

Mirosław Tyl

Aksjologia jako "filozofia pierwsza" : przykład z myśli Henryka Elzenberga

Folia Philosophica 17, 107-118

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Herbert Schnädelbach w książce *Filozofia w Niemczech 1831–1933* rozpoczyna rozdział poświęcony aksjologii znaną uwagę: „Z wartościami jest podobnie jak z »życiem« [chodzi o kategorię filozoficzną – M.T.]: jako temat filozoficzny stały się nam obce. Ktoś, kto dzisiaj w instytucie filozoficznym głosiłby coś o teoriach wartości, to albo budziłby podejrzenie, że jest reprezentantem głoszonej przez pradziadków ideologii »wiecznych wartości«, albo wydawałby się wielu egzegetą Marksa, obiecującym uchylene tajemnicy stosunku między wartością użytkową i wymienną. A przy tym »wartość« (jak »życie«) jeszcze niedawno – jak się mówi w reprezentatywnym studium z lat dwudziestych – uchodziła za »główne i rdzenne pojęcie wszelkiej nowszej, po części też zagranicznej filozofii«.”¹

Henryk Elzenberg (1887–1967) w szczególny sposób w filozofii polskiej wpisywał się w opisywany przez Schnädelbacha nurt myślenia, czyniący wartość kategorią centralną. Rzeczywiście, aksjologia, jeśli chceć ogarnąć całość jego myśli, odgrywa dlań rolę fundamentalną. Zdaje się bowiem ostatecznym uzasadnieniem nie tylko konkret-

nych rozstrzygnięć w ramach podejmowanej przez Elzenberga refleksji nad historią, kulturą czy człowiekiem, lecz także ugruntowaniem praktycznej strony życia.

Warto przyjrzeć się bliżej Elzenbergowskiej filozofii wartości, poszukując odpowiedzi na pytanie: Jakie stanowisko aksjologiczne stoi za poglądami Elzenberga na kulturę, historię i religię? Miało ono w przekonaniu autora *Kłopotu z istnieniem* uzasadniać pesymizm², przy czym, co trzeba od razu pokreślić, nie będzie tu



MIROŚŁAW TYL

Aksjologia jako
„filozofia pierwsza” – przykład
z myśli Henryka Elzenberga



¹ H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Warszawa 1992, s. 249.

² Stosując następujące skróty: KI – H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*. Kraków 1994; Fk – Idem: *Z filozofii kultury*. Kraków 1991; Hf – Idem: *Z historii filozofii*. Kraków 1995.

chodziło o pełną rekonstrukcję jego stanowiska w szczegółowych kwestiach aksjologicznych – zadania takiego nie da się zrealizować w krótkim artykule. Chodzić będzie natomiast o ukazanie, od strony aksjologicznej właśnie, tych obszarów, na których Elzenbergowska wizja kultury i historii, jego swoista filozofia religii łączą się z rozstrzygnięciami pewnych zagadnień aksjologicznych, znajdując w nich swoją rację. Tych wspólnych miejsc dostrzec można kilka. Przed ich omówieniem warto je, przynajmniej na jednym przykładzie, wskazać, sygnalizując zarazem wzajemne powiązania.

Refleksja Elzenberga nad kulturą, ta zwłaszcza, która nasuwała się w związku z odzyskaniem przez Polskę niepodległości, skłoniła autora *Kłopotu...* do wyciągnięcia dwóch zasadniczych wniosków. Po pierwsze – nie tylko kultura polska, lecz generalnie cała tradycja kulturalna Zachodu jest zagrożona pogłębiającym się procesem degradacji. Po drugie – niezbędne w związku z tym okazuje się podjęcie wysiłków w celu zatrzymania lub choćby spowolnienia tych niebezpiecznych zmian. Stąd właśnie tak widoczna w tekstach Elzenberga stała się idea reformatorskiego programu, mającego organizować życie Polaków w odrodzonej ojczyźnie³. Przy czym, nawiązując w swych treściach do najcenniejszych wątków kultury europejskiej, program ten nie tylko miał stwarzać szansę rewitalizacji kultury narodowej, lecz także odnawiać tę tradycję, do której się bezpośrednio odwoływał. Polacy mieli się stać w zamysłach Elzenberga „ratownikami kultury europejskiej”⁴. Projekt ten miał mieć aksjologiczny charakter. Aksjologiczny w tym sensie i dlatego, że Elzenberga rozumienie kultury sprowadzało ją do wartości – pojmował ją przecież jako sumę rzeczy wartościowych, których tworzenie leży w możliwości człowieka⁵. Patrząc z kolei z innego punktu widzenia, projekt ów był przy tym wszystkim próbą ponownego uchwycenia sensu ludzkiej egzystencji, sensu zatracającego się gdzieś w chaosie modernizmu. Poszukiwany sens życia ma w tym kontekście wymiar przede wszystkim aksjologiczny, człowiek bowiem jako twórca kultury realizuje wartości.

Nie można jednak odpowiedzialnie angażować się w działania kulturotwórcze, czy też podjąć rzetelnej refleksji nad stanem kultury, bez wydawania prawomocnych sądów wartościujących. Dlatego też problem ten, zajmujący Elzenberga w ramach epistemologii wartości jako integralnej części jego aksjologii formalnej, miał w przekonaniu autora *Kłopotu...* doniosłe i daleko poza nią wykraczające konsekwencje.

O związku tym najwyraźniej i najpełniej pisze Elzenberg w tekście *Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy*. Fk, s. 354–368. Zasygnalizowana w jego tytule kwestia ukazana jest w kontekście sporu o prawomocność sądów wartościujących. Elzenberg, skłaniając się ku pozytywnemu rozwiązaniu tego problemu, tak charakteryzuje strukturę swego systemu myślowego: „[...] od sądów o wartości do szeregu potępień [państwa, społeczeństwo, człowieka, jego dziejów – M.T.], od potępień do pesymizmów, od pesymizmów do zerwania z ludzkością, od tego zerwania do mistyki kosmicznej”. *Sprawy zbiorowości...*, s. 367.

³ Ibidem, s. 359.

⁴ KI (I XII 1915), s. 95.

⁵ Ibidem: *Nauka i barbarzyństwo*. Hf, s. 219.

Kwestia ta zaś nierozdzielnie wiąże się z samą koncepcją wartości. Jeżeli bowiem postuluje się – jak chciał Elzenberg – obiektywność tychże sądów, nie bez znaczenia będzie to, jaki jest pod tym względem status samych wartości.

Zarysowany tu pokrótce związek między aksjologią i Elzenbergowską wizją kultury wykraczał zatem zdecydowanie poza sam tylko kontekst teoretycznych uzasadnień. Aksjologia, prócz tego, że pomaga kształtować odpowiedzialne poglądy, oceniać i hierarchizować wagę różnorodnych zjawisk, inspiruje także do konkretnych działań, a przynajmniej pomaga w ich projektowaniu. Sama jednak nie jest wolna od trudności. Elzenberg do końca nie uwolnił się od wątpliwości związanych zarówno z problemem prawomocności sądów wartościujących, jak i z kwestią definicji wartości perfekcyjnej, będącej filarem budowanego przezeń systemu.

Autor *Kłopotu...* otwarcie zawsze powoływał się na wartości. Aksjologia odgrywa w jego poglądach rolę swoistej „filozofii pierwszej”. Jednak dopiero refleksje związane z lekturą czterotomowego dzieła Rudolfa Marii Holzapfla (1874–1930) *Welterlebnis* pozwoliły mu w pełni dostrzec odrębność jego stanowiska i możliwość postulowania innych⁶. Holzapfel uświadomił mu przede wszystkim problematyczność dróg wskazywanych przez współczesnych mu myślicieli – Elzenberg odwołuje się także do książek Bertranda Russella i H. de Mana – dróg, mających zaspokajać naturalną dla człowieka potrzebę osiągnięcia szczęścia. Drogi te przybierają często formę reformatorskich programów w sferze kultury, religii czy też moralności. Autor *Kłopotu...* zauważył w związku z tym zagadnieniem pewną rozpowszechnioną tendencję w rozwiązywaniu tej kwestii. „Troską danego myśliciela – pisze – jest znalezienie środków na jakie takie uszczęśliwienie ludzi. I wybiera metodę taką: wypatruje, jakie są stałe, podstawowe potrzeby ugruntowane w ludzkiej psychice, stałe ludzkie »instynkty« i powiada sobie: jeśli te instynkty zaspokoimy, człowiek będzie szczęśliwy. Szukajmy więc sposobów ich zaspokojenia, starajmy się z myślą o tym celu urządzić życie: a skutek będzie osiągnięty.”⁷ Przyglądając się temu ogólnemu i często podejmowanemu schematowi myślenia – bo konkretnie proponowane drogi zaspokajania instynktów czy potrzeb mogą być przecież różne – autor *Kłopotu...* zauważa kryjący się za nim funkcjonalizm i on właśnie budzi największe jego wątpliwości. Ten bowiem sposób myślenia, którego początki odnajduje w Arystotelesowskiej etyce, znajduje uzasadnienie oparte na przecenianym w swej ważności, a zgodnie przyjmowanym założeniu, iż człowiek ma potrzebę realizowania się, „wyżywiania” się w różnych formach działania i w związku z tym stworzenie mu w tym zakresie jak największych możliwości stanowi najlepszy sposób na samorealizację, a zatem i na osiągnięcie szczęścia.

Elzenberg w czym innym upatruje czynnik najistotniejszy. Stwierdza mianowicie, że działanie obliczone na zaspokajanie potrzeb nie wystarcza, a już na pewno nie jest sprawą najważniejszą. Funkcjonalistycznemu rozumieniu szczęścia przeciw-

⁶ I d e m: *Kilka uwag w związku z lekturą „Welterlebnis” Holzapfela*. Fk, s. 333–337.

⁷ Ibidem, s. 334.

stawia przekonanie o światopoglądzie jako zasadniczym jego warunkiem. Zaspokajanie potrzeb jest ważne, niezbędne jest wszakże coś innego – konieczne są pewne ogólne (co zaznacza) przeświadczenia o życiu i świecie. Po pierwsze zatem, aby mieć nadzieję na osiągnięcie szczęścia, trzeba przekonania o pewnej „życzliwości świata” wobec człowieka, przekonania, że człowieka i świata nie dzieli jakaś ontyczna przepaść, że świat nie przeciwstawia się człowiekowi jako całkowicie obcy mu żywiół, w który został on rzucony i skazany w związku z tym na ciągłą walkę. Po drugie, niezbędnym warunkiem jest przekonanie o wartości świata. Po trzecie zaś – o sensie życia⁸. Gdy uda się na podstawie tych ogólnych dyrektyw zbudować spójny obraz świata, kwestia zaspokajania potrzeb staje się w przekonaniu autora *Kłopotu...* drugorzędną. „Kwestia takiego czy innego obrazu świata przeważa bardzo znacznie nad kwestią takiego czy innego funkcjonowania” – pisze Elzenberg⁹.

Takie stawianie sprawy przesuwa – w jego przekonaniu – rozważania nad problemem szczęścia z obszaru psychologicznego, w którego obrębie bywa on zazwyczaj stawiany i rozwiązywany, na grunt ontologiczny (ze względu na przedmiot przeświadczeń) i epistemologiczny (ze względu na same przeświadczenia)¹⁰.

Elzenberg ma świadomość zarzutu, na jaki naraża się jego rozumowanie, że mianowicie postulowanie obrazu świata (światopoglądu) jako warunku skutecznego dążenia do szczęścia samo w sobie jest także wyrazem chęci zaspokojenia określonej psychicznej potrzeby. Odpowiada jednak, że jeśli nawet jest to wyraz pewnych potrzeb, to nie mają one charakteru funkcjonalnego, a już na pewno instynktownego. Stwierdza ponadto, że nie proponuje w ten sposób „wszechstronnego” i „harmonijnego” zaspokojenia wszystkich potrzeb – ani swoich, ani ogółu, a takie dążenie zdaje się dostrzegać w wypowiedziach myślicieli, których książki zainspirowały go do prezentowanych tu rozważań. Uważa jedynie, że: „Jeżeli mój obraz świata jest pożądany, staje się dość obojętne, czy znajdują [zaspokojenie – M.T.], czy też nie znajdują zaspokojenia mój »instynkt opieki«, »instynkt ojcowski«, »instynkt gromadny« itp. W zasadzie jestem »nasycony« – i tylko już ostre pozytywne cierpienia mogą mi poważnie dokuczyć.”¹¹

Poza „pożądanym obrazem świata” Elzenberg wskazuje na jeszcze jeden czynnik, w istotny sposób zwiększający szansę osiągnięcia szczęścia. Pisze: „[...] chodzi jeszcze o to, by człowiekowi coś określonego dać do zrobienia, postawić mu określone zadanie”¹². Wyjaśnia przy tym, że nie ma tu na myśli „wyżycia się w takim czy innym funkcjonowaniu”, idącym za przyrodzonymi człowiekowi skłonnościami, ale ten rodzaj aktywności, w którego ramach człowiek wychodzi niejako poza siebie, pracuje na „materiale zewnętrznym”. Autor *Kłopotu...* myśli o przekształcaniu

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, s. 335.

¹² Ibidem.

świata „w kierunku większej wartości” (wsobna wartość świata zakładana jest w samym punkcie wyjścia rozważań). W ten sposób jako dopełnienie ontologicznego i epistemologicznego aspektu zagadnienia szczęścia, które znalazły wyraz w postulowaniu przez autora *Kłopotu*... poszukiwania określonego obrazu świata jako koniecznego warunku jego osiągnięcia, uwzględniony zostaje aspekt praktyczny, odnoszący się bezpośrednio do pewnych ustaleń natury aksjologicznej. Nie tylko zresztą on jeden – w grupie przekonań składających się na obraz świata powinny się także znajdować tezy uzasadniające poczucie sensu życia, ten zaś w jego przekonaniu wiązać należy z aksjologicznym rozumieniem terminu „sens”¹³.

W związku z dyskusją nad charakterem programów reformatorskich (etycznych, kulturalnych czy też religijnych) jako sposobów dążenia do samorealizacji Elzenberg podejmuje zagadnienie stopnia, w jakim powinny one uwzględniać aspekt psychologiczny. „Gdy się stawia program normatywny – etyczny, religijny, kulturalny – można więcej albo mniej się liczyć z pewnymi uznanymi, zastanymi cechami psychiki ludzkiej: stawiać program mało je uwzględniający, i żądać, by się psychika nagięła – albo na odwrót: w poważnej mierze dostosować program do psychiki.”¹⁴ Jako skrajny przykład pierwszego typu programów wskazuje na stoików i etykę Kanta, jeśli można – zastrzega – traktować ją jako „praktycznie, życiowo normatywną”. Tendencję skrajnie przeciwstawiającą się tym rozwiązaniom, także w zakresie pedagogiki, dostrzega w czasach współczesnych. Idzie ona za odkryciami Freudowskiej psychoanalizy, zakładającej, że za cenę wypaczenia osobowości człowieka nie powinno się narzucać mu niczego, co zdaje się sprzeczne z jego naturalnym usposobieniem. Powstrzymując się od ostatecznych rozstrzygnięć, Elzenberg zauważa: „[...] w ostatnim kierunku poszło się w naszych czasach za daleko (jeden z objawów tej miękkości i braku hartu, za które dziś »stary świat« tak krwawo płaci w walce czy to z Niemcami, czy z bolszewizmem). Myślę, że należy dużo śmieiej stawiać zadania, i liczyć na to, że psychika się dostosuje. Psychika jest dużo plastyczniejsza, bardziej zdolna do nagięcia się i nałamania niż różni miękusze sobie wyobrażają.”¹⁵

To ciekawe, po krytyce, jaką przeprowadził Husserl, psychologizm przestał być poważną opcją w kwestiach filozoficznych, zwłaszcza epistemologicznych, i tym samym znikł z myślenia tych, którzy mają świadomość związku podejmowanej przez siebie problematyki z tą dziedziną filozoficznych rozważań, którzy dostrzegają wagę wcześniejszego rozstrzygnięcia podstawowych chociażby problemów teoriopoznawczych. Upowszechnił się natomiast w specyficznej odmianie w sferze potocznych uzasadnień postaw moralnych. Stał się w gruncie rzeczy plagą we współczesnej myśli liberalnej i nurtów do tej tradycji się odwołujących. Liberalizm jest w naszych

¹³ Ibidem, s. 334. Zasygnalizowanym tu zagadnieniem aksjologicznego rozumienia terminu „sens” zajął się Elzenberg w osobnym tekście *Aksjologiczne pojęcie sensu*. Fk, s. 338–353. Tekst ten i sprawy w nim podjęte zostaną omówione w dalszej części tekstu.

¹⁴ I d e m: *Kilka uwag w związku z lekturą „Welterlebnis” Holzapfela...*, s. 336.

¹⁵ Ibidem. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Elzenberg spisuje omawiane tu przemyślenie w czerwcu 1942 roku.

czasach najbardziej wpływowym i atrakcyjnym zespołem idei, a większość argumentów, jakie wytaczają jego zwolennicy, domagając się np. liberalizacji prawa, przełamania różnych moralnych i obyczajowych tabu, ma właśnie charakter psychologiczny. I nie jest chyba dziełem przypadku, że wielu krytyków liberalnego ładu współczesnych społeczeństw coraz częściej wskazuje na fakt, że kryptofreudyzm jest tym trendem we współczesnej myśli liberalnej, który rozsadza liberalizm od środka¹⁶. To właśnie dziedzictwo Freuda, każące patrzeć na człowieka przez pryzmat niezaspokojonych instynktów jako źródła cierpień, przez pryzmat swobodnej ekspresji osobowości, mającej gwarantować pełną samorealizację, należy uznać za odpowiedzialne za wiele negatywnych zjawisk i zagrożeń, które każą krytycznie spojrzeć na współczesny stan kultury zachodniej.

Podobną myśl wyraża także Elzenberg. Również w jego opinii Freud i psychoanaliza odpowiadają za kryzys siły cywilizacji zachodniej, który powoduje, że nie była ona w stanie oprzeć się nihilistycznym rewolucjom faszyzmu i komunizmu. Zachód nie znajduje w sobie siły, żadnego antidotum na zahamowanie narastającej barbaryzacji wielu dziedzin życia.

Analiza uzasadnień programów postulowanych w dziedzinie kultury, religii i moralności prowadzi Elzenberga do podzielenia ich na te, które powołują się na wartości, i te, które perspektywy aksjologicznej nie uwzględniają¹⁷. W tej drugiej grupie wymienia programy:

- powołujące się na potrzeby psychiczne człowieka (wskazuje tu na De Mana i Holzapfela),
- powołujące się na potrzeby społeczne (socjalizmy niemarksistowskie),
- upatrujące swej racji w koniecznym charakterze procesu dziejowego (marksizm),
- powołujące się na „naturę» jako taką» (programy takie głosili – według niego – naturaliści i niektórzy ewolucjoniści).

Podział ten pozwolił Elzenbergowi uświadomić sobie własny „aksjologizm” jako cechę radykalnie odróżniającą jego postawę od innych. „U mnie natomiast – powiada – było od początku wyraźne, »eksplicytne« powoływanie się na wartości. Traktowałem to jako zasadę i jako postawę jedynie właściwą: a k s j o l o g i z m. Nie szukać ideału uzasadnień w fakcie, że odpowiada on jakimś potrzebom, ani że niesie go ze sobą bieg rzeczy, ani go [...] sędami o rzeczywistości, ukazywać go jako już spełniony, wcielony w rzeczywistość, tak że to tylko my mamy go z niej dla siebie wyłuskać (różne formy metafizyko-aksjologii idealistycznej, ewent. także panteistycznej). Ale ostro i wyraźnie postawić ideał jako ideał, wysunięty z myśli o tym, co powinno być, co jest dobre i piękne, bez względu na jego faktyczny stosunek do tego, co jest. [...] Tą drogą poszedłem jako jedynie, zdawało mi się, właściwą i naturalną (także

¹⁶ Por. na ten temat: R. Legutko: *Przednowoczesność, postnowoczesność i ład liberalny*. W: *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*. Kraków 1994, s. 61; także: J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa 1981, s. 373–378 i 396–399.

¹⁷ H. Elzenberg: *Kilka uwag w związku z lekturą „Welterlebnis” Holzapfela...*, s. 336–337.

rzetelną); dopiero później zdałem sobie sprawę, że możliwe są tamte inne różne drogi, i że mogą za nimi przemawiać pewne racje (m.in. większa łatwość propagowania swych myśli programowych, ich danie do przełknięcia [...]).”¹⁸

Elzenbergowi najbliższy wydawał się Platon, którego społeczno-moralno-kulturowy program reform ateńskiego społeczeństwa wyłożony w *Państwie* zawiera sądy wartościujące, tylko – jak zauważa autor *Kłopotu*... – wpływały one jako konsekwencje rozstrzygnięć ontologicznych, a nie jak u niego z postawienia określonego ideału – tego, co powinno być. Elzenberg – co warto odnotować – ma pełną świadomość nieuchronności zderzenia ideału z rzeczywistością, zderzenia nadającego takim programom, jak Platoński czy jego własny, charakter rewolucyjny, a co za tym idzie – utopijny zarazem.

Refleksje na marginesie *Welterlebnis* pokazują, że problem stawiania programów reformatorskich był dla Elzenberga ważny nawet wówczas, gdy rzeczywistość wojenna (był kwiecień 1942 roku) pozbawiała sensu postulowanie ich w jakiegokolwiek niemal formie, gdy patrząc także z perspektywy ewolucji jego własnych poglądów, sprawa ta wydawać się mogła już dawno przebrzmiała. Czy było to zatem zaciekawienie li tylko teoretycznym problemem? Czy może próba spojrzenia wstecz, by w innym świetle przyjrzeć się dokonywanym przed laty wyborom? A może świadectwo ciągłych wahań, przygotowanie do poszukiwań nowych racji na rzecz intelektualnych postaw w dawnych sporach? Trudno na te pytania jednoznacznie odpowiedzieć, autor *Kłopotu*... nie opatruje ich komentarzem wyjaśniającym motywy swoich przemyśleń. Problem jednak wypłynął ponownie, a niektóre wątki tych przemyśleń zostały podjęte także później. Chodzi przede wszystkim o kwestię aksjologicznego pojęcia sensu, zasygnalizowaną w kontekście dyskusji nad celowością głoszenia programów, które mają nadawać sens życiu człowieka.

Zagadnieniu temu poświęcił Elzenberg osobne, obszernie analizy przeprowadzone w tym samym niemal okresie – na początku 1942 roku¹⁹. Odwoływał się także do nich w tekście *Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy*, spisany na początku lat pięćdziesiątych, w którym opierając się na rozważaniach nad prawomocnością sądów wartościujących, starał się uzasadnić swój pesymizm oraz wskazać możliwe drogi jego przewyciężenia. Uzasadniając podjęcie problemu aksjologicznego pojęcia sensu, Elzenberg pytał: „Skąd poszło całe moje zainteresowanie się sensem? Chyba między innymi z owej potrzeby sensu życia (i sensowności świata?), o której tak wciąż się mówi i którą ma zaspokoić posiadanie systemu wartości.”²⁰ Sens w omawianym tu znaczeniu, a ściślej, przeświadczenie o sensowności życia i świata, nieodłącznie powiązany był w jego myśleniu ze sferą wartością. Elzenberg żywił przekonanie, że wartość stwarza sens, nadaje go, że z konieczności płynie on od wartości. I oczywiście nie z subiektywnego ich rozumienia, nie z prze-

¹⁸ Ibidem, s. 337.

¹⁹ Chodzi o wspomniany już wcześniej tekst *Aksjologiczne pojęcie sensu...*, s. 338–353.

²⁰ Ibidem, s. 345.

konania, że coś „dla mnie” jest wartościowe. Przeciwnie – „wartość obiektywna, i właśnie tylko obiektywna, daje nam to bezcenne dobro: sens życia; sprawia, że czujemy się umieszczeni w świecie sensownym. I w tym znaczeniu wartość obiektywna wprost z b a w i a. Otóż to: sens jest tym, czego szukamy, owocem spadającym nam z drzewa, gdy się dobijamy przeświadczenia o istnieniu wartości obiektywnych. Potrzeba sensu jest motorem aksjologii. Sens jest tym dobrem, naszym dobrem, które aksjologia nam daje.”²¹

Elzenberg zastanawia się, jakie to aksjologiczne stany rzeczy nadają sens światu lub istnieniu człowieka. Zauważa, iż najpełniejsze zadowolenie zdaje się łączyć z przeświadczeniem o wartościowości świata jako całości. Archetypową formę takiego rozwiązania kwestii widzi w myśli stoickiej, zwłaszcza Marka Aureliusza i generalnie tych wszystkich, którzy pojmują rzeczywistość jako uporządkowaną całość, „wierząc w rządy doskonale dobrego Boga”²². Indywidualne poczucie sensu stanowi w tym wypadku konsekwencję przekonania, że w ową harmonijną całość jest się celowo włączonym. Do takiego ukonstytuowania sensu wystarcza – zdaniem Elzenberga – sam fakt takiego pojmowania świata, nie jest konieczny dowód, że właśnie tak, w sensie obiektywnym, jest.

Wątpliwe natomiast wydaje mu się twierdzenie, że „sens naszemu istnieniu może nadać świadomość naszej własnej tylko wartości (w świecie, który poza nami mógłby być bezwartościowy).” Człowiek w jego przekonaniu chce przede wszystkim poza sobą odnajdywać to, co wartościowe.

Do ukonstytuowania się sensu świata, a tym samym i człowieka wystarczy, aby tylko niektóre elementy świata były wartościowe, obok bezwartościowych, albo, w sensie aksjologicznym, obojętnych. „Wtedy – powiada – możemy te wartości ukochać, możemy za nie walczyć i to znowuż nadaje sens życiu.”²³

Swoistym „ontologicznym dowodem” sensowności świata i życia człowieka jest wiązanie owych sensów z samym faktem posiadania pojęcia wartości i odnoszenia go do przedmiotów w aktach wartościowania, bez względu na to, czy wypada ono dodatnio, obojętnie czy negatywnie, bez względu także na fakt – i to wydaje się najważniejsze – czy ocena ta byłaby pewna, obiektywnie uzasadniona. „Czyli: sens życia – pisze Elzenberg – trwałby nawet w świecie całym bezwartościowym, nawet złym, nawet całym usuwającym się spod obiektywnej oceny – o ile tylko w nas jest pojęcie wartości i o ile je stosujemy, choćby potępiając świat lub choćby wiedząc, że nasze oceny są niepewne (sceptycyzm) lub subiektywne.”²⁴

Autor *Kłopotu...* przyznaje, że takie właśnie było jego stanowisko w latach trzydziestych. Kategoria sensu odnosić się miała wówczas do układu: podmiot – oce-

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 346.

²³ Ibidem. Elzenberg stwierdza, że takie właśnie było jego stanowisko w młodości. Por.: KI (17 XI 1915), s. 94–95.

²⁴ Ibidem, s. 346.

niany przedmiot, bez względu na pozytywny bądź negatywny charakter oceny. Zauważa jednak w tym miejscu, że koncepcja ta jest tragiczna: „[...] chce sensu ktoś tu w tym tylko, że podmiot chce poddania pozawartościowego świata jakiejś ocenie albo że złemu i bezwartościowemu światu przeciwstawia swoje żądanie wartości dodatniej. Jest w tym pewne bohaterstwo podmiotu, »ducha«, pewna piękność tragiczna [...]”²⁵.

Tekst o aksjologicznym pojęciu sensu pokazuje, że Elzenberg zaczynał uświadamiać sobie wówczas (był rok 1942) nie tylko trudności teoretyczne, jakie rodziła jego aksjologia – istnienie wartości obiektywnych ma charakter postulatywny; nie da się wskazać argumentu bezwzględnie rozstrzygającego kwestię takiego właśnie statusu ontycznego wartości, można jedynie, i co najwyżej, „dobijać się przeświadczenia o istnieniu wartości obiektywnych”; to z kolei pociąga za sobą konsekwencję niemożności w pełni zadowalającego uzasadnienia prawomocności sądów wartościujących ze stanowiska obiektywistycznego, gdyż argumenty sceptycyzmu i subiektywizmu są w mocy (szerzej problem ten zostanie jeszcze omówiony), lecz także tragizm sytuacji, w jakiej z konieczności musi się znaleźć każdy, kto z tak pojmowanej aksjologii zechce wyciągnąć wnioski poza nią wykraczające, ściślej, kto zechce opierając się na niej, kształtować swoje postawy i obraz świata. Przełamaniem owego „tragizmu” stał się dopiero projekt ugruntowania aksjologii w filozofii wolności, *resp.* koncepcji człowieka²⁶.

Analizy aksjologicznego pojęcia sensu nie ograniczają się przy tym jedynie do przyjęcia przedstawionych ustaleń. Sens w znaczeniu aksjologicznym nie jest – w przekonaniu Elzenberga – zjawiskiem li tylko pochodnym od wartości, wiąże się także z powinnością i słusnością²⁷. Autor *Kłopotu...* chce odnosić kategorię sensu zarówno do rzeczywistości („sens ma przede wszystkim istnienie samego przedmiotu wartościowego”) oraz do życia człowieka („sens ma istnienie w świecie wartościowym lub zawierającym wartości”), jak i do różnego rodzaju słusznych i powinnych aktów, których sprawcą jest człowiek („sensu nabiera akt przez to, że jest pozytywnie skierowany na wartość”)²⁸.

Elzenberg nie próbuje sformułować definicji sensu aksjologicznego. Kwestia definicji sensu straciła dla niego swą ostrość, kiedy – jak pisze – zdał sobie sprawę z konwencjonalności definicji, z faktu, „że można równie dobrze definiować *A* przez *B* jak *B* przez *A* i skonstruować poprawny »system«”²⁹. Skupia się natomiast na przy-

²⁵ Ibidem, s. 346–347.

²⁶ Pomysł ten wypłynął w związku z rozważaniami nad prawomocnością sądów wartościujących, por.: *Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy...*, s. 366–367.

²⁷ H. Elzenberg: *Aksjologiczne pojęcie sensu...*, s. 350.

²⁸ Ibidem, s. 347.

²⁹ Ibidem, s. 347. Do powyższego wniosku skłoniły Elzenberga z pewnością trudności jakie napotkał w związku z próbą dania definicji wartości perfekcyjnej. Wynikały one z definicyjnego (zwrotnego) sprzężenia terminów „wartość” i „powinność”. Szczegółowo omówię tę kwestię w końcowej części artykułu.

bliżonym, opisowym oddaniu swoich intuicji znaczenia tego pojęcia. Konstruując w ten sposób aksjologiczne znaczenie sensu, analizuje różne warianty jego funkcjonowania. I tak, jeżeli biorąc pod uwagę jakiś zespół przedmiotów, traktowanych jako zamknięta, a przy tym dynamiczna całość, w której „odbywają się różne przemiany”, ale takie, że suma wartości, jaką jesteśmy skłonni temu zespołowi przypisać, się nie zwiększa, to należy jednak procesom, życiu i istnieniu samego układu (uznając ich wartość) odmówić sensu. O sensie można by mówić tylko wówczas, gdy da się stwierdzić „zwiększanie się ogólnej sumy wartości”, trwanie bowiem w stanie już osiągniętym jest dla Elzenberga bezsensowne. Jeśli jednak proces zwiększania się wartości następuje, to należy przyznać sens istnieniu samego układu, procesom, które się do tego przyczyniają oraz przedmiotom w nich uczestniczącym.

Aksjologiczne pojęcie sensu może mieć charakter relatywny. Elzenberg, przystępując do niezwykle subtelnych analiz tego zagadnienia, pisze: „Przypuśćmy, że układ dotychczas omawiany *A* jest sam częścią układu szerszego *B*, w którym zwiększenie [wartości – M.T.] układu już nie zachodzi (dzięki odpowiedniemu zmniejszeniu w innych częściach układu *B*). Wtedy wszystkie istnienia, przebiegi sensowne w obrębie układu *A*, tracą sens, gdy [rozpatrujemy je] w stosunku do układu *B*. Relatywizacja to jest tylko częściowa i tymczasowa. Wolno mówić o sensie absolutnym, mianowicie w stosunku do układu wszystkich układów, wszechogarniającego, do całości, do świata. Absolutnie sensowne będzie istnienie świata, w którym suma wartości się zwiększa; istnienie w tym świecie – o ile to, co istnieje, przyczynia się do zwiększenia wartości, i procesy, w tym świecie zachodzące, przyczyniające się do owego zwiększenia.”³⁰

W kontekście tych skomplikowanych rozważań Elzenberg stawia pytanie: Jak rozumieć tu żądanie sensu życia i dziejów? Odpowiada, że życie sensowne – to życie w świecie, którego „suma wartości się zwiększa”. Człowiek musi przy tym aktywnie w to pomnażanie wartości się angażować. Dzieje natomiast, jako złożony proces, w którym bieżący udział ludzkość, nabierają sensu, gdy procesy nań się składające zmierzają do zwiększenia wartości świata³¹.

Z tych rozważań Elzenberg wyciąga wniosek, że jedynie postęp w nieskończoność usprawiedliwiłby nadanie sensu światu, procesom, które się w nim dokonują, a w rezultacie – także życiu człowieka, jeśli tylko aktywnie w owe procesy pomnażania wartości się angażuje.

Autor *Kłopotu*... zastanawia się także, czy można mówić w znaczeniu aksjologicznym o sensie istnienia pojedynczego przedmiotu, całkowicie izolowanego, nie oddziałującego na inne, który doskonaląc się, stale powiększa swą wartość. Waha się, mając na uwadze wcześniejsze ustalenia, nad jednoznacznie pozytywnym rozstrzygnięciem tej kwestii. Pisze: „Przy pewnym nastawieniu może się wydawać, że nie. Aby istnienie przedmiotu miało sens, wymagamy, by przyczyniał się on do zwiększania wartości p o z a s o b ą. Albo szerzej: by był częścią takiego układu, którego

³⁰ Ibidem, s. 348.

³¹ Ibidem.

wartość się zwiększa dzięki udzielaniu jej jednym przedmiotom przez drugie (nadawanie i przyjmowanie), nie zaś przez wewnętrzne, spontaniczne narastanie wartości poszczególnych przedmiotów. – Zwiększanie wartości musiałyby się odbywać poprzez szereg działań pochodnych, tranzytywnych. – Warunkiem sensu istnienia układu itd. byłaby tranzytywność przebiegów ([...] zmierzających ku zwiększeniu wartości) w obrębie tego układu.”³² Problem sensu istnienia całkowicie izolowanego, stale doskonalącego się przedmiotu odnosić trzeba, oczywiście, do człowieka. W kontekście wcześniejszych ustaleń, że mianowicie o sensie ludzkiego życia możemy mówić tylko w relacji do całości (świata), której wartość stale się powiększa, jeżeli człowiek w tym procesie aktywnie uczestniczy, pozytywne jego rozwiązanie jest nie do przyjęcia i Elzenberg – jak stwierdza – silnie ulega takiej sugestii³³.

Rozwiązanie to, przy tak abstrakcyjnym ujęciu problemu, wprowadza obcy element do systemu Elzenbergowskiej aksjologii, budowanej przeciw z myślą o uzasadnianiu bardzo indywidualnych wyborów i postaw. Elzenberg był antropologicznym pesymistą, zdecydowanie negatywnie oceniającym antropocentryzm i antropotelizm człowieka, którego charakteryzuje w jego przekonaniu esencjalnie tkwiącą w nim złą wolą³⁴. Spod tej oceny wyłączał jednak nieliczne jednostki pragnące, jak on, żyć w perspektywie wartości, podejmujące wysiłek ich realizacji. Wymagania, które owi nieliczni mieli spełniać, chroniąc w ten sposób swe życie przed nihilistyczną pustką, określać miała właśnie jego perfekcjonistyczna aksjologia. Okazuje się jednak, że konsekwentne rozumowanie każe wyciągnąć wnioski odmawiające sensowności życia nawet członkom duchowej elity, sens ów bowiem pojawia się tylko w kontekście stale pomnażającej swą wartość całości ludzkiego świata. Rysuje się tu zatem aporia – motywy budowania systemu aksjologicznego rozmiągają się z wnioskami, jakie można na jego podstawie wysnuć. Trudności nie polegają jedynie na tym – w kolizję mogą z sobą wchodzić wyniki rozważań prowadzonych z punktu widzenia jednostki, poszukującej indywidualnie sensu swojego życia (ma tu wystarczać samo pojęcie wartości obiektywnej, a świat może być całkowicie bezwartościowy albo oprócz elementów wartościowych zawierać obojętne i złe) oraz konkluzje analiz mających dać odpowiedź na pytanie o warunki sensowności świata albo dziejów. Słowem – układu, w którym człowieka traktuje się jedynie jako element pewnej całości. Rodzi się pytanie: Jak to się dzieje, że sens w znaczeniu aksjologicznym, konstytuujący się dzięki wartościom bezwzględny (sens płynie z wartości – pisze Elzenberg), sam zdaje się mieć relatywny charakter, i to nie w takim znaczeniu, o jakim mówi autor *Kłopotu...*, że można go odnosić „do tego lub innego układu” (także składających się nań elementów), ale że różne perspektywy postrzegania człowieka, przy tej samej koncepcji wartości, każą raz sens jego życia uznać, a raz nie? Stąd wynikające wątpliwości miał – jak się wydaje – na myśli Elzenberg, gdy stawiając w 1942 roku problem sensu w znaczeniu aksjologicznym, pisał, że ta nurtująca go od kilku lat kwestia wymaga postawienia znaku zapytania za dotychczasowymi ustaleniami jego filozofii wartości.

³² Ibidem, s. 349.

³³ Ibidem.

³⁴ H. Elzenberg: *Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy...*, s. 358–359.

Miroslaw Tyl

AXIOLOGY AS THE "FIRST PHILOSOPHY" –
EXEMPLIFIED BY THE THOUGHT OF H. ELZENBERG

Summary

Values were the basis of Elzenberg's reflection on culture and history which lead to such pessimistic conclusions, and it is the theory of values that plays in his thought the role of something like "first philosophy." The author of the article strives to show this axiological foundation of the philosopher's thought. The analyses that have been carried out here are focused only on those axiological problems whose solutions are immediately assumed in the research undertaken by the author of *The Trouble with Being*, either in his capacity of a philosopher or culture, or as a philosopher of history. What is at stake is the problem of the axiological concept of sense and the legitimacy of value judgements.

Miroslaw Tyl

AXIOLOGIE ALS „ERSTE PHILOSOPHIE“ –
AM BEISPIEL DES GEDANKEN VON HENRYK ELZENBERG

Zusammenfassung

Das Wesen der Reflexion von Elzensberg über Kultur und Geschichte, die zu pessimistischen Schlussfolgerungen führte, bildeten die Werte. Die Theorie der Werte spielt im Denksystem von Henryk Elzensberg die Rolle der spezifischen ersten Philosophie. Im Artikel wollte man diese axiologische Grundlage darstellen. Die Analysen konzentrieren sich lediglich auf die axiologischen Fragen, deren Lösung sich in Erwägungen befindet, die der Autor von *Problem mit der Existenz* als Kulturphilosoph oder Philosoph der Geschichte unternimmt. Es handelt sich um Probleme mit dem axiologischen Begriff von „Sinn“ und mit der Gültigkeit der bewertenden Meinungen.