Jak czytamy w *Kłopotcie z istnieniem*:

³¹ Por. J.A. Kłoczowski, *Profesor Henryk Elzenberg o religii i mistyce*, Znak – Idee 1990, t. 3, s. 3–27, zwłaszcza 6–16, 22–27.

Mistyka nie jest docieraniem do faktów, które przedtem były niezbrane, ale przebudową podstaw umysłu i, w związku z tym, przebudową naszej rzeczywistości (KI, 299).

Kwestie tutaj się wyłaniające tylko sygnalizuję, zakładając generalnie, że problem tych przekonań irracjonalnych nie znajduje u Elzenberga w pełni zadowalającego i spójnego przedstawienia. W tym miejscu widać też, że ten nurt jego myśli obcy jest duchowi SLW. W przypadku tej Szkoły, także myśliciele osobiście religijni oddzielali filozofię i sferę religii oraz doświadczenia religijnego.

To stanowisko filozofa rodzi pytanie o jego bliskość platonizmowi, którą to kwestię pozostawiam poza obrębem rozważań w tym tekście prowadzonych. Pamiętać jednak należy, że Elzenberg interesował się żywo Platonem, literaturą mu poświęconą oraz, co istotne, przygotował do druku dla Biblioteki Klasyków Filozofii platońskiego *Eutydema*, w mocno zmienionym przekładzie W. Witwickego, oraz sam tłumaczył *Teajteta* (fragmenty). Wracając jednak do zasadniczego tematu rozważań, w tym miejscu prowadzonych, to jest do kwestii sądów zwanych symbolicznymi, stwierdzić należy, że z tego rodzaju sądami mamy do czynienia w sferze wartościowania, np. w estetyce (WiC, 53–68, zwłaszcza 66–68). Estetyk wartościujący (w przeciwieństwie do „pozytywisty”, tak określa Elzenberg krytykowanego przez siebie Stanisława Ossowskiego, notabene też zaliczanego do SLW) ma do czynienia z trudno uchwytnym przedmiotem, w odniesieniu do którego formułuje sądy zawierające symbole. Sądy te to dyskursywny wyraz intuicji, i sądy te są traktowane jako korygowalne. Wedle poglądu Elzenberga, sądy tego rodzaju wystawiane być winny na krytykę i w efekcie tego na korekty. W efekcie trzeba przyjąć, że język racjonalisty, zdaniem Elzenberga, nie wszystko może wyrazić. Teza ta opiera się na założeniu, że istnieje jakaś rzeczywistość wymykająca się poznaniu w sensie racjonalnym, bo rzeczywistość jest bogatsza niż tego typu narzędzia. Filozof, wskazując na ograniczone walory procedur racjonalnych, wyraża się niekiedy bardzo stanowczo. I tak więc zauważa, że czysto, sterylnie racjonalne myślenie „nie chwyta nic absolutnie”, „jest akosmiczne” (KI, 295, 306). Jeśli mamy do rzeczywistości dostęp, to poprzez specyficzny rodzaj doświadczenia:

Że rzeczywistość jest irracjonalna, to wiem, bom tego doświadczył, bo tylko wychodząc poza myślenie racjonalne miałem owo coś, co można określić jako doświadczenie rzeczywistości (KI, 306).

Racjonalizm formułuje pewne ramy ochronne, ale te bariery nie powinny ograniczać poznania w ogóle. Jak mówi Elzenberg:

O skrajnym racjonalizmie irracjonalista umiarkowany. Wzdłuż każdego mostu bywa bariera, żeby ludzie nie wpadli do wody. Ale gdyby była sama bariera, to by nikt nie przeszedł przez rzekę (KI, 284).

Elzenberg wskazuje, że motywy przemawiające na rzecz racjonalizmu to racje moralne (rzetelność, krytycyzm) oraz estetyczne, gdzie chodziłoby o układanie konstrukcji o doskonałej formie (KI, 92)³². Należy jeszcze dodać, że sam filozof widzi swą filozoficzną drogę jako drogę od racjonalizmu do (umiarkowanego) irracjonalizmu. Stwierdza, że był rzecznikiem racjonalizmu, wtedy gdy pisał prace o Leibnizu, bronił tez Russella przeciwko Bergsonowi, pozostając na gruncie racjonalizmu do końca lat dwudziestych. Racjonalizm miał się jednak okazać niewydolnym do wypracowania „jakiejs po ludzku przyzwoitej postawy życiowej” (KI, 361) oraz do analizy sztuki i indywidualności.

Reasumując, zauważyć należy, że **przeciwko racjonalizmowi wysunąć można, wedle Elzenberga, pewne racje rzeczowe:** **a)** ograniczoność języka, narzędzi, którymi racjonalista dysponuje, **b)** istnienie rzeczywistości, która wykracza poza możliwości badawcze, prowadzone przy pomocy tych narzędzi racjonalistycznych, **c)** brak możliwości wypracowania sobie na gruncie racjonalizmu odpowiedniej postawy życiowej, **d)** niewydolność racjonalizmu, gdy chodzi o badanie i analizę zjawisk ze sfery sztuki i indywidualności. Widać tutaj, że te racje należą tak do porządku filozofii teoretycznej (epistemologii i metafizyki), jak i praktycznej (antropologia, filozofia sztuki). Ale ponadto Elzenberg wskazuje, że to „szkoła warszawska” (tego terminu wówczas, w 1942 r., używa) odegrała dużą rolę w jego zniechęceniu się do racjonalizmu (KI, 360–362). W tym jego odejściu od racjonalizmu istotną rolę odegrały niektóre prace autorstwa myślicieli z tego kręgu (KI, 360–362). Jak zauważa Elzenberg:

Wydaje mi się, że racjonalizm został w niej doprowadzony do absurdu i w rezultacie, *j'en ai pris le contre-pied* przerzucając się na biegun przeciwny (KI, 361).

W tym racjonalizmie współcześnie obecnym, także w tym reprezentowanym przez (niektórych) filozofów należących do SLW, mamy bowiem coś, co różni go od klasycznych postaci racjonalizmu. Ten rodzaj racjonalizmu, w przeciwieństwie do XVII-wiecznego, nie zawiera pierwiastków intuicyjnych. Stąd Łukasiewicz i Kotarbiński, u których tych elementów nie ma, przyczynili się pośrednio, wedle opinii samego Elzenberga, do odrzucenia przezeń racjonalizmu. To nowe nastawienie, po odejściu od racjonalizmu, nie oznaczało jednak całkowitego odrzucenia uznawanych standardów, dotyczących choćby precyzji i uzasadniania. W praktyce, według filozofa, ta jego nowa opcja (umiarkowa-

³² W tej ostatniej kwestii charakterystyczne są słowa Elzenberga kończące jego pracę *Podstawy metafizyki Leibniza*: „Zwieszle i lapidarne, oddają one [słowa B. Russella z jego artykułu *Recent work on the philosophy of Leibniz*, „Mind” 1903 – R.K.] świetnie to wrażenie estetycznego niemal zadowolenia, jakiego każdy umysł łaknący racjonalności doznawać musi na widok wielkiego systemu tak prosto i naturalnie rozwijającego się z jednego założenia” (HF, 93).

ny irracjonalizm) nie zmieniła gruntownie jego praktyki pisarskiej. Tak jak poprzednio, stara się on łączyć elementy intuicyjne i dyskursywne. Tylko takie podejście ma prowadzić bowiem do uchwycenia rzeczywistości (*KI*, 362–363).

Ad 2) Kwestia analizy logicznej i miejsca poznania intuicyjnego

W przypadku SLW niewątpliwą jest rola przydawana w jej obrębie analizie logicznej i narzędziom tego typu w poznaniu naukowym i w filozofii³³. Twardowski przyznawał logice istotną rolę jako narzędziu myślenia, które ma zapewnić jasność i precyzję. Logika to ważne narzędzie filozofii i jej rola była powszechnie doceniana w SLW. Wystarczy przywołać dorobek Ajdukiewicza i jego propozycje w odniesieniu do wykorzystania narzędzi logicznych w klasycznych sporach filozoficznych. Ale niektórzy jej adepci, uczniowie Twardowskiego, stali się profesjonalnymi logikami. Takim niewątpliwie był Jan Łukasiewicz, wielki logik i historyk logiki, który, niejako na marginesie swych głównych zainteresowań, postulował reformę filozofii. W ramach tego programu zastosowanie logiki matematycznej prowadzić miało, w jego propozycji, do aksjomatyzacji filozofii³⁴. To podejście nie było jednak powszechnie podzielane w SLW, z pewnością też Twardowski nie był zwolennikiem tego typu propozycji. Dla Elzenberga zaś był to program zdecydowanie afilozoficzny, prowadzący do odrzucenia dorobku wielkich myślicieli przeszłości (*KI*, 358–359). Krytyczne uwagi na ten temat spotykamy parokrotnie na łamach *Kłopotu z istnieniem*³⁵. W jego opinii logika jest ważnym czynnikiem, pozwalającym na precyzowanie sądów, co filozof doceniał. Zarazem jednak uznawał, że sama logika nie wystarcza. Henryk Elzenberg tak się w tej kwestii wypowiada:

Ci, którzy kosztem reszty chwalą samą tylko logiczność niektórych umysłów przodujących w myśleniu, są jak ludzie, którzy by w samochodzie cenili tylko hamulec (*KI*, 138).

W myśleniu musi być bowiem miejsce, o czym już wspominaliśmy, na intuicję. To ona powinna być punktem wyjścia, dla niej potem, jak mówi Elzenberg, wytwarza się odpowiednik dyskursywno-logiczny (*KI*, 162). W tej kwestii

³³ Por. J. Woleński, *Teorie i analizy logiczne w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, w: M. Hempoliński (red.), *Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 69–139; tenże, *FSLW*, rozdz. IV–VII, X–XI.

³⁴ Por. J. Łukasiewicz, *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, z. 1–2, s. 3–5.

³⁵ Por. *KI*, 356–357, gdzie czytamy: „Przedstawiciele nauk ścisłych chlubią się, że tylko oni są zdolni dać porządne i ostateczne rozwiązania stawianych problemów, po których w zakresie omawianego problemu nie ma już nic do szukania. Odnajduję ten pogląd raz jeszcze, przeglądając dziś, w roczniku 1936 „Przeglądu Filozoficznego”, artykuł Łukasiewicza o *Logistyce i filozofii*. (...) Humanistyka zaś i filozofia nie mogą się poszczycić takimi osiągnięciami”. Co do tekstu przywoływanego por. J. Łukasiewicz, *Logistyka a filozofia*, w: tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii*, opr. J. Słupecki, PWN, Warszawa 1961, s. 196–219.

Elzenberg czyni aluzję do Bertranda Russella, mówiąc że samo wyjaśnianie, odwołujące się do logiki, bez intuicji nie wystarcza do zrozumienia (*KI*, 161–162). Wielki racjonalizm wieku XVII do intuicji się odwoływał. I dlatego Descartes, Spinoza czy Leibniz byli Elzenbergowi, jako myśliciele, bardzo bliscy, a ten ostatni był bohaterem jego ważnej pracy, to jest *Podstaw metafizyki Leibniza* (*HF*, 17–93). Tak więc w jego programie nie odrzuca się logiki, tyle że w sferze filozoficznej, poza samą logiką, potrzebna jest jeszcze intuicja. W filozofii, tak jak ją rozumiał i uprawiał Elzenberg, inspiracje i intuicje mogą płynąć także ze strony literatury. Tak pisze o tym w liście do Zbigniewa Herberta:

...pewne głębiej sięgające pomysły, intuicje, apercepcje rzeczywistości mają szanse zjawić się (i skondensować) właśnie w słowie twórczo-poetyckim i w postaci poetyckiej koncepcji: potem może przyjść analiza pojęciowa, dokonać na nich swoich dziwnych manipulacji i przerobić je na mądrość, najbardziej już patentowaną (*HEK*, 10–11).

Z intuicją mamy do czynienia m.in. wtedy, gdy wydajemy sądy wartościujące. Filozof odrzuca, jako niezasadne, stanowiska, które nie przyjmują poznania wartości (emotywizm, deskrypcjonizm). Jak jednak uzasadnić te sądy o wartościach? W tej kwestii, zdaniem Elzenberga, wyjść należy od następującej konstrukcji. W pierwszym rzędzie przyjąć należy sądy, które uznają pewne cechy za wartościotwórcze, a które wydawane są na podstawie oglądu³⁶. Nie są więc te sądy ani introspekcyjnymi, ani zmysłowo-spostrzeżeniowymi. W przypadku tych sądów musi istnieć cecha wartościotwórcza, np. cecha *c*, i na podstawie posiadania owej cechy *c* jakiś przedmiot *P* uznajemy za wartościowy (*PA*, 312 i n.). Jak już zauważyliśmy, tego rodzaju sądy wydawane są na podstawie oglądu (*PA*, 337). Takie sądy są podstawowymi w sferze aksjologii, na ich podstawie uzasadnić można jednostkowe sądy o wartości danego przedmiotu (*PA*, 343–344). Jak wskazuje Elzenberg:

...sądy jednostkowe nie mogą spełniać roli podstawowych, a sądy o cechach mogą, aksjologia nie może być dyscypliną opartą na sądach jednostkowych, „empiryczna”, w sensie indukcyjności, natomiast może być oparta na sądach o cechach (*PA*, 343).

W tym sensie intuicja tkwiłaby u podstaw wartościowania, a tzw. aksjologia merytoryczna (odróżniana przez Elzenberga od aksjologii formalnej) ufun-

³⁶ Por. H. Elzenberg, *Epistemologia wartości. Wykłady 1949–1950* (*PA*, 307–350); L. Hostyński, *Układacz...*, dz. cyt., s. 72–85, zwłaszcza s. 82 i n. Por także, częściowo krytyczne, uwagi w pracach: A. Drabarek, *Intuicyjne poznawanie dobra w rozważaniach Henryka Elzenberga*, w: W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1999, s. 141–151; W. Prusik, *Henryka Elzenberga poznanie wartości*, tamże, s. 91–97.

dowana byłaby na intuicji. Ta konstrukcja spotykana jest także u myślicieli o zacięciu analitycznym, a jak to wspomnieliśmy w dalszym ciągu, znajdujemy ją m.in. u Mariana Przełęckiego. Odwoływanie się do intuicji nie musi więc być traktowane jako symptom „nieuleczalnej choroby” irracjonalizmu.

W swym tekście *Pro domo philosophorum* Elzenberg, wymieniając wskazania, których winniśmy się trzymać prowadząc debaty, wymienia na pierwszym miejscu dokładne formułowanie tego, co się twierdzi, i tego, czemu się przeczy, zaś na drugim potrzebę uzasadniania, tak dalece posuniętą, jak tylko się daje to uczynić³⁷. Można więc uznać, że Elzenbergowi nadal bliskie pozostają postulaty precyzji, ścisłości w myśleniu i wyrażaniu myśli, a także dostarczanie uzasadnień, co przecież, wedle Twardowskiego, miało cechować Szkołę. Skądinąd te dwa postulaty bliskie są filozofii analitycznej w ogóle. O tym, że te metody są nadal filozofowi bliskie, przekonuje lektura jego prac z okresu po 1930 r. Pokazuje ona wysoką sprawność analityczną Elzenberga, wtedy gdy poddaje on np. analizie trudne kwestie, dotyczące powinności³⁸. Wagę analiz semantycznych podnosi Elzenberg w praktyce, choćby w tekście poddającym krytyce stanowisko B. Crocego, którego pracę *Breviario di estetica* („Zarys estetyki”) cechuje, jak zauważa, mętność i radykalne nieprzestrzeganie niezbędnej w filozofii precyzji (*FK*, 130–137)³⁹. Podobne wrażenie odnosi czytelnik powojennych toruńskich wykładów Elzenberga. Filozof nie tylko nie lekceważy narzędzi analitycznych, ale, i to wysoce umiejętnie, je stosuje. Tyle że sądzi on zarazem, że filozofowanie nie może obejść się bez elementów o charakterze intuicyjnym. Tutaj zaś nie wydaje się niemożliwym, aby filozof analityczny mógł takie podejście zaakceptować, o ile nie jest on radykalnym empirystą i naturalistycznym redukcjonistą.

Ad 3) Nauka i scjentyzm

Dla SLW nauka była wzorem, do którego miała i powinna dociągać filozofia. Refleksja nad nauką, niekiedy nowatorska, była obecna w twórczości wielu przedstawicieli Szkoły⁴⁰. Wzorzec filozofii naukowej był dosyć powszechnie podzielany, choć niektórzy, jak np. Władysław Tatarkiewicz, robili to z pewnym dystansem. Stąd dominujący w SLW pogląd, dla odróżnienia go od pozytywi-

³⁷ Por. *FK*, 244, gdzie pozostałe wskazówki dotyczą: uważnego badania argumentów przeciwnika, używania humoru li tylko jako dodatku („przyprawy”) do dyskusji oraz nieatakowania osoby przeciwnika.

³⁸ Por. H. Elzenberg, *Powinność i rozkaz* (*WiC*, 175–184).

³⁹ Jak zauważa Elzenberg, krytykowany za brak precyzji i elastyczność wykorzystywanych pojęć Bergson to, w porównaniu z Crocem, wzór precyzji (*FK*, 132).

⁴⁰ Por. J. Woleński, *FSLW*, 254–283; S. Zamecki, *Koncepcja nauki w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1977, s. 81–202.

zmu, nazwać można by umiarkowanym scjentyzmem. Elzenberg nie podzielał takiego nastawienia i obce mu było całkowicie hasło filozofii naukowej (filozofii jako nauki). Tutaj między nim a SLW mamy rzeczywiście znaczącą różnicę poglądów metafizycznych. Być może Elzenberg nie dostrzegał zauważalnych różnic w rozumieniu filozofii między SLW a empiryzmem logicznym. Przyjmował, że zadania filozofii nie mogą być redukowane do tych, które formułuje nauka. Nie kwestionuje on przy tym możliwości inspirowania się osiągnięciami nauki. Ale odrzuca zdecydowanie scjentyzm i to, co nazywa jednostronnym kultem nauki. To, co byłoby ostatecznymi i porządnymi rozwiązaniami problemu, a z czym mamy do czynienia w nauce, nie wystarcza, na co wskazywał w swej dyskusji z poglądami Jana Łukasiewicza. W kwestii tej Elzenberg stwierdzał:

Dawno już pisałem i tu powtarzam, że – jeżeli rzeczywiście istnieją – to niestety istnieją problemy dające się ostatecznie rozwiązać (KI, 357).

Tymczasem w filozofii, zdaniem Elzenberga, chodzi o coś innego niż uzyskanie jakiegoś wyniku, który byłby zarazem ostateczny i wyraźnie określony. Jak zauważa w swym dzienniku, we wpisie z roku 1951:

W filozofii nie o to chodzi, żeby osiągnąć wynik określony i ostateczny; raczej o coś wręcz przeciwnego: żeby wbrew jednostronnym naciskom, specyficznym dla każdej epoki, wszystkie rozsądne możliwości rozumienia świata pozostawić otwarte (KI, 386).

Filozofia operuje w sferze trwałej sporności i właściwe byłoby, w takiej sytuacji, niezamykanie (niewykluczanie) żadnych dopuszczalnych („rozsądnych”) sposobów rozumienia świata. Tymczasem w każdej epoce pojawiają się rozmaite i zróżnicowane naciski, które taką pulę dopuszczalnych filozoficznych rozwiązań chcą ograniczać czy niekiedy prowadzić wręcz do uzyskania monopolu. Dodajmy, że w epoce, w której tworzył Elzenberg i w której my żyjemy, autorytet nauki i naukowości może dyktować (i nieraz dyktuje) filozofii to, jakie metody winna ona stosować, aby spełnić standardy naukowości. Taką rolę mogą pełnić też rozmaite mody metodologiczne, ideologiczne czy światopoglądowe. Pewnie, niekiedy co najmniej, rolę tę pełni współcześnie hasło naturalizmu i naturalizacji. Elzenberg uważał, że, niezależnie od tego, jaki czynnik w tej roli występuje, filozofowie winni się przed tym bronić. Sądzę też, pozwalając sobie na zasygnalizowanie własnej opinii, że w kwestii tej racja leżała i nadal leży po jego stronie.

W innym zaś miejscu swego dziennika filozof dobitnie zauważa: „Nienawidzę scjentyzmu i parokrotnie dawałem temu wyraz w druku, nawet dość wcześniej” (KI, 484). Wyrazem jego stanowiska jest tekst *Nauka i barba-*

rzyństwo z roku 1930 (*HF*, 218–230). Warto w kilku słowach przedstawić to, co uznaje on w nauce za niebezpieczne. Ta krytyka ma dotyczyć nie tyle samej nauki i naukowości, ile nauki, która rozwija się kosztem innych sfer ludzkiej aktywności (*HF*, 218). Wedle jego opinii, w nauce dostrzegają rysy ujemne dwa rodzaje umysłów: 1) ci, którzy uznają naukowy obraz świata za niedoskonały, nastawiony praktycystycznie (*vide* Bergson), 2) ci, którzy widzą w nauce pewnego rodzaju zło, w postaci wywierania złego wpływu na duchowość człowieka, stępienia wrażliwości. To są filozofowie kultury. Krytyka Elzenberga sytuuje się raczej na tej drugiej płaszczyźnie. Kultura to dlań suma rzeczy, które mogą być przez człowieka stworzone i które są wartościowe. Wartości są tu rozumiane obiektywnie, jako niezależne od nas byty. Wedle filozofa, nauka nie uznaje świata wartości: „Jest dla niej niedostępny, więc mu zaprzecza” (*KI*, 160). Także myślenie oceniające może popadać w konflikt z myśleniem naukowym (*HF*, 227–228). W nauce twierdzenia wyjściowe to: a) sądy spostrzegawczo-zmysłowe, b) sądy spostrzegawczo-introspekcyjne, c) sądy aprioryczne. W myśleniu oceniającym są nimi sądy empiryczne *sensu largo*. Są one empiryczne (ogładowe), lecz nie spostrzegawcze. Można je nazywać intuicyjnymi (*HF*, 224). Myślenie naukowe i oceniające trudno w równym stopniu opanować, mogą też one popadać ze sobą w konflikt. Istnieje też niebezpieczeństwo, że uczony, przejęty duchem naukowości, wszelkie ocenianie odrzuci jako pozbawione racji. Wtedy to stanie się on rzecznikiem barbarzyństwa w sferze kultury (*HF*, 228). Widać więc, że tym, co filozofa niepokoi w nauce, to jej przeszacowana ranga w kulturze, pretendowanie niekiedy do monopolu i podporządkowania sobie innych tej kultury działów. Taki zaś stan rzeczy uznaje on za sytuację dla kultury ludzkiej wysoce niekorzystną. Generalnie to, co różni Elzenberga i typowego przedstawiciela SLW, to opinia co do roli nauki w kulturze. Przez Elzenberga ta rola nie jest oceniana jako bezdyskusyjnie i jednoznacznie pozytywna.

Ad 4) Empiryzm i jego ograniczenia

Podejście charakterystyczne dla SLW odwołuje się do wzorców i standardów nauk przyrodniczych. Ceni się więc empirię i ten element jest mocno obecny w pracach Szkoły. Problematyka nauk empirycznych, zagadnienia metodologiczne z nimi związane były przedmiotem wielu badań w SLW⁴¹. Widać to w pracach wszystkich właściwie jej reprezentantów, także tych, których zagadnienia typowych nauk empirycznych mniej interesowały. Rodzi się pytanie, jak jest w przypadku antycyjentysty Elzenberga. Filozof ten jest daleki od radykalizmu odrzucającego wiedzę empiryczną czy refleksję metodologiczną, zarazem jednak nie chce

⁴¹ J. Woleński, *FSLW*, 254–271, 277–282; S. Zamecki, *Koncepcja...*, dz. cyt., s. 137–150.

zamykać się (ograniczać) w sferze empirycznej. Stąd postulat wyjścia poza nią w stronę tzw. metempirii (FK, 327–329). **Metempiria** to wszystko to, co znajduje się poza wszelką empirią. Tak więc metempiryczny to będący poza doświadczeniem i niemogący być empirycznie danym. W ujęciu Elzenberga metempiryczny to niekiedy tyle, co metafizyczny. W jeszcze innym ujęciu, to coś będące poza doświadczeniem pospolitym, za jakie można uznać doświadczenie empiryczne. Jeżeli mówić tutaj o doświadczeniu, w odniesieniu do tej sfery, to musiałoby to być jakimś szczególnym rodzajem tegoż. Jak zauważa Elzenberg, to, co metempiryczne, ma pozwolić odsłonić to, co składałoby się na rzeczywistość uznawaną za ważniejszą (FK, 328). W tym momencie zbliżamy się także do tego, co trzeba by już nazwać mistyką, a co omawiane jest w pracach Elzenberga poświęconych problematyce poznania mistycznego i religijnego. Ta nader ważna kwestia pozostaje jednak poza obszarem analiz prowadzonych w tym artykule⁴².

4. Dwie metafizologie – podsumowanie i konkluzje

Cytowane wypowiedzi Elzenberga, dotyczące SLW i jej wybitnych przedstawicieli, a także przywoływana analiza porównawcza mogłyby prowadzić do wniosku, że różnice tych dwu metafizologii są bardzo duże i niemożliwe do zniwelowania. Jak zauważa L. Hostyński, wskazując na niechęć Elzenberga do SLW, głównej przyczyny tego dopatrywać się należy w „diametralnie różnym rozumieniu filozofii, jej przedmiotu, zadań i metod”⁴³. Zgodzić się należy, że Elzenberg i typowy przedstawiciel SLW w innym miejscu lokowali główne zadania filozofii. W przypadku Elzenberga była to aksjologia, która dla typowego ucznia Twardowskiego nie stanowiła centralnego przedmiotu zainteresowań. Toteż z tej perspektywy kieruje on zarzuty pod adresem SLW, mówiąc, że Szkołę cechuje:

Zubożenie problematyki; okaleczenie, okrojenie rzeczywistości; brak myśli o człowieku i jego losie albo myśl mizerna i płaska: oto jeszcze kilka grzechów do zaliczenia na rachunek szkoły lwowsko-warszawskiej (KI, 409).

Nawet jeżeli, co sporne, na tę ocenę filozofa przystać, to zarazem jednak pamiętać należy, że problematyka etyczna, niesprowadzana li tylko do refleksji metaetycznej, była jednak obecna w Szkole, dla której kontekst aksjologiczny był bez wątplenia czymś ważnym⁴⁴. Można się zgodzić, że koncentracja zainteresowań

⁴² Por. J.A. Kłoczowski, *Profesor Henryk Elzenberg...*, dz. cyt., *passim*; także teksty Elzenberga zebrane w tym tomie, dotyczące m.in. poznania mistycznego czy mistyki teistycznej.

⁴³ Por. L. Hostyński, *Układacz...*, dz. cyt., s. 279.

⁴⁴ Por. J. Woleński, *FSLW*, s. 284–295, zwłaszcza s. 291–294.

dotyczyła innych dziedzin i tutaj różnica jest rzeczywiście istotna. Być może niektórzy autorzy z kręgu SLW zbyt stanowczo, bezdyskusyjnie, wręcz bezalternatywnie akcentowali walory swego metafizologicznego stanowiska. Istotne było jednak to, jak zauważa sam Elzenberg, że poczucie obcości było dlań efektem nie tyle różnic obrazów świata, ile różnic w ocenianiu (*KI*, 433). Stąd w jego odbiorze stanowisko SLW jawić mu się mogło jako bardziej obce, niż w rzeczywistości było. Powstaje pytanie, czy jednak ta rzeczywista różnica, wtedy gdy chodzi o metody filozofii, była zawsze drastycznie duża? W mej opinii, nie kwestionując tych niewątpliwych różnic, trzeba jednak unikać przesady w wyolbrzymianiu odrębności cechujących metafizologiczne poglądy Elzenberga i SLW⁴⁵. Nie należy też, co spotykamy niekiedy w publikacjach, traktować Elzenberga jako męczennika w walce z rzeczywistymi lub domniemanymi scjentyistami i czynić zeń patrona przeciwników podejścia analitycznego w filozofii. Za tak ogólną i mocną refutacją filozofii analitycznej przez Elzenberga nie za wiele przemawia. Wspominałem o jego niekoniecznie negatywnych ocenach brytyjskich analityków, których jeśli nawet krytykował, to z pewnością nie lekcewał. W przypadku zaś Szkoły, gdy zestawiamy te dwa metafizologiczne podejścia, to niezbędne jest rzetelne i głębokie ich porównanie, które wydobywa ich rzeczywiste różnice i zarazem ujawnia zaskakującą bliskość w odniesieniu do pewnych kwestii. Dość drastyczne niekiedy w swej wymowie i krytyczne wobec SLW słowa Elzenberga widzieć należy także w kontekście jego sytuacji profesjonalnej, poczucia pewnego odosobnienia, wzmacnianego przez właściwe dlań cechy osobowości. Nadto za takim ostrożnym podejściem, co do różnic metafizologicznych, przemawiają następujące względy:

1) Krytyczne, niekiedy radykalnie krytyczne, uwagi Elzenberga dotyczą kilku przedstawicieli Szkoły, głównie Tadeusza Kotarbińskiego i Jana Łukasiewicza, marginalnie Kazimierza Ajdukiewicza. W przypadku Kotarbińskiego dotyczą one także specyficznego dla Kotarbińskiego stanowiska w etyce (realizm praktyczny, hedonizm; *FK*, 290–308). W zasadzie nie formułuje on uwag krytycznych pod adresem samego twórcy SLW czy też pod adresem Tadeusza Czeżowskiego, z którym łączyły go przyjacielskie relacje. Współpraca z tym ostatnim układała się, jeszcze w Wilnie, bardzo dobrze i jak sądzić można, wręcz bezkonfliktowo⁴⁶. Sam Czeżowski we wspomnieniowym tekście o Elzenbergu napisał:

⁴⁵ Podobną opinię wyraża Janusz Skarbek. Por. tenże, *Koncepcja poznania w Szkole Lwowsko-Warszawskiej oraz w filozofii Henryka Elzenberga. Zbieżności i różnice*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1998, nr 2, s. 115–125. Skarbek jednocześnie zauważa, że Elzenberga i SLW różni przesunięcie akcentu, bo dla niego wartości etyczne i estetyczne, odmiennie niż w SLW, dominują nad wartościami poznawczymi. Por. tamże, s. 123.

⁴⁶ Por. R. Jadczak, *Z lubelskich listów Henryka Elzenberga*, w: W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei*, Wydawnictwo UMK, Toruń, 1999, s. 99–108, zwłaszcza cytowany list na s. 105.

Nie waham się użyć wymienionego w tytule określenia „wielki”, aby je odnieść do Henryka Elzenberga (...). Wielki był nie w tym znaczeniu, które się łączy ze sławą, godnościami, autorstwem dzieł rozgłoszonych, skupianiem wokół siebie wyznawców i naśladowców; taką wielkość nazwałbym zewnętrzną. Nie jest ona właściwą miarą wartości człowieka, lecz wartość wewnętrzna, na którą składają się przymioty umysłu i charakteru, wybijające się wysoko ponad zwykłość. Tę wielkość Zmarły posiadał, pozostając cichym i skromnym, nigdy nie dążąc do zaszczytów i tytułów⁴⁷.

2) Te wskazywane różnice i odrębności w odniesieniu do czterech sygnalizowanych zagadnień nie zawsze są tak samo znaczące, niekiedy wydają się być różnicami bardziej znuansowanymi. W przypadku racjonalizmu, Elzenberg nie odrzuca go całkowicie, lecz raczej krytykuje pewne jego typy, zaś stanowisko samego filozofa można określać mianem umiarkowanego (częściowego) irracjonalizmu. W odniesieniu do wagi logiki nie lekceważy jej znaczenia, lecz raczej wydobywa słabości programu logicyzmu. Wyraźnie krytyczny jest stosunek do scjentyzmu, lecz znowu nie oznacza to refutacji samej nauki, lecz pewnego stanowiska mianem scjentyzmu określanego. W odniesieniu do podejścia przyjmującego pojęcie intuicji i metempirii, co najmniej to pierwsze mogłoby być akceptowanym, choćby częściowo, przez pewnych przedstawicieli czy kontynuatorów SLW. Niewątpliwie zaś takie wątki, w których mówi się o poznawaniu wartości, których to wartości przedmiot jest trudno dostępny, a język opisu płynny, bliskie temu, co robi Elzenberg, spotkać można współcześnie. I co dla nas ważne, także u autorów wychowanych w tradycji SLW, a niekiedy bliskich nawet, w pewnym okresie swej twórczości, empiryzmowi logicznemu. Mam na myśli w szczególności dorobek z zakresu etyki Mariana Przełęckiego, wychowanka Janiny i Tadeusza Kotarbińskich, a także, co tylko wzmiankuje, eseistykę Andrzeja Grzegorzcyka⁴⁸.

W przypadku Mariana Przełęckiego, wybitnego metodologa i filozofa nauki, ucznia przedstawicieli SLW, sympatyzującego z Kołem Wiedeńskim, coraz to bardziej widoczną w jego twórczości, w miarę upływu lat, stawała się problematyka etyczna i antropologiczna. Przełęcki zmienił także w znaczący sposób swój stosunek do filozofii metafizycznie pojmowanej, odchodząc znacznie od wyjściowego stanowiska bliskiego empiryzmowi logicznemu⁴⁹. Przełęcki w swej pracy, pochodzącej z roku 2000, *Postulat ścisłości* zaprezentował stanowisko bardziej „liberalne” niż standardowy pogląd typowy dla

⁴⁷ Por. T. Czeżowski, *Wielki humanista*, „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 25, s. 3.

⁴⁸ W tym drugim przypadku, to jest prac eseistycznych Andrzeja Grzegorzcyka, por. tenże, *Schematy i człowiek*, SIW Znak, Kraków 1963, *passim*, zwłaszcza s. 31–45.

⁴⁹ Zagadnienie to omawia monograficznie Magdalena Matusiak-Rojek w swej rozprawie doktorskiej *Etyka i antropologia Mariana Przełęckiego*, Łódź 2017. Por. w szczególności uwagi dotyczące metafizologii Przełęckiego, s. 18–31 wydruku.

Szkoły⁵⁰. W ramach poznawczej funkcji języka ścisłość wydaje się niezbędną, zapewniając zdaniom wartość prawdy/fałszu. Wystarczy skądinąd, aby był to dostateczny, nie zaś maksymalny, stopień ścisłości. Przełęcki wskazuje też, że tego maksymalnego wzorca nie realizuje także język nauki. Co jednak czynić z dziedzinami takimi jak etyka, antropologia czy metafizyka, gdzie o ścisłość nader trudno? W takich dyscyplinach, gdzie istotne jest wartościowanie, nie daje się zachować pożądanego stopnia ścisłości. Przełęcki zauważa w tej kwestii, jak następuje:

Niejasność sposobu myślenia może być nieuchwytnym następstwem czynników tkwiących w przedmiocie wywodów. Tak właśnie, moim zdaniem, ma się rzecz z poznaniem wartości. Zakładam, że mamy w tym przypadku do czynienia z autentycznym poznaniem, a nie tylko z jego pozorami. Ale stanowiący jego przedmiot świat wartości jest znacznie trudniej dostępny i trudniej uchwytny niż będący przedmiotem poznania naukowego świat rzeczy. Zamiast wyraźnych obrazów dostrzegamy często w tym świecie tylko mgliste zarysy. Nic dziwnego więc, że nasze intuicje wartości wyrażamy na ogół w języku niedostatecznie jasnym i ścisłym⁵¹.

To stanowisko, tutaj wyrażone, wskazuje na zmianę, jaka dokonana się w rozumieniu filozofii przez Mariana Przełęckiego. Takie podejście nie byłoby chyba czymś obcym dla Henryka Elzenberga, ale to także dlatego, że niektórzy filozofowie uformowani w SLW, jak przywoływany tutaj Marian Przełęcki, zmienili, w pewnym zakresie, swe metafizologiczne nastawienie. Przełęcki widzi miejsce, w ramach filozofii, na refleksję niemającą charakteru filozofii naukowej. Można więc rzec, że po latach ta wyrazista różnica dwu metafizologii, w nowej sytuacji teoretycznej, nie jawi się już tak konfliktowo, co nie oznacza, powtórzmy dobitnie, braku różnic istotnych.

Zarazem, gdy mówimy o praktyce filozoficznej Elzenberga, to pamiętać należy, że stosował on w swej pracy narzędzia analityczne, tak bliskie każdemu, kto funkcjonował w środowisku SLW. Z tego punktu widzenia Elzenberg nie jest więc kimś całkiem obcym, także poprzez zawartość swych tekstów, Szkoła i jej standardom, wtedy gdy mamy na myśli szacunek dla szeroko rozumianej logiki i potrzebę dostarczania racji na rzecz tez, które się przedkłada⁵². Tyle

⁵⁰ Por. M. Przełęcki, *Postulat ścisłości*, w: tenże, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 35–41.

⁵¹ Por. tamże, s. 39.

⁵² Wskazuje na to L. Hostyński, stwierdzając: „Szczególnie bliski stał się Elzenbergowi styl zapoczątkowany przez Twardowskiego, a cechujący się (...) rzetelnością oraz uczciwością myślenia i subtelnnością oraz wnikliwością analiz. (...) Dążenie do precyzji języka, skłonność do analiz semantycznych (szczególnie widoczna w ineditach) i ogromna kultura logiczna – to cechy pisarstwa filozoficznego łączące Elzenberga ze stylem uprawiania filozofii w Polsce w dwudziestolecie międzywojennym”. Por. L. Hostyński, *Układacz...*, dz. cyt., s. 280. W tej

tylko, że, jego zdaniem, nie wszystkie problemy, z filozoficznego punktu widzenia ważne, daje się z tym samym stopniem precyzji traktować⁵³.

Co ważniejsze jednak, **przy wszystkich różnicach zainteresowań, obrazu świata czy hierarchii wartości ta analityczna komponenta obecna w myśli autora *Kłopotu z istnieniem* czyni możliwą dyskusję i spór filozoficzny, co jest dla filozofowania warunkiem *sine qua non***. Tutaj zaś, w sferze dyskusji i sporów, Elzenberg to partner nie byle jaki. Jest tak z kilku powodów, rozmaitej natury. **Po pierwsze**, był on partnerem, czy niekiedy przeciwnikiem, najwyższej klasy, który starał się zawsze przedstawić stanowisko oponenta w najkorzystniejszej dla tego stanowiska postaci. Symptomatycznym jest esej Elzenberga *Lukrecjusz i materializm*, w którym filozof stara się niezwykle sumiennie wydobyć mocne strony, obcego mu fundamentalnie, stanowiska materialistycznego, jakie reprezentował Lukrecjusz (*FK*, s. 145–158). Filozofa nie interesowała bowiem wygrana z poglądem kogoś, przykrojonym tak, aby łatwo było wydobyć jego słabe strony i odnieść łatwe zwycięstwo. Wygrana w sporze filozoficznym liczy się, o ile stanowisku zwalczanemu nadaliliśmy możliwie najsilniejszą, najkorzystniejszą dlań postać⁵⁴. **Po drugie**, gotów był wystawić własne stanowisko na jak najsurowszą krytykę. Interesowała go wygrana rzeczywista, bez żadnych ułatwień. **Po trzecie** zaś, Elzenberg był kimś, kto traktował spór filozoficzny w sposób dla dzisiejszej kultury wręcz niezrozumiały. Nie był to autor, rzecz można, ekumeniczny, któremu z każdym w obrębie filozofii było jakoś „po drodze”. Jak wiemy z cytowanego jako ostatnie motto fragmentu: „Stan filozofowania jest stanem wojny. Nie dajmy się omamić pozorom: stosunki między filozofami mogą być jak najbardziej kurtuazyjne – nie przeszkadza to, że są walką o światopogląd, a więc o życie”. Czy nasza kultura pamięta jeszcze o tym, że filozofię tak niekiedy pojmowano, i co więcej, że tak ją pojmować warto byłoby nadal? A może należy rzec choćby tyle, że dla dobra filozofii samej winni być w kulturze obecni myśliciele tak pojmujący i w praktyce stosujący zadania filozofowania.

I na zakończenie przytoczmy jeszcze słowa Mieczysława Wallisa, osoby bliskiej Elzenbergowi i bliskiej SLW (bywa do niej zaliczanym). Przywołuję

kwestii także: J. Skarbek, *Henryk Elzenberg a wiek XXI*, „Edukacja Filozoficzna” 2002, t. 34, s. 11 i n.

⁵³ W tej kwestii trafnie zauważa Janusz Skarbek: „Drogę uściślenia poglądów należy – według Elzenberga – przebyć aż do jej ostatnich granic, nie unikając przy tym nawet bardzo dużego wysiłku. Może się jednak okazać, że w niektórych wypadkach – i to bardzo ważnych dla człowieka – jest niemożliwe ujęcie przedmiotu poprzez aktualnie istniejący wachlarz pojęć i terminów (...) wtedy dopiero – ale dopiero wtedy – należy zrezygnować z wymogów ścisłości pojęciowej”. Por. J. Skarbek, *Henryk Elzenberg a wiek XXI*, dz. cyt., s. 12.

⁵⁴ Niezwykle dobitnie wskazuje na to B. Wolniewicz, zauważając: „I choć ta reguła jest dobrze znana, to jednak nie widziałem jeszcze, by ktoś trzymał się jej *in concreto* równie przekonująco i naturalnie jak Elzenberg”. Por. B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, dz. cyt., s. 58.

jego opinię także dlatego, że oddaje ona stosunek nie tylko samego Wallisa, lecz także autora tego tekstu, do filozoficznego dorobku Henryka Elzenberga i siły jego myśli:

Można, jak piszący te słowa, nie zgadzać się z wieloma poglądami Elzenberga, ale jego uporczywy wysiłek myślowy, w szczególności jego zaciekle wgrzyzanie się w problemy związane z wartością, z dobrem, z pięknem, jego dążenie do nadania sensu i godności życiu ludzkiemu, jego pasja etyczna i rzetelność intelektualna muszą budzić najwyższy szacunek⁵⁵.

Warto też pamiętać o słowach tego budzącego szacunek filozofa i potraktować jako godne realizacji wskazanie: „...[aby] wszystkie rozsądne możliwości rozumienia świata pozostawić otwarte”. Dobrze byłoby, aby ta maksyma stała się hasłem przewodnim filozofów, a co najmniej tym, co biorą oni pod uwagę.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K. (1934), *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny”, R. XXXVII, z. 4, s. 399–408.
- Ajdukiewicz K. (1935), *Die Logistische Antirationalismus in Polen*, „Erkenntnis”, Bd. 5, s. 151–161.
- Ajdukiewicz K. (2004), *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Antyk, Kęty–Warszawa.
- Borzym S. (1987), *Szkoła Lwowsko-Warszawska a przedstawiciele innych kierunków filozoficznych w Polsce*, w: M. Hempoliński (red.), *Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Ossolineum, Wrocław, s. 263–294.
- Borzym S. (1991), *Filozofia polska 1900–1950*, Ossolineum, Wrocław.
- Borzym S. (2003), *Elzenberg wobec Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, w: tenże, *Przeszłość dla przyszłości*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 263–271.
- Czeżowski T. (1967), *Wielki humanista*, „Tygodnik Powszechny”, nr 25, s. 3.
- Dąbska I. (1948), *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 1–3, s. 14–25.
- Domeracki P. (2009), *Elzenbergowski arystokratyzm ducha*, w: W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Elzenberg – tradycja i współczesność*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń, s. 211–232.
- Drabarek A. (1999), *Intuicyjne poznawanie dobra w rozważaniach Henryka Elzenberga*, w: W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei*, Wydawnictwo UMK, Toruń, s. 141–151.

⁵⁵ Por. M. Wallis, *Henryk Elzenberg (Wspomnienie pośmiertne)*, dz. cyt., s. 108.

- Elzenberg H. (1986), *O tzw. maksymalizacji dobra jako zasadzie obowiązku*, „Studia Filozoficzne”, nr 12, s. 29–38.
- Elzenberg H. (1991), *Z filozofii kultury [FK]*. Pisma, t. 1, opr. M. Woroniecki, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Elzenberg H. (1995), *Z historii filozofii [HF]*. Pisma, t. 3, opr. M. Woroniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Elzenberg H. (1995a), *Podstawy metafizyki Leibniza* [pierwodruk: Kraków 1917]; wyd. 2 w: H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, opr. M. Woroniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 17–93.
- Elzenberg H. (1999), *Pisma estetyczne [PE]*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Elzenberg H. (2002a), *Pisma aksjologiczne [PA]*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Elzenberg H. (2002b), *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu [KI]*, wyd. 1 poprawione [w sumie 3 wydania: 1963, 1994, 2002], Wydawnictwo UMK, Toruń.
- Elzenberg H. (2005), *Wartości i człowiek [WiC]*, wyd. 2 [wyd. 1: Toruń 1966], Wydawnictwo UMK, Toruń.
- Elzenberg H. (2013), *Odczuwanie religii u Leconte de Lisle’a*, przeł. P. Bobowska-Nastarzewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Grzegorzczak A. (1963), *Schematy i człowiek*, SIW Znak, Kraków.
- Hempoliński M. (red.) (1987), *Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Ossolineum, Wrocław.
- Herbert Z., Elzenberg H. (2002), *Korespondencja [HEK]*, red. B. Toruńczyk, Zeszyty Literackie, Warszawa.
- Hostyński L. (1999), *Układacz tablic wartości*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Hostyński L. (2002), *Aksjologia Henryka Elzenberga*, w: H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Jadczak R. (1999), *Z lubelskich listów Henryka Elzenberga*, w: W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei*, Wydawnictwo UMK, Toruń, s. 99–108.
- Kleszcz R. (2013), *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego [MKT]*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Kleszcz R. (2016a), *Antyirracjonalizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, w: A. Brożek, A. Chybińska (red.), *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Academic, Lublin, s. 111–126.
- Kleszcz R. (2016b), *Kazimierz Twardowski on Metaphysics*, w: A. Brożek, A. Chybińska, J. Jadacki, J. Woleński, *Tradition of the Lvov-Warsaw School*, Brill/Rodopi, Leiden–Boston, s. 135–152.
- Kłoczowski J.A. (1990), *Profesor Henryk Elzenberg o religii i mistyce*, Znak – Idee, t. 3, s. 3–27.
- Łubnicki N. (1973), *Dziennik filozoficzny Henryka Elzenberga*, w: tenże, *Światopoglądy*, PWN, Warszawa, s. 243–308.

- Łukasiewicz D. (2002), *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz.
- Łukasiewicz J. (1928), *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny”, z. 1–2, s. 3–5.
- Łukasiewicz J. (1961), *Logistyka a filozofia*, w: tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii*, opr. J. Słupecki, PWN, Warszawa, s. 196–219.
- Matusiak-Rojek M. (2017), *Etyka i antropologia Mariana Przełęckiego*, wydruk rozprawy doktorskiej, Łódź.
- Prusik W. (1999), *Henryka Elzenberga poznanie wartości*, w: W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei*, Wydawnictwo UMK, Toruń, s. 91–97.
- Prusik W. (2009), *Aksjologia ogólna. Jedność systemu i jego ugruntowanie*, w: W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Elzenberg – tradycja i współczesność*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń, s. 85–106.
- Przełęcki M. (1995), *Antyirracjonalizm w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 1, s. 73–82.
- Przełęcki M. (2002), *Postulat ścisłości*, w: tenże, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa, s. 35–41.
- Schrade U. (1986), *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne”, nr 12, s. 83–104.
- Skarbek J. (1998), *Koncepcja poznania w Szkole Lwowsko-Warszawskiej oraz w filozofii Henryka Elzenberga. Zbieżności i różnice*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 2, s. 115–125.
- Skarbek J. (2002), *Henryk Elzenberg a wiek XXI*, „Edukacja Filozoficzna”, t. 34, s. 11–14.
- Skoczyński J., Woleński J. (2010), *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Strzyżewski M. (2003), *Henryk Elzenberg i literatura*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Twardowski K. (1992), *Autobiografia filozoficzna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 1, s. 19–33.
- Tyburski W. (1999), *Głos do biografii twórczej Henryka Elzenberga*, w: W. Tyburski (red.), *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei*, Wydawnictwo UMK, Toruń, s. 25–37.
- Tyburski W. (2006), *Elzenberg*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Tyburski W., Wiśniewski R. (red.) (2009), *Elzenberg – tradycja i współczesność*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Voisé W. (1969), *Henryk Elzenberg (w drugą rocznicę śmierci)*, „Ruch Filozoficzny”, nr 4, s. 245–248.
- Voisé W. (1993), *O pesymizmie Henryka Elzenberga*, „Twórczość”, nr 3, s. 112–116.
- Wallis M. (1967), *Henryk Elzenberg (Wspomnienie pośmiertne)*, „Ruch Filozoficzny”, t. XXVI, nr 2, s. 97–108.

- Wallis M. (1969), *Henryka Elzenberga walka z pesymizmem*, „Twórczość”, nr 5, s. 91–97.
- Woleński J. (1985), *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska [FSLW]*, PWN, Warszawa.
- Woleński J. (1987), *Teorie i analizy logiczne w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, w: M. Hempoliński (red.), *Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Ossolineum, Wrocław, s. 69–139.
- Wolniewicz B. (1986), *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne”, nr 12, s. 55–74.
- Wolniewicz B. (1990), *Z aksjologii Elzenberga*, „Etyka”, t. 25, s. 7–16.
- Woroniecki M. (1986), *O życiu Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne”, nr 12, s. 75–82.
- Zamecki S. (1977), *Koncepcja nauki w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Zubelewicz J. (1986), *Elzenberg a niektóre wątki myśli egzystencjalistycznej*, „Studia Filozoficzne”, nr 12, s. 111–120.

Streszczenie

Szkoła Lwowsko-Warszawska została założona w 1895 roku przez Kazimierza Twardowskiego we Lwowie. Dla Twardowskiego i jego uczniów racjonalizm, jasność i precyzja języka oraz stosowanie logiki w filozofii były metodologicznymi fundamentami Szkoły. W pierwszej części tekstu autor rozważa charakter i wartość metafizologicznego programu przyjmowanego w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. W drugiej partii przedstawia się filozofię Henryka Elzenberga (1887–1967), jednego z najoryginalniejszych filozofów polskich XX wieku. W sferze jego zainteresowań znajdowały się: aksjologia ogólna, etyka, estetyka i historia filozofii. Część końcowa ma charakter porównawczy, gdzie omawiam stosunki między metafizologią Szkoły Lwowsko-Warszawskiej a ideami metafizologicznymi Elzenberga.