

Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria  
R. 29: 2020, Nr 4 (116), ISSN 1230–1493  
DOI: 10.24425/pfns.2020.135092

Antoni Płoszczyńiec

## Człowiek jako istota przewycięzająca siebie samą według Romana Ingardena i Henryka Elzenberga

**Słowa kluczowe:** antropologia filozoficzna, człowieczeństwo, dualizm, duch, H. Elzenberg, R. Ingarden, natura ludzka, przewycięzenie, samoprzewycięzenie, twórczość

### 1. Uwagi wstępne

Interesującą cechą twórczości Romana Ingardena oraz Henryka Elzenberga stanowi okoliczność, że choć w ich pismach w zasadzie nie ma wzajemnych odniesień, to ich koncepcje filozoficzne wykazują wiele wyraźnych podobieństw. Dotyczy to w szczególności ich filozofii człowieka. Celem niniejszego tekstu jest wskazanie, omówienie oraz analiza podobieństw między antropologią filozoficzną Ingardena a Elzenberga. Szczególny nacisk położono na dominujący w obu koncepcjach motyw człowieka jako istoty samoprzewycięzającej się.

*Księżeczka o człowieku* Ingardena oraz *Wartość i człowiek* Elzenberga wprawdzie nie mają wyczerpującego charakteru, ale poprzez rozważane w nich kwestie szczegółowe czytelnik dysponuje znaczącym wglądem w sposób obrazowania natury ludzkiej przez obu filozofów. Antropologiczno-filozoficzne koncepcje Ingardena i Elzenberga są rozsiane w różnych pismach, co wskazuje na potrzebę podjęcia wysiłku rekonstrukcyjnego, który obejmowałby całość ich tekstów. Podjęcie owego wysiłku jest zasadne zwłaszcza

w przypadku Elzenberga, ponieważ wiele jego tekstów o doniosłej treści antropologiczno-filozoficznej znajduje się w Archiwum PAN w Warszawie, nadal niewydanych i nieopracowanych<sup>1</sup>. Wiele ważkich rozważań obu filozofów na temat natury ludzkiej i człowieczeństwa odnaleźć można w ich pismach etycznych i aksjologicznych (m.in. *Wykłady o etyce* Ingardena, *Zależność etyki od obrazu świata* Elzenberga). Ta okoliczność sprawia, że obraz natury ludzkiej obu myślicieli jest silnie „uetyczniony”. Perspektywa etyczna w rozważaniach o naturze ludzkiej jest u Elzenberga dominująca z uwagi na aksjocentryczny charakter jego filozofii. Człowiek był interesujący dla autora *Kłopotu z istnieniem* w zasadzie tylko jako podmiot zdolny do poznawania i realizowania wartości. Natomiast w pismach Ingardena refleksje nad człowiekiem często miewają charakter pozaaksjologiczny, czego przykładem są jego rozbudowane refleksje dotyczące budowy organizmu ludzkiego. Mimo tej różnicy, obaj filozofowie przypisywali doniosłość teoretycznym dociekaniami nad naturą ludzką. Refleksja nad człowiekiem stanowi integralną część ich refleksji filozoficznej. Jak pisał Ingarden, „zagadnienia osoby ludzkiej nigdy właściwie nie straciłem z oczu” (Ingarden 1987a, s. 223). Obaj myśliciele zgodnie twierdzili, że uprawianie filozofii kształtuje człowieczeństwo. „«Wyleczyć się» z problematyki filozoficznej to wyleczyć się z człowieczeństwa” (Elzenberg 1994, s. 464).

Z uwagi na charakter tekstów Ingardena i Elzenberga omawiających zagadnienia dotyczące człowieka, jego natury i istoty, w niniejszym artykule zastosowano metodę rekonstrukcyjną. Poszczególne paragrafy tekstu syntetyzują szczególnie ważne elementy obrazu natury ludzkiej, na które kładli nacisk obaj myśliciele. Najważniejsze różnice między obydwoma koncepcjami człowieka zostały wskazane w ostatnim paragrafie.

## 2. Człowiek a zwierzę

Max Scheler pisał o „przewrotnej dwuznaczności” słowa „człowiek”. Wyraz „człowiek” bywa używany w dwóch przeczęcych sobie znaczeniach. Wedle pierwszego, systematyczno-przyrodniczego pojęcia, zbiór wszystkich istot ludzkich zawiera się całkowicie w zbiorze wszystkich zwierząt. „Nic się tu nie zmieni również wtedy, gdy za Linneuszem nazwie się człowieka [...] «szczytem kręgowców i ssaków», ponieważ także ów szczyt, jak każdy wierzchołek pewnej rzeczy, należy jeszcze do tej rzeczy, której jest szczytem” (Scheler 1987, s. 48). Treść drugiego, istotowego pojęcia „człowiek” „jak najostrej *przeciwstawia* się

---

<sup>1</sup> Autor niniejszego artykułu przygotowuje do druku rozprawę rekonstrukcyjną pt. *Asceza i człowiek. Studium antropologii filozoficznej Henryka Elzenberga*.

pojęciu «zwierzę w ogóle», a więc również wszelkim ssakom i kręgowcom” (Scheler 1987, s. 48), jakkolwiek pokrewieństwo człowieka z naczelnymi jest bezdyskusyjne. Niemiecki filozof pisał, że „drugie pojęcie [...] człowiekowi jako takiemu przyznaje s z c z e g ó l n e s t a n o w i s k o, nieporównywalne z jakimkolwiek innym szczególnym stanowiskiem jakiegoś gatunku istot żywych” (Scheler 1987, s. 49).

Ingarden i Elzenberg posługiwali się istotowym pojęciem człowieka. Człowiek wraz z tym, co swoiście ludzkie, „wprowadza” w rzeczywistość *novum* ontyczne. Istota ludzka, przy całym podobieństwie do reszty zwierząt, jest czymś istotowo odmiennym od nich. Ingarden *explicite* przyjmował, że istnieje „wyjątkowe stanowisko człowieka w świecie” (Ingarden 1972b, s. 29). Podobnie czynił Elzenberg: „Kultura spełnia jeszcze i tę funkcję: podnosi wspólnotę ludzką na wyższy poziom, w inną sferę, w inny «rząd». Wspólnota kulturalna nie jest już tą wspólnotą naturalną (*quasi*-biologiczną), którą jest na początku” (Elzenberg 2002b, s. 364).

Z przyjęcia istotowej różnicy między człowiekiem a resztą istot żywych wynika odrzucenie koncepcji *homo faber*. Elzenberg pisał: „Kultura nie rodzi się z potrzeb. Właśnie działanie dla czego innego niż zaspokojenia jakiegokolwiek potrzeby jest źródłem, sensem i istotą kultury” (Elzenberg 1994, s. 57). Jeśli wytwarzanie narzędzi i podporządkowywanie sobie rzeczywistości ma na celu zaspokajanie potrzeb, to związana z nimi technika stanowi przedłużenie natury w człowieku, a nie kulturę *sensu stricto*. Stąd konspekt referatu Elzenberga o kulturze zawiera *dictum*: „To co w ogóle poza moim horyzontem: utylitaryzm, marksizm, technika, ujarzmianie przyrody, jazda na Księżyc i takie dyrdymałki” (Elzenberg 1990, s. 47). Z kolei Ingarden pisał:

Nasunęło mi się [...] pytanie, czy naprawdę ów – niewątpliwie zachodzący – wyższy stopień opanowania przyrody przez człowieka, a tym samym jego stosunkowo większa niezależność od tego, co się w niej dzieje, odróżnia go w sposób istotny od zwierząt. Prawdą byłoby to może tylko wtedy, gdyby za podstawę tego przeciwstawienia wziąć pojęcie człowieka określonego jako *homo faber*. Ale takie właśnie pojmowanie człowieka nie dotyczy w człowieku tego, co jest w nim istotne dla jego człowieczeństwa. [...]

Człowiek tym się mianowicie m.in. odróżnia od zwierząt, że nie tylko opanowuje przyrodę w granicach bez porównania szerszych, niż to jest dostępne dla zwierząt, a nawet ją przekształca i przystosowuje do swych potrzeb i wymogów, ale nadto – i w tym leży jego rys istotny – że wytwarza sobie pewną zupełnie nową rzeczywistość lub, jak by może ktoś chciał powiedzieć, *quasi*-rzeczywistość (Ingarden 1972b, s. 29–30).

Dla obu filozofów wyjątkowość człowieka na tle innych istot żywych jest ściśle związana z podmiotowością. Z pism myślicieli wynika, że niepodobna mówić o „osobach zwierzęcych”. Podmiot ludzki transcenduje przyrodę (Ingarden 1972c, s. 13). Osoba ludzka jest monadą (Ingarden 1987b, s. 244), która za pomocą stosownych operacji poznawczych przedstawia sobie uposażenie jakościowe (*Sosein*) świata, biorąc w nawias jego istnienie. Z kolei Elzenberg pisał

o podmiocie: „Jest to dla mnie ktoś; ma swoje interesy, swoje roszczenia, jest ośrodkiem woli życia i dążeń, które przeciwstawiają się światu. Podmiot, dla mnie, nie jest w naturze *ut imperium in imperio* [jak państwo w państwie], ale dlaczego? bo w ogóle nie jest w naturze. *Imperium contra imperium* [państwo przeciw państwu] [...]” (Elzenberg 1994, s. 374–375).

### 3. Dwoistość w człowieku

Człowiek jako całość jest radykalnie, istotowo odmienny od reszty istot żywych, a zarazem uczestniczy, i to znacznie, w tym, co zwierzęce. W jednym z rękopisów Elzenberg wspomina o żądach wynikających „z potrzeb istotnych bytu człowieka jako zwierzęcia” (Elzenberg 1910, k. 5 r.)<sup>2</sup>. Ingarden podkreślał, że procesy życiowe w ciele człowieka „i nawet w jego duszy nie są w zasadzie innego rodzaju niż procesy rozgrywane się w zwierzętach” (Ingarden 1972c, s. 15).

Człowiek stanowi psychofizyczną jedność. Zarazem, możemy wyodrębnić dwa wymiary istoty ludzkiej. Pierwszy z nich jest wspólny człowiekowi i reszcie zwierząt, dlatego stanowi zwierzęcą „część” człowieka, jego „zwierzęcość”. Drugi z nich przysługuje wyłącznie istocie ludzkiej i ma charakter duchowy.

Według Ingardena, człowiek „składa się” z: „ciała [...], «ja» ze strumieniem przeżyć [...] i duszy” (Ingarden 1972e, s. 158). Ciało człowieka jest organizmem wielokomórkowym, a organizm stanowi układ systemów względnie izolowanych oraz całość sumatywną. Istotę organizmu stanowią dwie funkcje: zachowanie się przy życiu oraz zachowanie gatunku. Te funkcje wyznaczają dwa główne systemy organizmu – system utrzymania się przy życiu oraz system rozmnażania. Zdaniem Ingardena, nie tylko ciało, ale również dusza stanowi układ systemów względnie izolowanych. Do istoty duszy należy to, że jest świadoma i ma przeżycia. „Ja” jest osobowym „centrum organizującym duszy ludzkiej, «uosabia» ją i «reprezentuje». Jest tym, co «przemawia» w imieniu duszy ludzkiej, spełnia różne akty, bierze odpowiedzialność, przyjmuje zobowiązania itd.” (Ingarden 1972e, s. 156). „Ja” jest podmiotem przeżywającym oraz źródłem i wykonawcą aktów. Strumień świadomości nie jest systemem, lecz procesem, który jest bytowo ufundowany w ciele i duszy: „Z jednej strony składa się z «informacji», które są przekazane «ja» dzięki cielesnemu systemowi informacji, [...] z drugiej zawiera od czasu do czasu objawy i sposoby przejawiania się zmian i właściwości duszy” (Ingarden 1972e, s. 155).

<sup>2</sup> Przypisy do ineditów Elzenberga znajdujących się w Archiwum PAN w Warszawie mają wskazaną datę rękopisu, numer karty (Materiały Henryka Elzenberga w PAN posiadają foliację, nie paginację) oraz oznaczenie, czy chodzi o stronę *recto* (r.) oznaczonej karty, czy *verso* (v.). W bibliografii podano sygnaturę ogólną zbioru oraz numer teczek zawierającej rękopis.

Struktura człowieka w ujęciu Ingardena jest dosyć złożona. Nie zmienia to okoliczności, że autor *Książeczki o człowieku* wyodrębniał w człowieku to, co jemu swoiste, duchowe, oraz to, co w człowieku zwierzęce. Człowiek ma ciało, ale nie jest ciałem i nie jest istotą czysto biologiczną. „Czymże jestem ja, nie ów kawał mięsa i kości, lecz ja z krwi i kości mych wyrastający, człowiek działający?” (Ingarden 1972a, s. 73). Ingarden wskazywał fenomeny właściwe jedynie człowiekowi. Tylko człowiek potrafi m.in. brać na siebie odpowiedzialność, kierować się honorem, oddawać się kontemplacji estetycznej, dokonywać operacji uzmienniania i redukcji ejdetycznej.

Według Elzenberga, w istocie ludzkiej możemy wyodrębnić dwa wymiary: sferę biologiczną i sferę ponadbiologiczną (duchową). Wszystko, co duchowe, jest psychiczne, ale nie wszystko, co psychiczne, jest natury duchowej. Elzenbergowski ujęcie obu sfer jest zogniskowane nie na analizie poszczególnych „części” tworzących człowieka, lecz na opisie perspektyw, które wyrażają poszczególne sfery. Sfera biologiczna posiada podmiotową perspektywę oglądu rzeczywistości, natomiast sfera ponadbiologiczna – perspektywę przedmiotową. Rzeczywistość w ramach perspektywy przedmiotowej jest ujmowana w relacji do podmiotu ujmowania: rzecz  $X$  jest postrzegana jako posiadająca cechy  $x, y, z...$  itd., z e w z g l ę d u na relacje zachodzące między  $X$  a podmiotem. Dotyczy to przede wszystkim wartościowania rzeczy w świecie: w ramach perspektywy podmiotowej oceniamy przedmioty w taki a taki sposób, p o n i e w a ż przedmiot oceny jest w takim a takim stosunku do podmiotu. Wyraźny przejaw perspektywy podmiotowej stanowi autocentryzm, który polega na ocenianiu przedmiotów ze względu na ich oddziaływanie na podmiot (np. „ten obraz poruszył mnie, dla tego jest piękny”). W perspektywie podmiotowej rzeczywistość jest relatywizowana do podmiotu, natomiast w ramach perspektywy przedmiotowej możemy ujmować rzeczy wokół nas w sposób przedmiotowy, same w sobie, tzn. bez uwzględniania relacji, w jakich znajduje się dany przedmiot. To właśnie w ramach perspektywy przedmiotowej można ująć przedmiot jako wartościowy sam w sobie, wartościowy bezwzględnie, czyli wartościowy perfekcyjnie. „Jest to wartość, którą przedmiot mógłby posiadać, choćby nie istniał na świecie żaden inny przedmiot wartościowy” (Elzenberg 2002d, s. 138).

Człowiek jest istotą zarówno cielesną, jak i duchową, lecz przede wszystkim jest kimś, kto posiada ducha. To, co zwierzęce, jawi się człowiekowi jako obce: „jedynie od czasu do czasu przypomina sobie swą własną naturę zwierzęcia, w której nie może rozpoznać samego siebie” (Ingarden 1972c, s. 16–17).

Obaj autorzy wyraźnie wartościują poszczególne „części” natury ludzkiej. To, co w człowieku jest natury duchowej, jest wyższe, a to, co w człowieku jest zwierzęce, jest niższe. Na początku analizy pojęcia wartości perfekcyjnej w tzw. *Tekście ziemlosławskim* Elzenberg, co charakterystyczne, rozważał zdanie: „Duch jest więcej wart niż materia” (Elzenberg 2002d, s. 127). Ingarden pisał, że „zmieniamy się cieleśnie i duchowo pod wpływem wytworzonego

przez nas świata naszych dzieł” (Ingarden 1972b, s. 37) i że niemożność pojęcia dzieł ludzkich, będących przejawem ducha, stanowi „poniżenie” istoty ludzkiej i zbliżenie jej do istoty czysto zwierzęcej. Te stwierdzenia zakładają, że duch jako taki coś jest wart, i że względem tego, co zwierzęce, jest wart więcej.

Poszczególne części natury ludzkiej mają właściwe sobie dziedziny aksjologiczne. To, co zaspokaja potrzebę, pożądanie, daje przyjemność, obniża przykrość i „zwiększa istnienie”, zdaniem Elzenberga dotyczy wartości w znaczeniu utylitarnym. Rzecz wartościowa w znaczeniu utylitarnym jest zawsze wartościowa dla kogoś lub czegoś, przeto jest z istoty względna. Bezwzględnie wartościowe są natomiast wartości perfekcyjne i z racji swej bezwzględnej natury są wartościami *par excellence*. Przedmiot wartościowy perfekcyjnie to przedmiot, który jest taki, jaki powinien być (*Soseinsollen*). To, co wartościowe w znaczeniu utylitarnym, jest wartościowe z racji zachodzenia stosunku odpowiedniości między naturą rzeczy ocenianej a potrzebami podmiotu lub jego naturą. Wartość w znaczeniu utylitarnym jest skorelowana z perspektywą podmiotową, w ramach której rzeczy i ich wartość są „mierzone” przez ich stosunek do podmiotu. Wynika stąd, że wartości w znaczeniu utylitarnym są właściwe sferze biologicznej. Wartości perfekcyjne są dane w perspektywie przedmiotowej, a co za tym idzie, są właściwe sferze ponadbiologicznej.

Przez ducha rozumiem sumę tych dążeń i popędów człowieka, które za cel biorą nie jego samego [...] i nie byt ani korzyść innych też ludzi, ale stany rzeczy cenne w nim i poza nim; dążenia i popędy, które do niego nie „wracają”, nie są ani w znaczeniu jednostkowym, ani w znaczeniu gatunkowym, a u t o c e n t r y c z n e. Ogólnikowo: sumę popędów bezinteresownych (Elzenberg 1994, s. 142).

Duchowy charakter ma podmiot zdolny do przedmiotowego oglądu rzeczywistości: „duch to podmiot, *quatenus* [o ile] sam siebie ujmuje jako przedmiot” (Elzenberg 1994, s. 440). W jednym z rękopisów znajdujemy ogólniejsze określenie: duchowy charakter mają te zjawiska życia psychicznego, które polegają na wchodzeniu w relację ze światem przedmiotowo określonym.

Podobnie jak Elzenberg, Ingarden przeciwstawiał interesowność, właściwą sferze zwierzęcej, swoiście ludzkiej bezinteresowności. „Z pewnością egoizm dominuje w większości ludzkich czynów indywidualnych [...], lecz jest też prawdą, że człowiek jest jedynym stworzeniem, które może tworzyć dzieła i sytuacje pod żadnym względem niepożyteczne. A tworzy je tylko dla ich piękna i dla wzbogacenia przez ich istnienie świata specyficznym ludzkim” (Ingarden 1972d, s. 22). Ingarden wiązał wartości bezwzględne z tym, co swoiście ludzkie, oraz przeciwstawiał im wartości względne, które są uwarunkowane przez potrzeby biologiczne. „To, co wartością nazywamy: dobro, piękno, prawdziwość, sprawiedliwość itd., to nie znajduje się w owej fizyko-biologicznej podbudowie naszego ludzkiego świata, lecz występuje dopiero właśnie w owej

przez nas wytworzonej i dla człowieka nadbudowanej rzeczywistości” (Ingarden 1972b, s. 38). Człowieka uszczęśliwia realizowanie wartości, ale: „Nie chodzi tu przy tym [...] o wartości relatywne w odniesieniu do jego potrzeb czysto życiowych (jak np. pożywienie), ani też w stosunku do jego przyjemności [...], lecz o wartości w swej immanentnej jakości absolutne [...], słowem: wartości moralne i wartości estetyczne” (Ingarden 1972d, s. 23).

Obaj autorzy przyznawali duchowi pewną autonomię i moc sprawczą. Niemniej, duch jest uwarunkowany przez czynniki biologiczne. To, co w człowieku jest wyższe, jest słabsze, a to, co niższe, jest silniejsze. Duch stanowi o istotowej swoistości człowieka, ale bez ciała nie byłoby ludzkiego działania ani ludzkiego bytu. „Człowiek istnieje i żyje na granicy dwu istot różnych, z których jedna zdaje się stanowić jego człowieczeństwo, a druga – niestety jakby więcej realna niż pierwsza – pochodzi z jego zwierzęcości i warunkuje tamtą” (Ingarden 1972c, s. 18). Elzenberg pisał, że całkowita zmiana natury ludzkiej jest nieosiągalna z uwagi na „rzeczy głębsze, związane z biologicznym i psychologicznym ustrojem człowieka” (Elzenberg 1942, 74 r.).

Jeżeli duch jest więcej wart niż to, co w człowieku zwierzęce, ale duch jest bytowo uwarunkowany przez czynniki biologiczne, tedy wszelka realizacja wartości właściwych duchowi oraz rozwój ducha ludzkiego są z istoty samoprzewyżnianiem. Dlatego według Ingardena i Elzenberga człowiek to przede wszystkim istota, która może przewyżczać samą siebie, a nawet więcej – która powinna przewyżczać samą siebie.

#### 4. Antropotwórcza funkcja samoprzewyżniania

Człowiek żyje jako człowiek, żyje ludzkim życiem o tyle, o ile jego dążenia wykraczają poza sferę biologiczną. Ingarden pisał, że można wyobrazić sobie życie ludzkie pozbawione walki o idee artystyczne, ustrojowe i filozoficzne. „Może by nawet nam się dobrze powodziło, może mielibyśmy co jeść i w co się odziać [...], ale czy moglibyśmy wówczas jeszcze żyć jak ludzie?” (Ingarden 1972b, s. 34). Życie zdolne do kierowania się wartościami wyższymi, ale niezainteresowane nimi, to życie „niehumanitarne”, poniżej godności człowieka. „Bez bezpośredniego i intuicyjnego obcowania z wartościami, bez radości, jaką mu daje to obcowanie, człowiek jest głęboko nieszczęśliwy. Uszczęśliwia go natomiast urzeczywistnienie wartości i ulega ich szczególnemu urokowi” (Ingarden 1972d, s. 23). Elzenberg stwierdził w polemice z Nikołajem Bierdiajewem, że „samoistna godność ludzka” dana „jest nam bezpośrednio z kategoriami dobra, świętości i piękna, ze zdolnością ich stosowania w ocenie przedmiotów i czynów, i z tą drugą, tak niedoskonałą, ale przecież niewątpliwą zdolnością czynienia zgodnie z oceną” (Elzenberg 1991a, s. 233–234). Ingarden i Elzenberg



rozumieli godność ludzką jako coś bliższego powołaniu lub zadaniu do zrealizowania, niż przywilejowi.

Człowieczeństwo nie jest tym samym co fakt przynależności do gatunku *Homo sapiens* (zob. Elzenberg 1994, s. 466). Człowieczeństwo nie jest dane, lecz zadane. Człowieczeństwo jest realizowane w ciągu życia, o ile życie ma charakter swoiście ludzki. Życie nabiera takowego charakteru, gdy jest zorientowane na to, co duchowe, i na wartości w stosunku do biologicznego trwania „luksusowe”. Jeżeli godność przysługuje ludziom z racji powołania do obcowania z wartościami i realizowania ich, to człowieczeństwo jest cechą, którą posiada osoba podejmująca owo zadanie i realizująca je. Człowiek jest i powinien być służą wartości, a człowieczeństwo posiada ten, kto wartościom służy. W filozofii obu autorów walka o realizację wartości ma charakter antropotwórczy – przez wysiłek realizacji wartości człowiek staje się w pełni człowiekiem (*resp.* staje się człowiekiem „bardziej”, człowiekiem „w stopniu wyższym”).

Wysiłek podejmowany w ramach realizacji wartości przybiera różne postacie, ale dla omawianych autorów jest nim przede wszystkim przewycięzanie samego siebie. Walka o realizację człowieczeństwa to walka z samym sobą, a zatem przemaganie niższej, zwierzęcej części siebie. To, że człowiek nabywa człowieczeństwa poprzez samoprzewycięzanie, to jedno, zaś osobną kwestię stanowi okoliczność, iż człowiek powinien przewycięzać siebie samego. Obaj autorzy charakteryzują naturę ludzką w dosyć niecodziennym kontekście: jako coś, co należy zmieniać. Elzenberg pisał: „Metody naukowe nie są od tego, by brać pod włos ludzką naturę. Natury ludzkiej, w ogóle, w taki sposób brać nie należy. Należy ją przekształcać, to inna sprawa” (Elzenberg 1991b, s. 251). Ingarden z kolei twierdził:

Natura ludzka polega [*sic* – A.P.] na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć (Ingarden 1972d, s. 26).

Samoprzewycięzanie nie byłoby możliwe bez dwoistości zawartej w człowieku. Okoliczność, że obaj filozofowie rozumieli podmiot jako monadę, nie przeczy dwoistości obecnej w człowieku. Człowiek nie jest samym podmiotem duchowym ani żadnym „czystym” podmiotem (zob. Ingarden 1972e, s. 129), ale jest *compositum* tego, co duchowe, i tego, co biologiczne.

Samoprzewycięzanie realizujące człowieczeństwo oznaczało dla Elzenberga głównie ascezę i wyrzeczenie. Wyrzeczenie jest przewycięzaniem pożądanego, tj. dobrowolnym wyzbyciem się samego pożądanego, rzeczy pożądanego, dążenia do niej lub szans jej zdobycia. Asceza natomiast jest systematyczną, celową praktyką przewycięzania w sobie skłonności ogólnoludzkich (Elzenberg 1937, k. 1 r.). Człowiek z natury jest pożądlivy, a wyrzeczenie jest przewycięzaniem pożą-



dania. Każde wyrzeczenie jest więc ascezą. Ale nie tylko pożądania stanowią o skłonnościach ogólnoludzkich, bowiem należy też do nich m.in. skłonność do agresji. Przezwyciężanie w sobie ogólnoludzkiej skłonności do agresji jest ascezą, która nie jest wyrzeczeniem. Toruński filozof wyodrębniał także przezwyciężanie pozytywne, np. przezwyciężanie siebie do czegoś mimo braku pożądania, i przypisywał temu wysoką wartość. W każdym razie, motywy ascetyczno-wyrzeczeniowe są najbardziej reprezentatywne w filozofii Elzenberga.

U Ingardena samoprzezwyciężanie rozumiane jest ogólnie. Filozof rozważał m.in. wyrzeczenie się, które całkowicie spełnia warunki stawiane moralnościowości wartości (Ingarden 1989, s. 321–323), ale na podstawie jego pism można sformułować hipotezę, że wyrzeczenie w filozofii Ingardena nie stanowiło głównej postaci samoprzezwyciężania. Jeszcze mniej wzmianek u Ingardena możemy znaleźć na temat ascezy. Rzecz charakterystyczna, w pismach fenomenologa kwestia doświadczania czasu jest wpisana w kontekst samoprzezwyciężania. Przezwyciężanie szkodliwego wpływu czasu na osobę jest w istocie samoprzezwyciężaniem:

czas jest zjawiskiem pochodnym, zależnym od sposobu zachowania się osoby ludzkiej, a ogólniej tego, co istnieje. Jego postać, odmiana, byłaby [...] przejawem sposobu istnienia tego, co istnieje. Ale zarazem istniałby [...] i wpływ czasu, jego upływu, na to, co istnieje, w szczególności zaś na wewnętrzną zwartość i odrębność człowieka, na jego siłę wewnętrzną, na to, czym ostatecznie waży w rzeczywistości. Czas – będąc czymś pochodnym – byłby zarazem czymś, przed czym trzeba się bronić i przed czym nie zawsze obronić się można (Ingarden 1972a, s. 72).

Należy wyodrębnić dwa zasadnicze źródła motywacji samoprzezwyciężania. Pierwsze z nich stanowi poczucie śmiertelności. „Im większa śmiertelności świadomość, tym silniejszy pęd ku wyżynie. Śmierć podkopuje bezwzględność dążeń nie tylko egoistycznych, ale w ogóle wszystkich realnych; sprawia, że szukamy zaspokojenia w jakichś mniej prymitywnych dziedzinach” (Elzenberg 1994, s. 101). W podobnym duchu pisał Ingarden. Człowiek:

w głębi serca nie wierzy w swą własną śmierć [...]. Jest głęboko nieszczęśliwy, gdy czuje się w jakiejś sytuacji sprowadzony do poziomu zwierzęcia lub gdy widzi, że wszystkie jego siły i cały wysiłek nie pozwalają mu przekroczyć naprawdę granic wyznaczonych przez Przyrodę. Poczyna tedy żyć ponad stan swych sił i swoją naturę przyrodzoną: tworzy sobie nowy świat, nową rzeczywistość dokoła siebie i w sobie samym. Tworzy świat kultury i nadaje sobie aspekt człowieczeństwa (Ingarden 1972c, s. 15).

Drugim zasadniczym źródłem motywacji do samoprzezwyciężenia jest potrzeba sensu życia. „Wartość nie pożąda istnienia. Natomiast istnienie może pożąda (łaknie) wartości” (Elzenberg 2002a, s. 88). Zgodnie z Elzenbergowską aksjologią, jeżeli przedmiot jest wartościowy, to jego istnienie jest aksjologicznie sensowne. Ów sens jest czymś, co człowieka zbawia oraz stanowi źródło

wszelkiej siły motywacyjnej. Również Ingarden zwracał uwagę na potrzebę sensu w ludzkim życiu: „człowiek pozostaje na służbie realizowania [...] wartości. Jeżeli mu się to udaje, pewien jest w swym duchu, że nie żyje nadaremnie” (Ingarden 1972c, s. 18; zob. także Ingarden 1972d, s. 26).

Owoce samoprzewyciężenia ludzkości jest kultura, a kultura *sensu stricto* to kultura duchowa. Według Elzenberga kultura stanowi ogół rzeczy perfekcyjnie wartościowych zrealizowanych przez człowieka (zarówno ludzkie uczynki, jak i dzieła ludzkie). Przy takim ujęciu kultury „nie ma już mowy, by wolno nam ją było tworzyć albo nie tworzyć; tworzyć ją jest teraz, po pierwsze, naszą powinnością – ponieważ obejmuje ona tylko wartości, które stworzyć jest w naszej mocy, po drugie, naszą powinnością jedyną, ponieważ obejmuje je wszystkie” (Elzenberg 2002c, s. 355). Podłoże wszelkiej kultury jest ascetyczne. Według filozofa nie ma kultury bez samowiedzy kulturalnej, czyli zbioru kompetentnych sądów o wartości, a jedno z najważniejszych źródeł błędów poznawczych przy formułowaniu ocen stanowi interesowność. Wpływ typowej dla natury ludzkiej interesowności na poznawanie wartości pozwala ograniczyć asceza. „*Schlagwort* [hasło]: metodyką myślenia wartościującego jest asceza” (Elzenberg 1937, k. 13 r.). Asceza jest również elementem kultury, nie tylko jej podłożem. Jeśli bowiem kulturę tworzą przedmioty wartościowe zrealizowane przez człowieka, a jakaś asceza byłaby wartościowa, to *ex definitione* stanowiłaby część kultury.

Ingarden nie rozwinął refleksji nad związkiem samoprzewyciężenia i kultury w takim stopniu jak Elzenberg. Niemniej, na podstawie pism autora *Książeczki o człowieku* jasne jest, iż Ingarden żywił przekonanie o zachodzeniu takiego związku. „Jesteśmy ludźmi przez to, że przerastamy warunki biologiczne, w jakich znaleźliśmy się, i że na ich podłożu budujemy nowy, odmienny świat” (Ingarden 1972b, s. 38). Człowiek „przez to, że wytwarza rzeczywistość, która ujawnia lub ucieleśnia w sobie wartości dobra, piękna, prawdziwości i prawa [...], dopiero przez to osiąga swe właściwe człowieczeństwo” (Ingarden 1972b, s. 39). Zgodnie z przeciwstawieniem zwierzęcości kulturze i człowieczeństwu, można określić kulturę w ujęciu Ingardena i Elzenberga jako sferę wartości ponadżyciowych, tj. wartości ponad „życie” w znaczeniu biologicznego *zoe*.

Walka człowieka o własne człowieczeństwo jest tożsama z walką o wolność istoty ludzkiej. Elzenberg pisał w tym kontekście o wolności do wartościowania oraz wolności osiągananej przez wartościowanie (Elzenberg 1994, s. 432–433). Ingarden jednoznacznie wiązał wolność z realizacją wartości:

Jestem siłą, co chce być wolna. I nawet trwanie swoje wolności poświęci. Ale zewsząd pod naporem sił innych żyjąca, niewoli zaródcz sama w sobie znajduje, jeśli się odpręży, jeżeli wysiłku zaniedba. I wolność swoją utraci, jeżeli się sama do siebie przywiąże. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy (Ingarden 1972a, s. 74).

Człowiek stale musi przemagać samego siebie. Jego zadaniem jest nie tyle raz osiągnięte samoprzezwyciężenie, co samoprzezwyciężanie. W obu koncepcjach etyczno-antropologicznych, a zwłaszcza u Elzenberga, są wyraźne motywy perfekcjonistyczne.

Poszczególne zwycięstwa człowieka osiągane nad sobą samym są kruche. Siły przyrodnicze poza człowiekiem i w nim samym są potężne, a śmierć jest nieuchronna. Obraz istoty ludzkiej u omawianych autorów ma charakter tragiczny. *Conditio humana* polega na błąkanii się między światem przyrody, z którego człowiek wychodzi, a światem, do którego zbliża się w wytworach ducha (Ingarden 1972b, s. 39–40). Człowiek jest istotą pochodzącą z dwóch porządków, dlatego nie może zadomowić się na stałe w żadnym z nich. Popadnięcie w zwierzęcość jest zbrodnią na duchu, ale całkowite odwrócenie się od życia nie jest ani możliwe, ani pożądane (zob. Elzenberg 1994, s. 328–329; Elzenberg 1991c, s. 303–308). Stąd ludzkie pragnienie sensu nigdy nie będzie całkowicie zaspokojone.

To wszystko nie przekreśla doniosłości ludzkich zmaganiań ze sobą samym. Ingarden zwracał uwagę, że tragizm kondycji ludzkiej nie neguje genialności rodzaju ludzkiego, zresztą ów geniusz w a r u n k u j e tragiczność ludzkiego losu. Inna rzecz, że piękno, dobro i prawda są realizowane nie tylko przez ludzkie zwycięstwa, ale również przez klęski (Ingarden 1972c, s. 18). Do podobnych wniosków doszedł Elzenberg (Elzenberg 1994, s. 455). I dodawał: „Wartość walki tkwi nie w szansach zwycięstwa sprawy, w imię której się ją podjęło, ale w wartości tej sprawy” (Elzenberg 1994, s. 368–369).

## 5. Wybrane różnice w antropologii filozoficznej Ingardena i Elzenberga

Na wiele różnic dzielących Ingardenowską i Elzenbergowską filozofię człowieka zwracano już uwagę wcześniej. Niniejszy paragraf służy jako zakończenie tekstu i jest poświęcony wybranym rozbieżnościom między koncepcjami antropologiczno-filozoficznymi obu autorów lub między koncepcjami warunkującymi ich obraz człowieka.

Na rozbieżności między Ingardenowską i Elzenbergowską filozofią człowieka rzutują zasadnicze różnice między ich filozofiami wartości. Należy przytoczyć trzy najważniejsze kwestie. Po pierwsze, koncepcja Elzenberga ma charakter monistyczny. Piękno i dobro są obiektywnie tą samą wartością, wartością perfekcyjną, a różnica między nimi jest natury subiektywnej, gdyż piękno jest dane w kontemplacji, natomiast dobro to ta sama wartość, tyle że stanowiąca przedmiot woli rozumnej motywowanej przez powinność. Natomiast Ingardenowska aksjologia jest pluralistyczna i wyróżnia wiele autonomicznych

i odrębnych rodzajów wartości. Po drugie, Elzenberg twierdził, że wartości w znaczeniu utylitarnym nie są wartościami *sensu stricto*, lecz pseudo-wartościami. Odmiennego zdania był Ingarden, który traktował wartości witalne i utylitarne jako samoistne i nieredukowalne rodzaje wartości. Po trzecie, Elzenberg, w odróżnieniu od Ingardena, nie uważał prawdy za wartość, lecz za cechę wartościotwórczą. Prawda w koncepcji Elzenberga odgrywała doniosłą rolę w aksjologii, niemniej nie posiadała statusu równego dobru i pięknu. Ta okoliczność warunkowała Elzenbergowską ocenę rangi i roli nauki, ocenę bardziej surową niż u Ingardena.

Odmiennie sposoby rozumienia kultury rzutują w istotny sposób na różnice w filozofii człowieka. Elzenberg traktował kulturę jako sumę przedmiotów perfekcyjnie wartościowych, które są ludzkimi wytworami, a zgodnie z jego obiektywizmem aksjologicznym, taka wartość przysługuje przedmiotowi w sposób autonomiczny, jest jego cechą własną. Przedmiot wartościowy istnieje i zachowuje wartość niezależnie od ludzkich upodobań i przekonań, choć autor *Prób kontaktu* twierdził, że rzeczy wartościowe nikomu nieznanemu coś „tracą”, mianowicie ich istnienie nie zostaje „spotęgowane” przez „odbicie” w świadomości ludzkiej. Na gruncie Ingardenowskiej filozofii kultury, kultura bez swoich odbiorców traci na rzeczywistości, bowiem składają się na nią głównie przedmioty czysto intencjonalne. Z tego powodu Ingarden pisał, że twory kultury „nie stanowią niczego więcej jak tylko pewnego rodzaju cień rzeczywistości” (Ingarden 1972c, s. 17).

Warto zwrócić uwagę na odmienny sposób mówienia o człowieku. Język antropologii filozoficznej Ingardena jest bardziej personalistyczny, a sam wyraz „osoba” posiada określone znaczenie, którego nie można utożsamić ze znaczeniem wyrazu „człowiek”. Elzenberg rzadziej pisze o „osobie”, a raczej o „indywiduum” i „jednostce”. Ingarden wiązał postęp w przemaganiu siebie samego z rozwojem osoby, natomiast autor *Prób kontaktu* podkreślał związek między samoprzezwyciężaniem a indywidualizacją jednostki i jej wyodrębnianiem się z masy społecznej.

Obraz istoty ludzkiej u obu autorów pod pewnym względem mocno się różni. W Ingardenowskim obrazie istoty ludzkiej człowiek jest w pewien sposób wpisany w świat, natomiast w Elzenbergowskim – człowiek występuje przeciw światu. W *Kłopotcie z istnieniem* czytamy, że „świat w złym leży” (Elzenberg 1994, s. 304, 370) oraz że to nie ciało i zmysły są wrogiem duchowi, lecz społeczeństwo i „świat” (Elzenberg 1994, s. 153). Na samą etykę Elzenberg patrzył jako na „wojnę” wydaną światu przez podmiot, ponieważ człowiek kształtuje swoją treść wewnętrzną na przekór światu, który jest bezsensowny i wrogi sensowi. Takich wątków u Ingardena nie ma. Świat jest co najwyżej obojętny na sens. Choć człowiek w świecie czuje się zagubiony, trudno dopatrzeć się rysów wrogości, konfliktu. Warto w tym kontekście zauważyć, że u Ingardena poznanie człowieka jest uwarunkowane ontologicznymi dociekaniem nad swia-

tem. Ujęcie człowieka jako systemu względnie izolowanego jest zasadne tylko wtedy, gdy świat i związki przyczynowo-skutkowe pozwalają takim systemom istnieć. Gdyby było inaczej, nie byłoby ani ludzkiej wolności, ani odpowiedzialności (Ingarden 1972e, s. 133). Elzenbergowski punkt wyjścia dociekań antropologicznych ma charakter nie ontologiczny, lecz aksjologiczny oraz soteryczny. Soteryzmu w filozofii Ingardena brak.

Na koniec warto wspomnieć o dalszym rozwoju koncepcji antropologicznych obu filozofów. *Księżeczka o człowieku* nie została wydana za życia Ingardena, choć teksty w niej zamieszczone były wcześniej publikowane. Trudno więc mówić o dalszym rozwoju Ingardenowskiej filozofii człowieka. W przypadku Elzenberga refleksja nad zdobywaniem człowieczeństwa przez samoprzezwyciężanie zmieniła swój charakter. Toruński filozof zaczął przeciwstawiać sobie kulturę i religię jako dwa różne sposoby realizowania wartości, a jego zainteresowania zdecydowanie przesunęły się z filozofii kultury na mistykę filozoficzną. Miejsce ascetycznego tworzenia nowego świata (kultury) przeciw „temu światu” zajęło *quasi*-mistyczne odwrócenie się od świata ku temu, co „światem” nie jest, a co stanowi „metempiryczną” rzeczywistość *par excellence*. Jej rdzeniem jest mistyczny Absolut, „Nieokreślone” o niepredykabilnej naturze.

Ale to już inny temat, o którym trudno mówić.

## Bibliografia

- Elzenberg H. (1910), *Do etyki. Materiały Henryka Elzenberga*, Archiwum PAN, sygn. III-181, teczka 2, k. 3–12.
- Elzenberg H. (1937), *O ascetycznym podłożu wszelkiej kultury*, Archiwum PAN, sygn. III-181, teczka 61, k. 1–20.
- Elzenberg H. (1942), *O rzeczywistym wodzostwie (w związku z dyskusją o Gandhim). Materiały Henryka Elzenberga*, Archiwum PAN, sygn. III-181, teczka 56, k. 62–79.
- Elzenberg H. (1990), *Ewentualny odczyt o kulturze*, „Etyka” 25, s. 47–49.
- Elzenberg H. (1991a), *O Nowe Średniowiecze*, w: tenże, *Z filozofii kultury*, Kraków: Znak, s. 230–238.
- Elzenberg H. (1991b), *Pochwała żerowania*, w: tenże, *Z filozofii kultury*, Kraków: Znak, s. 246–251.
- Elzenberg H. (1991c), *Realizm praktyczny w etyce a naczelne wartości życia ludzkiego*, w: tenże, *Z filozofii kultury*, Kraków: Znak, s. 301–308.
- Elzenberg H. (1994), *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków: Znak.
- Elzenberg H. (2002a), *Konstrukcja pojęcia wartości*, w: tenże, *Pisma aksjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 71–95.
- Elzenberg H. (2002b), *Motywacja etyczna (wartość w religii i kulturze)*, w: tenże, *Pisma aksjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 363–369.

- Elzenberg H. (2002c), *Nauka i barbarzyństwo*, w: tenże, *Pisma aksjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 353–362.
- Elzenberg H. (2002d), *Pojęcie wartości i powinności. Tekst żemłosławski*, w: tenże, *Pisma aksjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 123–168.
- Ingarden R. (1972a), *Człowiek i czas*, w: tenże, *Księżeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 41–74.
- Ingarden R. (1972b), *Człowiek i jego rzeczywistość*, w: tenże, *Księżeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 27–40.
- Ingarden R. (1972c), *Człowiek i przyroda*, w: tenże, *Księżeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 11–18.
- Ingarden R. (1972d), *O naturze ludzkiej*, w: tenże, *Księżeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 19–26.
- Ingarden R. (1972e), *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, przeł. A. Węgrzecki, w: R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 75–184.
- Ingarden R. (1987a), *Spór o istnienie świata*, partie z j. niem. przeł. D. Gierulanka, t. I: *Ontologia egzystencjalna*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1987b), *Spór o istnienie świata*, partie z j. niem. przeł. D. Gierulanka, t. II: *Ontologia formalna, cz. 2: Świat i świadomość*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1989), *Wykłady z etyki*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Scheler M. (1987), *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 43–149.

A n t o n i   P ł o s z c z y ń i e c

### **Man as a being overcoming himself according to Roman Ingarden and Henryk Elzenberg**

**Keywords:** *creativity, dualism, H. Elzenberg, human nature, humanity, R. Ingarden, overcoming, philosophical anthropology, self-overcoming, spirit*

The aim of this article is to identify and analyze similarities in philosophical anthropology of two major Polish philosophers, Roman Ingarden and Henryk Elzenberg, with particular emphasis placed on their image of a human individual as a self-overcoming being. A reconstructive method has been used here. Although reciprocal references between Ingarden and Elzenberg were not numerous, their concepts of human nature are very similar. According to both philosophers, man is essentially different from animals, but participates largely in what animals do as well. What is specific to man is

determined by the spiritual element that transcends the physical world. Through spirit, man can overcome the biological part of him/ herself, and tries to overcome his/her condition, because in this way only can humanity reach out and create a world of culture. At the end of text, the most important differences between the discussed concepts of man are discussed.