

Wiśniewski, Ryszard

Na marginesie aksjologii Henryka Elzenberga

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 12 (228), 29-42

1991

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.

Zakład Etyki

Ryszard Wiśniewski

NA MARGINESIE AKSJOLOGII HENRYKA ELZENBERGA

Zarys treści. Artykuł zawiera uwagi na temat niektórych aksjologicznych i etycznych rozważań Henryka Elzenberga oraz próbę oceny ich znaczenia dla rozwijania badań w poruszonym zakresie. Wybór zagadnień podyktowany został zainteresowaniami i punktem widzenia autora artykułu. Jednakże są to zagadnienia fundamentalne aksjologii. Rozważane są przeto: pojęcie wartości, pojęcie wartości ujemnej, poznanie wartości. Z treści artykułu wynika zainteresowanie aksjologicznym empiryzmem Henryka Elzenberga.

Znawcom polskiej aksjologii, etykom i estetykom, wiadomo było, że Elzenberg ma niejedno do powiedzenia w dziedzinie ich zainteresowań. Wskazywały na to najpierw przeważnie niewielkie, ale zdradzające erudycję i kulturę filozoficzną, rozprawy, sprawozdania z odczytów, recenzje (często polemiczne), następnie wydane w 1966 r. w postaci tomu esejów i studiów krytycznych, zatytułowanego *Próby kontaktu*¹, oraz tomu rozpraw z filozofii i humanistyki pod tytułem *Wartość i człowiek*². Nieco wcześniej polski czytelnik mógł zapoznać się jeszcze z dziennikiem filozoficznych zmagania Elzenberga z samym sobą; w kulturze..., w czasie... Ten filozoficzny autoportret to *Kłopot z istnieniem*³. Ujawniony został w nim głęboko osobisty charakter filozofii, trud szukania i formułowania prawdy o motywach i racjach naszych postaw w świecie kultury. To ujawnienie subiektywnej strony filozofii wcale jednak nie sugeruje subiektywności prawdy, jako że przedmiot wiedzy wydaje się mu jak najbardziej obiektywny, niezależny od nas.

Przygotowany przez Bogusława Wolniewicza i jego współpracowników zbiór kilku tekstów (szkiców, wykładów) Elzenberga, wcześniej nie znanych, artykułów, analiz i wspomnień o nim w setną rocznicę urodzin filozofa, opublikowany w 12 numerze „Studiów Filozoficznych” z 1986 r., upewnia nas w obu przekonaniach. A więc po pierwsze w tym, że nie

¹ H. Elzenberg, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Kraków 1966.

² Idem, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966.

³ Idem, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1963.

można w polskiej aksjologii znaleźć autora, który by tak wnikliwie i wieloaspektowo problem wartości rozważał, zmierzając w istocie do systemu. I po drugie, ta próba określenia swego stanowiska względem świata ocen i wartości, próba, którą można odczytywać jako wyraz potrzeb praktycznych, światopoglądowych, nie dając wyniku, to znaczy — systemu, dała jednak „drogę”, doświadczenie. Tym doświadczeniem ze swej życiowej próby (drogi) poznawczo-praktycznego uchwycenia wartości Elzenberg dzieli się z nami.

Co można i trzeba przejąć z tego doświadczenia? Co w jakiś czas po jego śmierci okazuje się lub mogłoby się okazać wkładem w filozofię wartości w Polsce? Zainteresowanie Elzenbergiem jest widoczne. Spis publikacji poświęconych jego twórczości ujawnia między innymi trzy rozprawy doktorskie na temat jego aksjologii (w Toruniu, Gdańsku i Warszawie)⁴. Niniejsze rozważania nie zmierzają do rekonstrukcji aksjologii Elzenberga. Są raczej wybiórczą refleksją nad tym, co w przekonaniu autora warte jest dyskusji lub kontynuacji. Autor tych rozważań, usiłując znaleźć swoją odpowiedź na dręczące go pytania z zakresu filozofii wartości i metaetyki, jest przeświadczony, że nad poglądami Elzenberga koniecznie trzeba się zastanowić. Opublikowane w „Studiach Filozoficznych” materiały archiwalne i studia nad aksjologią autora *Kłopotu z istnieniem* zobowiązują właściwie do tego.

W SPRAWIE POJĘCIA WARTOŚCI

Henryk Elzenberg nie był z pewnością w Polsce pierwszym, który zagadnieniami wartości się zajmował, aczkolwiek jest prawdopodobne, że to on pierwszy użył w naszej literaturze nazwy „aksjologia”⁵. Już w 1910 r. ukazała się książka F. Znanickiego *Zagadnienie wartości w filozofii*. O ile jednak praca Znanickiego, nie wnosząc nic istotnego do dyskusji nad problemami wartości, jest dla historyka aksjologii w Polsce raczej faktem bibliograficznym niż próbą podjęcia problemów teorii wartości, to z kolei za wyraźnie aksjologiczną pracę należy uznać rozprawę habilitacyjną Władysława Tatarkiewicza *O bezwzględności dobra* z 1919 r.⁶ Na początek naszego stulecia przypadły także wykłady z etyki

⁴ Por. J. Zubelewicz, *Bibliografia prac o Henryku Elzenbergu*, Studia Filozoficzne 1986, nr 12, s. 165. Chodzi o następujące rozprawy doktorskie (maszynopisy): J. Broda, *Etyka Henryka Elzenberga*, Toruń 1979; M. Woroniecki, *Podstawy poglądów aksjologicznych Henryka Elzenberga*, Uniwersytet Gdański, Gdańsk 1983; J. Zubelewicz, *Filozofia kultury Henryka Elzenberga*, PAN, Warszawa 1984.

⁵ Zwraca na to uwagę U. Schrade, *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga*, Studia Filozoficzne 1986, nr 12, s. 84.

⁶ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, Warszawa 1919.

Kazimierza Twardowskiego⁷. Od recenzji ze wspomnianej rozprawy Tatarkiewicza rozpoczyna się spis publikacji Marii Ossowskiej, która, podobnie jak Elzenberg o *Marku Aureliusz*⁸, pisała na początku lat dwudziestych o aksjologii stoickiej⁹. Dalsze prace naukowe Znanickiego, Tatarkiewicza, Ossowskiej, później zaś Kotarbińskiego i Czeżowskiego, stanowią interesujący kontekst rozwoju aksjologii i teorii etyki w Polsce. Studia porównawczo-krytyczne nad poglądami tych filozofów ujawniają rozmaite zbieżności i różnice, dając tym samym pouczający i inspirujący materiał wyjściowy dla dalszych pytań w teorii wartości.

Podobnie jest z pojęciem wartości. Charakterystyczne dla Elzenberga rozróżnienie wartości perfekcyjnych i utylitarnych odnosi się do znanego rozróżnienia wartości bezwzględnych i względnych, których najgłębszą — jak się twierdzi — analizę, prowadzoną z pozycji teorii bezwzględności dobra, przedstawił właśnie Tatarkiewicz. Obaj filozofowie czynią wartości (nie wnikajmy w szczegóły samego pojmowania terminów „wartość” i „dobro”) centralnym pojęciem aksjologii formalnej, jak określa ogólną teorię wartości Elzenberg. Obaj dali też polskiej aksjologii wyjątkowo precyzyjne rozważania nad pojęciem wartości bezwzględnej (perfekcyjnej), do ujęcia której dochodzi się nie przez metafizykę, ale przez analizę naszych ocen i wyodrębnienia tych, które bezpośrednio wartość tę ujmują.

Jednak Elzenberg zdaje się dokładniej wnikać w istotę wartości. Nie znaczy to, że znajdujemy u niego rozwikłanie problemu definicji wartości, ale wysiłek w kierunku znalezienia sposobu związania pojęć „wartości” i „powinności”, wysiłek podejmowany zresztą już przez I. Kanta, jest poruszaniem się po właściwej drodze. W artykule *Les idées de valeur et d'obligation* z 1934 r. ujmował Elzenberg ten problem następująco:

Wartość sama w sobie nie jest ani cechą, którą przedmiot powinien posiadać, ani żadną cechą w ogóle. Jest ona faktem, że przedmiot jest taki, jaki powinien być, a biorąc sprawę najszerszej — jest zgodnością między stanem rzeczy istniejącym i stanem rzeczy powinnym¹⁰.

Bogusław Wolniewicz pisze, że w toruńskich wykładach z lat 1946/1947 powiadał Elzenberg to samo: „Wartość jest to relacja zgod-

⁷ Por. opracowane do druku przez I. Dąbmską wykłady z etyki K. Twardowskiego zamieszczone w „Etyce” nr 9, 12, 13, 20.

⁸ H. Elzenberg, *Markus Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, Lwów — Warszawa 1922.

⁹ M. Niedźwiecka [M. Ossowska], *Zarys aksjologii stoickiej*, Przegląd Filozoficzny 1923, z 1, s. 1—62.

¹⁰ Cyt. za B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, Studia Filozoficzne 1986, nr 12, s. 62.

ności (takozsamości) między stanem rzeczy powinnym i faktycznym”¹¹. Decydując się na polski druk fragmentu tego artykułu (komunikatu) w tomie *Wartość i człowiek*, daje autor w przypisie końcowym wyjaśnienie:

W dalszym ciągu komunikatu usiłowałem wykazać, że „wartościowy” da się zanalizować jako „taki, jaki powinien być”. Ale — wśród innych zarzutów mniej groźnych — w tym samym już tekście formułowałem następujący: jeśli nie ma oparcia w pojęciu wartości jako pierwotnym, nie można podać, dla czego, rzeczy miałyby być takie raczej niż inne. Powinność spadłaby „z nieba”; imperatyw „być takim a takim” byłby całkowicie bez podstaw. To mnie skłoniło do znacznej modyfikacji poglądu, który w tej pracy przedstawiłem i który wyznawiałem później czas dłuższy. Dočasne na tym miejscu podanie zaszłych zmian nie wchodzi w rachubę; pogląd mocno się skomplikował¹².

Ten przypis powstał w przybliżeniu trzydzieści lat po sformułowaniu przez Elzenberga poglądu, iż wartość daje się zanalizować za pomocą pojęcia powinności, i świadczy o modyfikacji pojęcia wartości. W jakim kierunku ta modyfikacja poszła, nie wiemy. Ale B. Wolniewicz znajduje w notatkach Elzenberga do wykładów toruńskich z lat 1948/1949 interesujący fragment dotyczący rozważanej relacji wartości i powinności:

Można odwrócić stosunek i zdefiniować powinność przez wartość perfekcyjną. To się nie udaje [moim zdaniem — pisze Elzenberg]; jednak, znowuż: możliwość takiej próby rzuca pewne światło na pojęcie powinności. (Wyjaśniają się wzajemnie). [...] To, co tu nie zadowala, to że pojęć wprowadzonych w relacji do siebie jest tylko dwa: a więc wielkie ubóstwo systemu¹³.

Wolniewicz twierdzi, że Elzenberg był bliski rozwiązania tej trudności, że należało przyjąć związek wartości i powinności za aksjomat charakteryzujący jednocześnie oba pojęcia jako pojęcia pierwotne. A poza tym — jego zdaniem — można u Elzenberga znaleźć dalsze aksjomaty. Wolniewicz zwraca uwagę na rozróżnienie „powinności bytu” i „powinności czynu”. Ta pierwsza, zarazem pierwotna, zakłada, że pewne możliwe stany rzeczy są „powinne” i dopiero, jeśli znajdzie się jakikolwiek wykonawca powinnego w pierwszym znaczeniu, wtedy powstaje powinność uczynienia czegoś w tym kierunku. Ponadto wymienia jeszcze Wolniewicz założenie istnienia swoistej „woli autonomicznej”, wolnej od ulegania motywom biologicznym i emocjonalnym, woli nazywanej też „meta-empiryczną”¹⁴. W tym kontekście w wykładach z lat 1946/1947 pisze Elzenberg: „Stan rzeczy powinny to taki, co do którego by każdy podmiot chciał żeby był, gdyby posiadał wolę autonomiczną”¹⁵. W zwią-

¹¹ Ibid., s. 62.

¹² H. Elzenberg, *Wartość...*, s. 11.

¹³ B. Wolniewicz, op. cit., s. 60.

¹⁴ Por. ibid., s. 60—61.

¹⁵ Ibid., s. 61.

ku z powyższym ujęciem zagadnienia wartości i powinności Wolniewicz dostrzega w Elzenbergu jednego z prekursorów przełomu w logice deontycznej¹⁶.

Jednak logika deontyczna wymaga specjalnych rozważań. Spójrzmy na interesujące nas zagadnienie wartości przez pryzmat filozofii wartości. Zwraca tutaj uwagę potraktowanie wartości nie jako cechy przedmiotów czy przedmiotu, lecz jako stanu rzeczy (przedmiotu). Rzeczy istnieją tak, mają takie cechy, że są rzeczami wartościowymi. I takie właśnie powinny być. A znowu odwrotnie: powinny być takie, jakie właśnie, te stany rzeczy, tu i teraz są. W tym znaczeniu — jeśli dobrze rozumiemy myśl Elzenberga — wartości są faktami. Wartości są przeto faktami odsłaniającymi się nam w ocenach, w swoistym sposobie przeżywania świata. Jeśli więc nasze poznawczo-wolicjonalne ujęcie rzeczywistości jest autonomiczne, to znaczy nie jest kierowane pragnieniami lub uczuciami, to jesteśmy w stanie uchwycić ten fakt, że stan rzeczy jest taki, jaki powinien być, i zarazem, że powinien być taki, jaki jest. W sytuacjach tego rodzaju możliwe są też odkrycia, iż rzeczy są takie, jakie nie powinny być, i — nie powinny być takie, jakie są. Problem wartości staje się w ten sposób zagadnieniem poznania wartości. Zagadnienie istnienia wartości w koncepcji Elzenberga mogłoby natomiast być rozważane dalej w związku z ujęciem tego problemu przez T. Czeżowskiego w kategoriach teorii transcendentaliów, czyli sposobów istnienia rzeczy.

Do kwestii poznania wartości perfekcyjnej wrócimy. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że wśród wartości spotykamy przede wszystkim użyteczne, realizujące nasze potrzeby i pragnienia, odpowiadające naszym uczuciom. Ponieważ z podziałem na wartości perfekcyjne i użyteczne krzyżuje się podział na wartości ostateczne i instrumentalne (pochodne), więc obszar dóbr użytecznych rozwarstwia się także na ostateczne i instrumentalne.

Wartość użyteczną ostateczną ma to [pisał Elzenberg], co jest samo bezpośrednio, ze względu na siebie samo pożądane, potrzebne albo przyjemne — instrumentalną zaś to, bez czego nie może być tego, co jest wartościowe ostatecznie¹⁷.

Świat wartości użytecznych jest światem nam aksjologicznie najbliższym, światem, poprzez który wkraczamy w obszar wartości wyższych, doskonalszych, perfekcyjnych, a jednocześnie dających uzasadnienie wszystkim poprawnym ujęciom miejsca wartości użytecznych w życiu człowieka. O ile wartości użyteczne zaspokajają nasze potrzeby i stąd czer-

¹⁶ Ibid.

¹⁷ H. Elzenberg, *Wartość ostateczna i wartość pochodna*. („Tekst żemślawski”, rozdz. V), *Studia Filozoficzne* 1986, nr 12, s. 21.

pią swoje uzasadnienie, to wartości perfekcyjne uzasadniają się same, swoją konkretną treścią. Świat bliższych nam wartości, jeśli jest obszarem wspólnie wyznawanych wartości, jest światem kultury. Jeśli ktoś wprowadza w obieg określone wartości i walczy o ich uznanie, znajduje się, zdaniem Elzenberga, na terenie kultury. Motywem takich starań i realizacji jest sława, uznanie, nagroda.

Wartość jest tu traktowana przez samego jej realizatora (twórcę) jako coś, co ma się prezentować na zewnątrz; od czego ma bić pewien blask budzący zachwyt patrzących. [I wreszcie błyskotliwa sentencja:] Kultura jest paradą wartości¹⁸.

Tym, co przekracza tak pojętą przez Elzenberga kulturę i bierze się z innej, czyli eudajmonicznej motywacji, jest religia, którą — jak wiadomo — rozumiał on na swój sposób. Nie będziemy tu tego rozwijać¹⁹. Chcemy tylko wskazać, że w przeżytych wartościach perfekcyjnych następuje, jak pisał, „insubstancjacja” wartości. Znaczy to, „konsumuje” się je we własnym wnętrzu, „przetwarza” na szczęście, kontempluje. Jest w tym ujęciu swoisty mistycyzm etyczny, perfekcjonizm oparty na absolutyzmie i obiektywizmie etycznym. Ale czy to jest religia? Elzenberg stawia sam takie pytanie i odpowiada:

Jest to życie wewnętrzne, coś bliższego etyki (pojętej pozaspółecznie) niż religii. [Jednakże:] Religijna jest w tym absolutna samotność... [...] przyjęcie tej samotności i postanowienie wbudowania w nią pełni życia i szczęścia. [...] To jest akt religijny *par excellence*, przełom od „świata” ku temu, co nie jest „światem”, tylko jego przeciwieństwem. [...] Tym czymś jest tu własne wnętrze, [...] teren, na którym ma się realizować wartość i świętość²⁰.

Widać, że Elzenberg stawia etykę w miejsce religii, czyni z etyki religię nieisteistyczną. Ewolucja poglądów autora *Kłopotu z istnieniem* jest interesującym przypadkiem dokonywania się swoistego procesu alienacji aksjologicznej. Powstaje przeto pytanie, czy dążenie do obiektywizmu aksjologicznego i absolutnego ujęcia wartości nie prowadzi nieuchronnie do takiego napięcia w stosunkach ze światem kultury (w sensie przedstawionym przez Elzenberga), które jest napięciem samotności, a zarazem czy nie prowadzi to do mistycyzmu i subiektywizmu etycznego? Pytamy o to, ale nie chodzi tu o krytykę omawianej filozofii wartości. Obawiamy się, że odrywanie wartości od kultury, a zwłaszcza

¹⁸ *Idem*, *Motywacja etyczna. (Wartość w religii i kulturze)*, Studia Filozoficzne 1986, nr 12, s. 14.

¹⁹ Por. J. Broda, *Etyka a religia w ujęciu Henryka Elzenberga*, Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej, Nauki Społeczne, z. 41, Gliwice 1983, s. 65—73.

²⁰ H. Elzenberg, *Motywacja etyczna...*, s. 15—16.

takie ich odrywanie, które radykalnie dzieli wartości na absolutne i względne (użyteczne), prowadzi — jak się zdaje — do mistycyzmu perfekcji aksjologicznej lub etycznej.

KILKA UWAG O WARTOŚCI UJEMNEJ

Etyka europejska operuje przede wszystkim kategorią wartości dodatniej. Dowodem tego jest, że termin „wartość” oznacza właściwie tylko wartość dodatnią, zaś dla oznaczenia wartości ujemnej używa się najczęściej terminu „antywartość” lub „przeciwwartość” (jak wolałby Elzenberg). Dobro i zło są jednak innymi pojęciami tej samej europejskiej świadomości aksjologicznej; stosowane są w sytuacjach bardziej empirycznych, realnych, noszą w swej historyczno-językowej proveniencji przedaugustyńską tradycję, odpowiadającą bardziej doświadczeniu niż spekulacji. Dobro i zło — to charakterystyki dwu przeciwstawnych aspektów wartości, to odmienne charakterystyki jednakowo realnych procesów czy stanów rzeczy. Jednak augustyńska koncepcja zła nierealnego, zła jako braku dobra, wytworzyła i w tym układzie pojęciowym określone nawyki interpretacyjne. Sprzyjała temu i ta okoliczność, że od Sokratesa podnoszona jest kwestia tego, czy człowiek w ogóle może chcieć zła świadomie.

Rozważania Elzenberga nad wartością ujemną sięgają podstaw tego ważnego i trudnego problemu filozofii wartości. Niezależnie już od nawyków językowych przyjmuje on, że wartość dodatnia i wartość ujemna nie są różnymi charakterystykami, lecz przeciwstawnymi w obrębie wspólnie je obejmującego ogólnego pojęcia „wartość”. Wartość dodatnią ma przedmiot, jeśli ma cechę wartościotwórczą, jaką powinien mieć, natomiast wartość ujemną ma przedmiot wtedy, gdy ma jakąś cechę, która wyklucza posiadanie cechy pozytywnej. Wartość ujemną ma przedmiot, który legitymuje się posiadaniem cechy „przeciwpozytywnej”. Analizując teorię stosunku cechy ujemnie wartościowej do cechy dodatnio wartościowej, odrzuca Elzenberg teorię braku oraz teorię skrajnych miejsc na skali dobra i zła. Swoje stanowisko przedstawia jako teorię „wykluczania”, co znaczy, że kładzie się nacisk na relację wykluczania się cechy wartościotwórczej przedmiotu dodatnio wartościowego z cechą wartościotwórczą przedmiotu ujemnie wartościowego.

Współdniesienie wykluczających się cech wartościotwórczych nie jest całkowicie zwrotne. Jeśli bowiem mamy dwie cechy ontycznie i logicznie wykluczające się, zaś jedna z nich rozpoznana została jako cecha dodatnio wartościotwórcza, to na mocy wynikania logicznego wnosiśmy, zdaniem Elzenberga, że druga cecha jest ujemnie wartościotwórcza; nie może jednak w zasadzie być odwrotnie. „Z wiedzy o wartości

dotadniej wynika tu wiedza o wartości ujemnej; ale z wiedzy o wartości ujemnej nie wynika wiedza o wartości dodatniej”²¹. Wartość ujemną przedmiotów poznajemy więc zawsze jakoś pośrednio, zawsze w relacji jej wykluczania się z dodatnio wartościotwórczą cechą danego przedmiotu. Jeśli cecha *d* wyklucza posiadanie przez przedmiot dodatnio wartościotwórczej cechy *c*, to wnioskujemy, że cecha *d* jest ujemnie wartościotwórcza. Cecha dodatnia nie jest rozpoznawalna w ten sam sposób, nie jest negacją cechy ujemnej, nie jest pochodna, nie zakłada wiedzy o cesze ujemnej.

Z tego, że przedmiot powinien nie być taki a taki, nie wynika jeszcze, jaki powinien być. Wynika tylko, że powinien mieć jakąś cechę wykluczającą *d* — chyba że mamy do koniecznego wyboru cechę *c* i cechę *d* (gdy wiemy, że przedmiot musi być *c* albo *d*, i że nie ma trzeciej alternatywy). Jeżeli natomiast przedmiot może być albo *d*, albo *c*, albo *c*₁, albo *c*₂, ..., albo *c*_{*n*}, to nie wiemy, która z tych cech jest wartościotwórcza; wykluczenie której (z nich) przez *d* jest racją ujemnie wartościotwórczego charakteru tegoż *d*²².

A zatem w rozpoznawaniu zła w świecie Elzenberg znajduje w istocie element poznania pośredniego, a przynajmniej poznanie zła jest złożone, bo zakłada świadomość tego, co powinno. Rozpoznanie zła jest rozpoznaniem negacji dobra. Cechy wykluczające dobro przedmiotu są jednakowoż realne, ale ich ujemna wartościotwórczość jest niesamodzielna, jest pochodna, albowiem jest negacją czegoś bardziej pierwotnego w naszej świadomości — wartości dodatniej. Elzenberg zdaje sobie sprawę z takiego założenia, że świat wartości zasadniczo „rośnie” i ujawnia się naszym intuicjom jako świat dodatnich wartości, że problematyka wartości zbudowana jest na pojęciu wartości pozytywnej. A skoro zło nie przedstawia się naszej świadomości jako aksjologicznie samodzielne (poznanie zła nie wymaga osobnej intuicji)²³, to wolno wnosić, że nie stanowi ono odrębnej jakości, samodzielnej siły tego świata.

Nie tylko nie poznajemy zła wprost, ale i do zła wprost nie zmierzamy — taką interpretację myśli Elzenberga daje i popiera notatkami z jego archiwum B. Wolniewicz²⁴. W świetle tych notatek radykalne zło nie istnieje,

... człowiek na skali dobra i zła nie może zejść poniżej punktu zero (nie jest to termometr ze stopniami minus), [natomiast] ... wrogiem dobra jest natura (ów punkt zero właśnie), nie jakieś samodzielne, przeciwstawne mu zło — nie diabeł, tylko świnią²⁵.

²¹ I d e m, *Wartość ujemna*, *Studia Filozoficzne* 1986, nr 12, s. 27.

²² Ibid.

²³ Por. *ibid.*, s. 24.

²⁴ Por. B. Wolniewicz, *op. cit.*, rozdz. V, *Antymanicheizm*, s. 70—73.

²⁵ Ibid., s. 71.

Natura jest obojętna na wartości i popycha człowieka w aksjologicznie różnych kierunkach. Złem jest wybieranie tego, co „przeciwpowinno”. A jeśli człowiek wybiera to, wtedy czyni tak nie tyle dlatego, że to jest złe, lecz z powodu słabej lub błędnej woli. Elzenberg podziela, jak wykazuje Wolniewicz, klasyczny pogląd filozofii europejskiej, że „nie ma w świecie woli skierowanej ku złu jako takiemu”. Wracając zaś do konstrukcji Elzenberga tzw. „woli meta-empirycznej”, dopuszczenie istnienia radykalnego zła w świecie równałoby się z przyjęciem współistnienia dwu odmiennych woli, jednakowo autonomicznych i rozumnych, zarazem sobie przeciwnych, dobrej i złej. Zdaniem Wolniewicza Elzenberg jest antymanicheistą i odrzuca takie rozdzielenie woli.

To, co z nie znanych dotychczas tekstów lub notatek Elzenberga udostępnione ostatnio zostało polskiemu czytelnikowi wraz z pierwszymi interpretacjami stanowi chyba najgłębszą w filozofii polskiej próbę analizy zła. Nie mamy tu do czynienia z monografią problemu zła, lecz z usiłowaniami samookreślenia się filozofa wobec tego szczególnie powikłanego zagadnienia. Próba ta nie może być nie odniesiona do dwu wielkich teorii zła występujących w naszej kulturze — manicheizmu i chrześcijaństwa. Trudno powiedzieć jednoznacznie, czy Elzenberg mieści się ze swoimi rozmyślaniami nad złem w pobliżu, w granicach jednej z tych teorii, czy może znalazł rozwiązanie pośrednie. Jego pesymizm, który — jak wykazuje Wolniewicz — nie jest tak głęboki, sprawia niekiedy wrażenie zbliżenia z manicheizmem. Nowe teksty świadczą dobitnie o antymanicheizmie Elzenberga, ale to nie znaczy, że można tym samym jego myśl umiejscowić w nurcie chrześcijańskiej, opartej na augustynizmie, koncepcji zła. Uznanie, że świadomość zła jest w końcu pochodna względem dobra, odrzucenie istnienia radykalnego zła, odrzucenie złej woli w człowieku — to wszystko może przecież sugerować niezdolność oderwania się filozofa od antyczny-chrześcijańskiej interpretacji zła w świecie. Odrzucenie teorii zła jako braku dobra może wydawać się niekonsekwentne lub niezbyt wyraźne. Jednak Elzenberg nie twierdzi, że „był jest dobry” i że zło jest wybieraniem dóbr niższych kosztem wyższych. Zło nie jest u niego brakiem dobra wyższego, lecz istnieniem w przedmiocie cechy wykluczającej dobro. Jako intuicjonista nie snuje swoich rozważań na podłożu metafizyki bytu i dobra, ale punktem wyjścia czyni poznanie i logikę wartości. To daje inną perspektywę, inne pojęcia, choć nie wyklucza zbliżenia konsekwencji obu teorii. Należałoby sprawdzić metodologiczne i etyczne konsekwencje teorii „braku” i teorii „wykluczania się”. Wydaje się, że perfekcjonizm etyki chrześcijańskiej i jej soteriologia oraz perfekcjonizm i soterizm etyki Elzenberga korespondują ze sobą wyraźnie. Ale o szczegółach na ten temat wypadałoby mówić osobno.

W rozważaniach nad wartością ujemną i jej pochodnym charakterem wobec dobra Elzenberg powiada, że tylko w takim przypadku, kiedy przedmiotowi mogą dysjunktywnie przysługiwać dwie cechy, zaś jedna z nich jest ujemna, to wtedy wolno nam wnosić, że druga z nich jest cechą dodatnio wartościotwórczą. Jednak chyba i wówczas nie zgodziłby się z tezą, że wiedza o zlu jest pierwotna, że zło rozpoznane zostaje intuicyjnie, natomiast dobro poznane jest pośrednio — jako opozycja zła lub przez zanegowanie zła. Elzenberg zdaje się zresztą wspominać o takich sytuacjach jako wyjątkowych, skoro w głównej linii swojego rozumowania nie uwzględnia konsekwencji sytuacji, kiedy, jak przyznaje, możliwe jest dochodzenie do wiedzy o tym, jaki przedmiot powinien być, na podstawie analizy jedynej cechy wykluczającej istnienie cechy ujemnie wartościotwórczej. Jego rozważania są zresztą bardzo ubogie w przykłady. Z kolei użyty w *Wartość ujemna* przykład wykluczania się mądrości i głupoty nie wydaje się dalekim od charakteryzowania właśnie owej wyjątkowej sytuacji. Nasze oceny wydają się zresztą z reguły dysjunktywne; albo coś jest dobre, albo złe. Czy to samo dotyczy cech wartościotwórczych, takich jak: szlachetność i nikiżemność, opanowanie i impulsywność, uczciwość i nieuczciwość, bohaterstwo i tchórzostwo? Nie mnóżmy przykładów, a odwołajmy się do podobnej listy i struktury cnót etycznych u Arystotelesa czy do T. Kotarbińskiego listy cnót charakteryzujących jego ideał „opiekuna społecznego”.

W powyższym kontekście warto, jak sądzę, postawić pytanie, czy doświadczenie zła lub pierwotna świadomość zła nie stanowią, wbrew Elzenbergowi, intuicji aksjologicznych tego samego rzędu, co intuicje wartości dodatnich? Czy nie jest często tak, że wiemy, iż nie powinno być, tak jak jest, choć zarazem nie wiemy, jak być powinno? Czy nie reagujemy jakąś repulsją na okrucieństwo, głupotę, podłość, manipulację drugim człowiekiem? Czy zawsze wartość ujemna musi być negacją wartości dodatniej? Już z tych przykładów widać, że obok nieuczciwości, nie-sprawiedliwości można wymienić cechy ujemnie wartościotwórcze, które obywają się doskonale bez negacji. A znowu wśród cech dodatnich znajdujemy takie, które są negacją cech ujemnych, np. nieustrasżoność, niepodległość czy bezinteresowność. Język odzwierciedla wielorakie możliwości i formy doświadczenia dobra i zła, powinności i tego, co jest zmazą, grzechem, zakazem²⁶. Etyce europejskiej w ogóle można zarzucić lekceważenie bądź spychanie na dalszy plan problematyki zła i wysuwanie ideału wartości na czoło. Zapominamy, że ideały i dywagacje nad dobrem często są abstrakcyjne, natomiast zło jest

²⁶ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przekł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.

konkretne. Ponadto trudno wyobrazić sobie istotne przeobrażenia świata i ludzi pod wpływem ideałów czy perfekcjonistycznej moralistyki (choć były czasy, gdy wielu to pociągało); z kolei zło wywołuje sprzeciw, ruch, poszukiwanie sposobów ograniczenia. Problematyka zła zasługuje na rzetelne i wieloaspektowe badania. Elzenberg wykonał krok w tym kierunku, ale nie wyszedł i nie był w stanie wyjść, poza szerokie ramy antymanichejskich koncepcji zła. Spotykamy jednak w jego rozważaniach jedną z ciekawszych i wnikliwszych prób obrony poglądu o niesamoistności zła.

O POZNAWANIU WARTOŚCI

Aksjologia stała się samodzielnym działem filozofii z chwilą odrzucenia wielowiekowej praktyki uprawiania rozważań nad wartością w ścisłym związku z metafizyką i filozofią człowieka zależną od metafizyki. Nowy punkt wyjścia, który uczynił świadomość wartościującą, jej treści, zagadnieniem problematyzującym filozofię wartości, przyczynił się do wielokierunkowego jej rozwoju. Jak w strukturze nauk filozoficznych teoria poznania, tak w refleksji nad wartościami problematyka poznania stała się czynnikiem dynamizującym rozwój badań. Podobnie jest z aksjologią Elzenberga: poznanie wartości (epistemologia wartości) stanowi jądro całej aksjologii, jej najważniejsze zagadnienie.

Aksjologia rozwijana w związku z teorią poznania czy teorią świadomości zawsze stanąć musi przed problemem obiektywizacji i uniwersalizacji jednostkowych, subiektywnych i niepewnych rozpoznań wartości czy jakichkolwiek orzeczeń wartościujących. Jak wiadomo, tylko część filozofów wartości, etyków i estetyków, znajduje niesubiektywistyczne konsekwencje subiektywnego punktu wyjścia. Nie wszyscy dostrzegają w wartościach coś więcej niż determinowany jedynie podmiotowo zespół ocen. Jednak przy takim ujęciu zagadnienia, jeśli się nie chce być nihilistą, formułuje się już to jakieś aksjomatycznie przyjęte zasady uniwersalizacji (a zarazem selekcji) subiektywnych ocen, jak w przypadku J. P. Sartre'a, już to poszukuje się dominanty, jakiejś tendencji w obrazie społecznych dążeń, jak czyni to M. Schlick. Elzenberg dostrzega podmiotowe determinanty ocen i sądów wartościujących, ale zasadniczy wysiłek aksjologa, jego zdaniem, musi być ukierunkowany na uchwycenie determinant poznania wartości. Przejście od zasadniczo subiektywnych ocen do uchwycenia w nich przedmiotowej — i w tym sensie obiektywnej — wartości dokonuje się u niego, jak u każdego intuicjonisty, na zasadzie założenia, że oceny nie stanowią projekcji naszych uczuć, sądów czy pragnień, lecz informują nas o stanach rzeczy, wywołując w nas uczucia, sądy, pragnienia. Założenie to, leżąc u podstaw oczywistych przedmiotowo intuicji wartości, potwierdzone jest w

równie intuicyjnie uzasadnionych sądach o przedmiotowej ważności czyli obiektywności owych intuicji wartości. I wreszcie aksjologia zna liczne próby powrotu na pozycje obiektywizmu i absolutyzmu, polegające w istocie na pozbawionych podstaw logicznych, ale praktykowanych, podstawieniach wyjaśnień antropologicznych czy nawet metafizycznych w miejsce uzasadnień przyjmowanych intuicyjnie lub aksjomatycznie ocen i zasad. Elzenberg uprawia także antropologię wartości, ale nie traktuje jej jako uzasadnienia swej aksjologii. Czynią to przedstawiciele niektórych odmian etyki determinowanej światopoglądowo, dla których wiodące tezy antropologii, historiozofii czy metafizyki stają się nie tylko tezami teoretycznymi, ale i racjami uzasadniającymi główne wartości systemu.

W kontekście rozwoju aksjologii jako wysiłku skierowanego na opracowanie i zobiektywizowanie treści naszego doświadczenia wartościującego (i oceniającego — co Elzenberg odróżnia), mamy, w przypadku rozważanej tu koncepcji, do czynienia ze stanowiskiem wartym studiów. Niezależnie od tego, czy przyjmiemy całkowicie przedmiotowe zdeterminowanie wartości, czy też jej relacjonalne (podmiotowo-przedmiotowe) występowanie, zmaganie się Elzenberga z poznaniem złożonego świata wartości, i wartością perfekcyjną przede wszystkim, może stanowić pouczające studium. Na niektóre zagadnienia spójrzmy jednak dokładniej.

Autor zbioru rozpraw *Wartość i człowiek* świadomy jest niedoskonałości naszych intuicji dobra i piękna. Nie ulega wątpliwości, że zna też krytykę intuicjonizmu. Ale Elzenberg wie także, iż jakaś „ostateczna instancja”, jakieś źródło danych musi być przyjęte. Dla dyscyplin wartościujących tymi danymi są etyczne i estetyczne wartościowania oraz oceny. Są one analogicznie przyjmowane, jak sądy spostrzegawcze w procesie kształtowania się naszego obrazu świata²⁷. Intuicjonizm towarzyszy etyce od momentu jej narodzin jako problematyki filozoficznej. O niemożności zbudowania etyki (i chyba w ogóle — aksjologii) metodą analityczno-dedukcyjną przekonujemy się już na podstawie studiów nad etyką Arystotelesa, który przecież w momentach komplikowania się czysto racjonalnych sposobów kształtowania wiedzy etycznej wskazuje na rolę doświadczenia i intuicji moralnych. Historia etyki jest historią gromadzenia zarzutów i argumentów na rzecz intuicjonizmu. Elzenberg wystąpił w Polsce z intuicjonistyczną teorią poznania wartości już w latach trzydziestych i — jeśli nie liczyć koncepcji L. Petrażyckiego czy apriorystycznego intuicjonizmu Tatarkiewicza, którzy sformułowali nieco inne ujęcia poznania wartości — była to pierwsza anty-

²⁷ Por. H. Elzenberg, *Etyka jako dyscyplina wartościująca*, Pion 1936, nr 10 (przedruk: *Wartość...*, s. 33—42).

pozytywistyczna wykładnia empiryzmu aksjologicznego. Być może pod wpływem właśnie Elzenberga powstała pod koniec lat czterdziestych T. Czeżowski koncepcja etyki jako nauki empirycznej, najbliższa tu omawianej w płaszczyźnie epistemologicznej. Nie ma tu miejsca na przesłedzenie korelacji i różnic obu koncepcji empiryzmu aksjologicznego, ale warto zwrócić uwagę na niepewność i sprawdzalność intuicji wartości u obu teoretyków, na intelektualny charakter doświadczenia wartości, na możliwość indukcyjnego uchwycenia cech wartościotwórczych czyli kryteriów wartości (u Czeżowskiego), na konieczność zajęcia „postawy oceniającej” jako warunku poznawania wartości²⁸. Postawa ta wymaga doskonalenia.

Dobro w świecie [notował Elzenberg] odkrywamy w miarę, jak sami stajemy się lepsi. [I dodawał:] ... organem poznania świata jako wartościowego jest wartość osobista poznającego²⁹.

Czyż można lepiej wyrazić specyfikę i warunki funkcjonowania rozumu praktycznego, jego związek z wolą? Znajdujemy tu opozycję względem poglądu charakterystycznego dla współczesnej etyki, że możliwe jest ustawianie drogowskazów bez konieczności jednoczesnego praktykowania wyznaczonej drogi. Nie można chyba inaczej rozumieć popularnego wśród części etyków powiedzenia M. Schelera, że drogowskazy nie chodzą. Elzenberg idzie więc śladem jednego z istotniejszych twierdzeń etyki Arystotelesa.

W Elzenbergowskiej epistemologii wartości zwraca uwagę wysiłek wkładany przezeń w ujawnianie i eliminację czynników zakłócających poprawność procesu oceniania. Omawiając wykłady z epistemologii wartości U. Schrade nazywa to „metodyką oceniania”. Jednym z zaleceń tej metodyki jest właśnie asceza, która polega na koncentrowaniu się na celach wyższych. Inne dyrektywy mówią o konieczności wszechstronnego poznania przedmiotu ocenianego oraz o porównywaniu własnych sądów o wartości z sądami innych osób, zwłaszcza ludzi kompetentnych³⁰.

Problem warunków wydawania poprawnych ocen nie jest zagadnieniem nowym. Jeśli Arystoteles powiadał, że nie może wiedzieć, co jest dobre, kto nie jest dzielny etycznie; jeśli Kant wymagał dla orzeczeń moralnych bezinteresowności — to wspominamy tu tylko dwa wielkie przykłady określania warunków kompetencji wartościowania. Historia etyki, zwłaszcza etyki intuicjonistycznej, mieni się podobnymi usiłowaniami.

²⁸ Por. T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, [w:] idem, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1969.

²⁹ Por. H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 270.

³⁰ Por. U. Schrade, op. cit., s. 96—97.

Elzenberg — nie będąc może oryginalny — snuje swoje rozważania torem zbliżonym jednak do tego, jaki wytyczali ci, którzy wyznaczyli kierunki rozwoju etyki. Toteż, jeśli jego metodyka wartościowania jest ewidentnie rezultatem osobistych przemyśleń twórczych, wtedy ten sposób uprawiania filozofii wartości zyskuje jeszcze jedno potwierdzenie w poglądach myśliciela rzetelnie studiującego podstawy swej dyscypliny. W tym kontekście należy też widzieć i ocenić pogląd Elzenberga na rolę obrazu świata, znaczenie sposobu i zakresu widzenia przedmiotu dla wydawania poprawnej oceny. Obraz przedmiotu rzutuje na treść i kierunek oceny.

Ocena etyczna (głosił) jest więc w samym swym istnieniu zależna od realnego istnienia pewnych rodzajów przedmiotów, [od przekonań na temat ich istnienia w świecie. Następnie:] Zależnie od tego, jak przedmiot widzimy, inaczej go oceniamy³¹.

Wypowiedzi te ograniczają szeroką interpretację poglądu o niezależności etyki od religii. Przekonania światopoglądowe determinują przecież nasze widzenie zakresu i struktury ocenianych obiektów świata. Jednak Elzenberg jako intuicjonista i zwolennik etyki autonomicznej nie twierdził — jak można się zorientować — że treści opisowo-teoretyczne w naszym widzeniu świata uzasadniają oceny tego świata. Sądził raczej, że obraz świata wyznacza granice naszych ocen: kto nie znajduje w świecie Boga, ten nie widzi miejsca dla norm regulujących stosunek do Boga. Ale czy to nie jest już rozstrzygnięcie aksjologiczne?

W rezultacie Elzenberg nie pyta, czy oceny są prawdziwe, lecz interesuje się ich poprawnym uzasadnieniem. Stoimy razem z nim wobec strumienia intuicji wartości, ale zarazem nie wiemy do końca, co jest naprawdę dobre. Zakładamy przedmiotowość i bezwzględność wartości, a znajdujemy ich probabilistyczne uzasadnienie.

³¹ H. Elzenberg, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, Znak 1978, nr 284, s. 165 i 169. Por. także i dem, *Spór o zależność etyki od religii*, Znak 1978, nr 284, s. 171—182.