

Anna Drabarek

Dlaczego intuicjonizm, a nie racjonalizm? H. Elzenberga rozważania o wartościach

Kłopoty z intuicją niewątpliwie biorą się stąd, że nie wszyscy pojmujemy ją identycznie. Można jednak stwierdzić bez ryzyka, że większość z nas zgadza się na określenie doświadczenia intuicyjnego jako natychmiastowego zrozumienia jakiegoś aspektu rzeczywistości czy też olśnienia, które pozwala dotrzeć bezpośrednio do istoty bytu lub do rozwiązania istotnego problemu. Kłopoty z intuicją wynikają również stąd, że doświadczenie intuicyjne jest ze swej istoty prywatne, osobiste, wewnętrzne, a rzadko spektakularne. Ci, którzy doznali intuicyjnego olśnienia, twierdzą, że występuje ono w najmniej oczekiwanym momencie. Jest to więc zjawisko chimeryczne i kapryśne, którego nie jesteśmy w stanie kontrolować.

Nie możemy wywołać intuicji „na żądanie”, gdyż ani wysiłek umysłowy, ani też najszczerza wiara w intuicję nie spowodują, że owego stanu w danej chwili doświadczymy. Paradoksalne jest wszakże to, że nawet największy sceptycyzm dotyczący poznania intuicyjnego nie stanowi przeszkody w odczuciu tego niepowtarzalnego aktu. O tym, jak znany polski filozof i etyk Henryk Elzenberg wybiera jako właściwy intuicyjny sposób poznania wartości, traktuje ten artykuł.

* * *

Tym, co skłania Elzenberga do zastanawiania się nad sposobem doświadczania wartości, jest chęć zbliżenia się do ich autentycznego poznania. W dziedzinie moralności, gdzie szczególnie wiele jest komplikacji i szczególnie łatwo o nieporozumienia, a trudno o uzasadnioną jasność sądów, jest to postawa godna uwagi. Elzenberg zaczynał swoje poszukiwania w filozofii od racjonalizmu, w 1917 roku wydał bowiem *Podstawy metafizyki Leibniza*, w których, jak to sam określał, łaknął racjonalizmu właśnie, a kilka lat potem (1920) opowiadał się jeszcze przeciw H. Bergsonowi, a za Russellem¹. Stwierdziwszy jednak, iż nie może sobie wy-

¹ L. Hostyński, *O wartościach. Aksjologia formalna, estetyka i etyka H. Elzenberga*, Lublin 1991, s. 116.

pracować na drodze czysto racjonalnej jakiejś po ludzku przyzwoitej postawy życiowej, doświadczając niewydolności racjonalizmu przy ujmowaniu zjawisk i rzeczy, Elzenberg doszedł do wniosku, że musi wprowadzić do swoich rozważań nad etyką i sztuką elementy irracjonalne. Dużą rolę w jego niechęci do racjonalizmu odegrała postawa niektórych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, u których – jego zdaniem – racjonalizm został doprowadzony do absurdu. Racjonalizm Łukasiewicza i Kotarbińskiego nie zawierał bowiem w sobie tego, co występowało w racjonalizmie wieku XVII, gdzie u Kartezjusza i Spinozy obok racji rozumu dochodziła do głosu intuicja. Elzenberg pisze:

Rozum, który miałem na myśli, kiedy racjonalizm apróbowałem, to był zawsze ten ujmujący rzeczywistość najprzód w takich lub innych intuicjach podstawowych, by potem – ale potem dopiero – dyskursywnie je rozprzedać. Natomiast w szkole warszawskiej – i na niej dopiero z dość bliska – poznałem rozum gruntownie oczyszczony z tego pierwiastka, rozum czysto algebraiczny. I wtedy zrozumiałem, że dyskurs czysty, dyskurs bez intuicji, to już nie dla mnie. I trochę pod presją tych myślicieli, trochę idąc za własną skłonnością do polaryzowania skrajnego, zgodziłem się w końcu, że właśnie to jest racjonalizm, że *intuitio* i *ratio* są przeciwstawne – no i stopniowo zacząłem uważać się za irracjonalistę, do czego zapewne nie byłoby doszło, gdybym miał przed sobą jakichś prawników Kartezjusza czy następców Spinozy².

Niechęć do racjonalizmu w stylu Łukasiewicza, racjonalizmu mającego dostarczać szczególnej radości, jaką daje poprawne rozwiązanie jednoznacznie sformułowanego zagadnienia naukowego, które w każdej chwili można skontrolować przy pomocy ściśle określonej metody naukowej, skłoniła Elzenberga do stwierdzenia, że Łukasiewicz i jemu podobni, to „apostołowie śmierci i zastoju”³.

Czy faktycznie istnieją jakieś ostateczne rozwiązania, czy takie ostateczne rozwiązania nie niosą ze sobą „śmierci myśli”, gdzie wszystko jest już skończone i nic więcej nie ma do zrobienia? Otóż, zdaniem Elzenberga, humaniści i filozofowie zajmują się taką dziedziną badań nad rzeczywistością, która skłania do myślenia o problemach nierozwiązywalnych, gdyż tylko w takiej pracy myślowej „żyje owo coś pięknego i głębokiego, co z braku określenia lepszego nazwę na razie kontaktem z rzeczywistością”⁴. Ten status niezakończenia, siła pytań poszukujących coraz to nowych odpowiedzi, niezadowolenie z odpowiedzi już uzyskanych i przez to odmawianie im statusu ostateczności – pojawiają się w rozważaniach Elzenberga na temat poznawania dobra i piękna. Zarzuty czynione pod adresem etyki za pożałowania godny, daleki od jednomyślności charakter i za dążenie do rozwiązań ostatecznych, które przybierają najczęściej postać systemowych ambicji, są – parafrazując wypowiedzi Elzenberga, wyrazem myśli statycznej, która

² H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1963, s. 332–333.

³ Tamże, s. 328.

⁴ Tamże, s. 329.

unieruchamia rzeczywistość ludzką i próbę jej opisu. Nauki humanistyczne, filozofia, etyka, estetyka żyją w możliwych pytaniach, które stanowią różnorodne propozycje i sposoby artykulacji ludzkiego doświadczenia. Wszystko to umiera, gdy staje się dopowiedziane do końca. Natomiast ontologiczne niezakończenie dzieła czy problemu i możliwość jego kolejnych dopełnień wprawdzie oddala nas od prawdy absolutnej, beczasowej i bezsytuacyjnej, ale jest bliższe życia. Dlatego też Elzenberg pisze, iż na przykład akceptuje materializm Lukrecjusza, a przykry mu jest materializm (reizm) Kotarbińskiego. Ten pierwszy zawiera w sobie „silny element ruchu”, czuje się w nim zachwyty, przerażenie i grozę w postrzeganiu świata. Natomiast to, co proponuje Kotarbiński, jest „rygorystycznie statyczne, jego świat jest martwy w jakimś dotkliwszym znaczeniu niż świat Lukrecjusza, a przy tym jakże nagi! Wydma piaszczysta!”⁵.

Elzenberg dochodzi do wniosku, że

człowiek realizuje się w myśleniu, a nie w wynikach swego myślenia. A że samourzeczywistnienie jest najważniejsze, więc ważniejsze jest myślenie niż jego wynik⁶.

W tym stwierdzeniu widoczne jest pewne podobieństwo do tego, co zwykło się przypisywać poglądom Sokratesa. Otóż Ateńczycy powiedzieli Sokratesowi, że jego myślenie to huragan zmiatający ustalone znaki, dzięki którym ludzie orientują się w świecie. Że myślenie zakłóca porządek w miastach i wprowadza w błąd obywateli. Chociaż Sokrates zaprzeczał tezie, że myślenie demoralizuje, to jednak nie twierdził, że kogokolwiek doskonalą. Jednak dla Sokratesa myśleć i żyć w pełni było jednym i tym samym. Myślenie bowiem nie może skostnieć i obwarować się prawdami absolutnymi. Musi stale zaczynać się od nowa, gdyż myślenie to ludzka aktywność. Sprawiedliwość, piękno, dobro, szczęście, czyli pojęcia tworzone przez człowieka, mają odzwierciedlać to wszystko, co dzieje się w życiu i co zdarza się nam, gdy żyjemy. Dlatego nie mogą one przybrać raz na zawsze ustalonej formy, bo wtedy przestaną żyć, a co nam po martwych pojęciach.

W rozważaniach o etyce Elzenberg pyta przede wszystkim: co to jest wartość etyczna i jak ją poznajemy?

Mianem „dobra” określa on rzecz wartościową, to znaczy taką, która jest przedmiotem chcenia⁷. Dokładniej wyjaśniając pojęcie chcenia, można powtórzyć za Elzenbergiem:

Jeśli prawdą jest, że jakieś przedmioty powinny być takie a takie, to prawdą jest również [...], że istota zdolna to zdanie zrozumieć powinna – o ile jest obdarzona wolą – chcieć, żeby one były takie a takie. Przedmiot wartościowy jest to więc nie tylko przed-

⁵ Tamże, s. 331.

⁶ Tamże, s. 330.

⁷ H. Elzenberg, *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*, w: *Wartości i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966, s. 24.

miot taki, jaki powinien być, ale zawsze również przedmiot taki, jaki istota rozumna i obdarzona wolą powinna chcieć, żeby był – tylko że ta druga cecha, jako pochodna, przy definiowaniu wartości nie potrzebuje być podawana⁸.

Przedmiotem chcenia się rzeczy dobre i piękne. Zarówno dobro, jak i piękno – to dwie podstawowe wartości perfekcyjne. Ale według Elzenberga nie można kochać wartości w formie dobra i nie można kochać wartości niezróżnicowanej ani jako dobro, ani jako piękno, a jedynie pomyślanej w jakiejś abstrakcyjnej formie. Jego zdaniem można kochać tylko piękno, gdyż żeby móc wartość pokochać, trzeba ją ująć kontemplacyjnie. A wartość ujęta jako dobro staje się już celem dla woli, czyli pojawia się w relacji, nazwanej przez Elzenberga praktyczną. Relacja praktyczna nie ma w sobie nic, co mogłoby pobudzić miłość, jest ona bowiem konsekwencją miłości⁹. Wartości perfekcyjne to wartości estetyczne i etyczne. Zarówno piękno, jak i dobro istnieją w sposób obiektywny, czyli niezależny od poznającego podmiotu i są poznawane intuicyjnie.

Pogląd Elzenberga na temat obiektywnego bytu wartości jest jednoznaczny (niepodważalny), gdyż jego zdaniem znacznie silniejsze argumenty przemawiają za odpowiedzią stwierdzającą istnienie obiektywnych wartości. Wielu filozofów kwestionuje jednak takie stanowisko. Elzenberg uważa, że właśnie wątpliwości rodzące się w tej sprawie stanowią dostateczną podstawę, by podjąć wysiłek tworzenia wartości, którego konsekwencją jest kultura. Wątpliwości nie powinny wstrzymywać nas przed działaniem, ale je stymulować, skłaniać do poszukiwań. Z tego typu działaniem wiąże się także problem sądenia, wydawania sądów oceniających i wartościujących. Nauka posługuje się sądami spostrzegawczo-zmysłowymi, spostrzegawczo-introspekcyjnymi albo apriorycznymi. Inaczej wygląda, zdaniem Elzenberga, wydawanie sądów w „myśleniu oceniającym”, gdyż należą one do kategorii zupełnie odmiennej.

Nie są a priori, przeciwnie w jakimś szerokim sensie można by je nazwać empirycznymi: na podstawie zetknięcia się z rzeczą stwierdzają, że jest ona taka a taka, dobra czy zła, piękna czy brzydka. Nie są jednak i spostrzegawcze, i to w żadnej z możliwych dwóch odmian: wartości nie stwierdza się ani zmysłami, ani na drodze introspekcyjnej. Nic innego nie pozostaje, jak chcąc je określić, sięgnąć po termin niezadowalający co prawda, ale przecież zdolny dostarczyć jakiejś orientacji przybliżonej i nazwać je intuicyjnymi. Intuicja tkwi u podstaw wartościowania; ustalać i umacniać fundamenty jakiejś dyscypliny wartościującej to opracować nie spostrzeżenie ani dane introspekcyjne, nawet – w głównej części zdania – nie dane a priori, lecz intuicje¹⁰.

Elzenberg wyraźnie widzi konflikt, który może powstać między dwoma sposobami myślenia: naukowym i oceniającym. Jest on tym bardziej dotkliwy i wi-

⁸ Tamże, s. 23.

⁹ H. Elzenberg, *Motywacja etyczna*, w: „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 17.

¹⁰ H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo*, w: *Wartość i człowiek*, wyd. cyt., s. 153–154.

doczny, gdy obie formy myślenia spotykają się w jednym umyśle. Wtedy bowiem myślenie naukowe może się gmatwać w kwestie ocen dyktowanych pewnymi chęciami, pragnieniami. Ale nietrudno temu zaradzić, gdy umysł taki poddany zostanie krytycznej samokontroli i dyscyplinie moralnej. Nie możemy jednak pozabawić całkowicie nauki ocen, gdyż wtedy staniemy się barbarzyńcami unicestwiającyymi naszą kulturę.

Im czyściej racjonalna wypowiedź, tym mniej chwyta rzeczywistości. To stwierdzenie Elzenberga świadczy o jego negatywnym stosunku do neopozytywizmu i scjentyzmu, traktowanych przez niego jako „zorganizowany system terrorku, by natury od naszej bogatsze zmusić do milczenia o sprawach dla naszego mizeractwa niemiłych”¹¹. Należy przypuszczać, że to nie przekora, lecz dogłębne przemyślenia skłoniły Elzenberga do wprowadzenia w rozważania o wartościach sądów irracjonalno-objektywnych.

Pisze on, że

[wypowiedzi typu]: A jest c, to takie, w których w gruncie rzeczy wcale przedmiotowi A nie przypisuje się cechy c, tylko wyraża się osobisty jakiś swój stan czy uczucie. Można by więc takie sądy nazwać wykrzyknikowymi, ale ja wolę termin sądy symboliczne¹².

Sądy symboliczne są to, według Elzenberga, sądy, które symbolizują pewne rzeczywistości poza podmiotem, czyli takie, których racjonalnie ująć czy rozpoznać nie sposób. Najczęstszą formą sądów irracjonalno-objektywnych jest metafora albo też wypowiedzi świadomie sprzeczne. W analizie tego typu sądów Elzenberg odwołuje się do przykładów znanych w filozofii ze swego niejednoznacznego i zagadkowego brzmienia, np. „jest i nie jest” lub „Brahman jest bytem i niebytem, prawdą i fałszem, ciemnością i światłem”. Gdyby racjonalista dokonał logicznej analizy tych wypowiedzi, porównać by je można było do zdania typu: „kurczę w niepoczętym jajku jechało własnym samochodem, nie jadąc”¹³. Idiocyzm i bezsens zdania o kurczeniu jest niekwestionowany, natomiast gdy chodzi o zdania poprzednie, dotyczące bytu, nie jest to już tak oczywiste.

Można więc stwierdzić, że w języku racjonalnym, w postaci ścisłego zapisu matematycznego, specyfika zdań metaforycznych, symbolicznych wyrazić się nie da i wtedy faktycznie widoczny jest brak sensu logicznego w owych zdaniach. Ale zrozumienie istoty dobra jako wartości perfekcyjnej nie da się, według Elzenberga, policzyć, chociaż wielu tego chce. Dla niego poczucie zrozumienia pojawia się wtedy, gdy dobro określi się nie w postaci definicji czy jednoznacznego pojęcia, ale w postaci zadowalającego go obrazu.

¹¹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, wyd. cyt., s. 452.

¹² Tamże, s. 155–156.

¹³ Tamże, s. 156.

Obraz taki – tak jak to widzę – chwyta coś dla danego przedmiotu istotnego, co się pojęć czystych przepuszczała między okami; prawdopodobnie chodzi o specyficzną jakość, która w sformułowaniu matematycznym znika zupełnie. Sformułowanie zaś abstrakcyjne niematematyczne, tzn. salwujące pewną nikłą treść jakościową, jest czymś połówicznym, czym się przeważnie musimy zadowolić, ale co żadnej z dwóch wielkich potrzeb umysłu – intuicyjnej i analitycznej – nie zaspokaja¹⁴.

Elzenberg stwierdza, iż wielcy racjoniści XVII wieku znajdowali również miejsce dla intuicji. I chociaż starali się formułować pojęcia w miarę możliwości najdoskonalsze, obwarowane określoną i konieczną ilością pojęć pierwszych, to wiedzieli, iż ostateczną instancją pewności i oczywistości jest intuicja.

Rozważając problematykę aksjologiczną w związku z teorią poznania, musimy zetknąć się z procesem obiektywizacji niepewnych, subiektywnych percepcji wartości. Niewielu aksjologów potrafi sensownie wykorzystać ten subiektywny punkt wyjścia dla wykreowania obiektywnych wartości jako jego konsekwencji. Elzenberg usiłował właśnie przejść od subiektywnych ocen do uchwycenia w nich przedmiotowej, obiektywnej wartości. Zakładał więc, że oceny nie są projekcją ludzkich uczuć, sądów lub pragnień. Stanowią one natomiast swoistą informację na temat stanów rzeczy, które wywołują w nas uczucia, sądy czy pragnienia.

Jednakże zanim skupimy naszą uwagę na sposobie poznawania wartości, musimy wyjaśnić, czym jest pojęcie wartości w koncepcji Elzenberga.

Postanowił on przede wszystkim poddać analizie termin – wartość perfekcyjną. W tym celu starał się najpierw precyzyjnie zdefiniować tę grupę znaczeń, którą określa się mianem wartości utylitarnych (użytkowych). Analiza bowiem tych wartości odsłoni zbędność wszelkich zabiegów mających na celu włączenie wartości utylitarnych w zakres filozofii wartości (aksjologii formalnej).

Czym więc jest wartość dla Elzenberga?

Bywa ona dla mnie przedmiotem dodatnich: umysłowych (aprobata) i uczuciowych (upodobanie, szacunek, cześć) reakcji – i jestem skłonny uważać, że powinna nim być i dla mnie i także dla drugih¹⁵.

Dalej Elzenberg stwierdza, iż zarówno obecność, jak i nieobecność wartości jest pewną wskazówką dla ludzkiego postępowania. Bo oto, gdy jakiś stan rzeczy jest wartościowy, a inny nie, ludzie mając to na względzie, będą się starali *per analogiam* tworzyć takie jak ten pierwszy, a unikać drugiego. Odmianami wartości są dla Elzenberga piękność i dobro, natomiast przeciwieństwem są brzydota i zło. Formułując definicję wartości, stosuje on metodę przybliżania (aproksymacji), w której najpierw dzieli poszczególne znaczenia terminu wartość (w płaszczynie logicznej), by potem odrzucić te, które nie są w stanie spełnić wymogów

¹⁴ Tamże, s. 157.

¹⁵ H. Elzenberg, *Podstawowe pojęcia aksjologii – wykłady toruńskie 1946/47*, w: *Materiały Henryka Elzenberga*, PAN, Warszawa, III–181, teczka 77.

stawianych w definicji wartości aksjologicznej. Tym samym zakres terminu zostaje ograniczony do tego poszukiwanego. Słowo „wartość” stosowane jest wtedy, gdy chcemy dookreślić przedmiot spełniający nasze potrzeby, pragnienia. Jest to oczywiście wartość dla kogoś, względna, utylitarna.

Jednakże słowo „wartość” ma też drugie znaczenie, które stosowane jest dla określenia „godności”, „doskonałości”, „szacowności”, czyli, zdaniem Elzenberga, wartości perfekcyjnych¹⁶. Utylitaryzm wartości polega więc na zaspokojeniu czyjejś potrzeby, czyjegoś pożądanego. Wartość zwana utylitarną wiąże się z problemem jej zaspokojenia bądź nie. W tym kontekście pojawia się problem potrzeby i cierpienia związanego z niezaspokojeniem owej potrzeby. Wartość utylitarna może być dopełniona przez takie pojęcia, jak: pożądanie, potrzeba, przyjemność oraz zwiększone istnienie. Przy czym żadne z tych dodatkowych określeń wartości utylitarniej nie było przez Elzenberga szczególnie wyróżnione – może z wyjątkiem potrzeby¹⁷. Dzieje się tak dlatego, że wartość utylitarna jest zawsze wartością dla kogoś lub czegoś. Dlatego też „[...] ta sama rzecz może być wartościowa ze względu na jedną osobę, która jej pożąda, potrzebuje lub w niej znajduje przyjemność, a nie być nią dla drugiej osoby”¹⁸.

Wartości utylitarne nie mogą dostarczyć zasad ani powinności, wedle których należałoby postępować, ponieważ są subiektywne i relatywne. Nie stanowią więc one wartości w sensie aksjologicznym i dlatego nie mogą stać się podstawą dla filozofii wartości. Stąd wniosek, że podstawą aksjologii mogą być wartości inne aniżeli wartości utylitarne. Elzenberg uważa, że są nimi takie wartości, które można określić mianem obiektywnych i bezwzględnych. Z nich wynika zasada postępowania oraz powinność. Słowo „perfekcyjna”, którego Elzenberg używa na określenie tego typu wartości, pochodzi od łacińskiego *perfectio* – doskonałość. Jego zdaniem to ono może w sposób najpełniejszy oddać istotę pojęcia wartości określanej synonimami: szlachetność, godność, szacowność.

Jak więc można, według Elzenberga, zdefiniować wartość perfekcyjną? Czy przedmiot określany mianem wartościowego powinien opierać się na aprobacie i wynikającej z niej powinności? Istotę wartości wiązał on początkowo z powinnością. Twierdził, że wartość sama w sobie nie jest ani cechą, którą przedmiot powinien posiadać, ani żadną cechą w ogóle. Jest ona stwierdzeniem faktu, że przedmiot jest taki, jaki powinien być, czyli – mówiąc ogólnie – jest zgodnością między stanem rzeczy istniejącym i stanem rzeczy powinnym¹⁹. Można więc na-

¹⁶ H. Elzenberg, *Autoreferat z odczytu „Pojęcie wartości i powinności”*, w: „Ruch Filozoficzny”, t. XIII, 1936, s. 147.

¹⁷ U. Schrade, *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga*, w: „Studia Filozoficzne”, nr 12, 1986, s. 87.

¹⁸ H. Elzenberg, *Analiza pojęcia wartość*, w: *Materiały Henryka Elzenberga*, Archiwum PAN, cz. 16a.

¹⁹ B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, w: „Studia Filozoficzne”, nr 12, 1986, s. 62.

zwać wartości faktami, które w specyficznym sposobie przeżywania świata, w ocenach ukazują nam swą istotę. Gdy patrzymy na rzeczywistość z perspektywy wolnego poznania, czyli nie kierujemy się ani pragnieniami, ani uczuciami, to ów fakt jesteśmy w stanie uchwycić. Percypujemy wówczas stan rzeczy taki, jaki powinien być. Istnienie wartości jest więc sprzężone z problemem jej poznania.

Przyjrzyjmy się bliżej wykładom uniwersyteckim Elzenberga, w których głosił on w latach 1949–1950 podstawowe tezy dotyczące epistemologii wartości. Otóż, jego zdaniem, istnieje dość powszechne przekonanie, że pojęcie wartości perfekcyjnej oraz powinności tkwi w umysłach wielu ludzi. Jednak z tego przeświadczenia nie jesteśmy w stanie wywieść tezy o rzeczywistym istnieniu odpowiedników tychże pojęć. Jeśli bowiem okaże się, że wprawdzie w naszych umysłach te pojęcia istnieją, ale przedmiotów wartościowych i powinnych stanów rzeczy nie ma, to wtedy klasa rzeczy powinnych i wartościowych jest klasą pustą. Albo może być tak, że wprawdzie przedmioty wartościowe lub powinne stany rzeczy istnieją, lecz nie sposób odróżnić ich od innych rzeczy i stanów²⁰. To skłania do wydania wniosku, że nie możemy odróżnić tego, co wartościowe, od tego, co nim nie jest. Elzenberg tego rodzaju stanowiska nazywał nihilizmem i sceptycyzmem lub też subiektywizmem i względnością wartości oraz powinności. Jego zdaniem nihilizm w zasadzie wynika z założeń, które bywają przyjmowane w teorii sądów o wartości. Aby mogło powstać twierdzenie głoszące, iż nie ma przedmiotów wartościowych ani powinnych stanów rzeczy, należy zająć stanowiska albo ekspresjonistyczne, albo deskrypcjonistyczne.

Wedle ekspresjonizmu wszelkie wypowiedzi o wartościach typu: „W jest wartościowe” – stwarzają jedynie pozory zdania w sensie logicznym. W istocie przynależy im jedynie funkcja ekspresyjna. Elzenberg określa to stanowisko mianem emotywizmu. Głosi ono, że nie można poznać wartości. Koncepcja ekspresjonistyczna jest, zdaniem Elzenberga, fałszywa, ponieważ negowane przez nią pojęcie wartości można uchwycić introspekcyjnie, a także opierając się na wypowiedziach innych ludzi – i na tej podstawie dokonać jego analizy.

Jeśli ktoś twierdzi, że wie, o czym myśli, mówiąc, że coś jest wartościowe, to oznacza to, że ten, kto to mówi, ma rację, i ci, którzy twierdzą podobnie, też ową rację posiadają. Aby zanegować tezę ekspresjonizmu, wystarczy, twierdzi Elzenberg, że ja pojęcie wartości w swoim przekonaniu posiadam i pokazuję. W tym kontekście nieprawdą będzie też teza ogólna, która wynika z ekspresyjnej teorii wartości, mówiąca o tym, że wszystkie oceny pełnią jedynie funkcję ekspresyjną. Wprawdzie, gdy ujmijemy ją szczegółowo, czyli weźmiemy pod uwagę jedynie niektóre oceny, to wtedy tylko może okazać się ona prawdziwa. Jednakże ekspresjonizm jako stanowisko epistemologiczne jest tutaj nie do przyjęcia, gdyż pozbawiony jest podstaw empirycznych.

²⁰ H. Elzenberg, *Epistemologia wartości*, w: *Materiały Henryka Elzenberga*, tom 44, zes. 1.

Obok ekspresjonizmu Elzenberg wyróżnia jako drugie stanowisko mające nihilistyczne konsekwencje deskrypcjonizm, w myśl którego wszystkie zdania traktujące o wartościach są zdaniami opisowymi. Według Elzenberga deskrypcjonizm może przybrać formę psychologiczną, gdy zdanie typu: „Ten obraz jest piękny”, zastąpimy zdaniem opisowym psychologicznym, które przyjmie formę: „Wobec tego obrazu doznaję pewnej swoistej odmiany upodobania”. Wyróżnia on także deskrypcjonizm biologiczny, gdzie mowa jest o pewnych fizjologicznych procesach nerwowych, a także deskrypcjonizm socjologiczny stwierdzający, iż to jakieś procesy społeczne odzwierciedlane są w przeżyciach danej osoby. Deskrypcjonizm psychologiczny może przybierać formę szczegółową „prywatną”, gdy opisuje stany psychiczne jednostki, która wygłasza sąd o wartości, jak również ogólną „publiczną”, opisując w ten sposób grupę ludzi.

W zależności od tego, jakie stany psychiczne deskrypcjonizm opisuje, możemy go nazwać: emocjonalistycznym (pożądanie), woluntarystycznym (pragnienie) i intelektualistycznym (myśli). Zdaniem Elzenberga konsekwencją deskrypcjonizmu jest nie tylko relatywizm, ale także agnostycyzm, bowiem w tym kontekście wartość jest pewną zdolnością do wywoływania określonych przeżyć. Jest ona względna, gdyż jest stosunkiem przedmiotu wartościowego do podmiotu. A więc pewien przedmiot może być wartościowy ze względu na jeden podmiot, natomiast ze względu na drugi już nie.

Przy okazji analizy deskrypcjonizmu Elzenberg dochodzi do wniosku, że obok wartości w znaczeniu perfekcyjnym oraz utylitarnym można też mówić o tzw. wartości „przeżyciowej”. Jest to wartość względna, a także cechująca się relacjonalnością, czyli określonym stosunkiem do jakiegoś przedmiotu. W odróżnieniu od wartości perfekcyjnej, która jest niezależna od przeżyć podmiotu, ponieważ, jak twierdzi Elzenberg, istniałaby ona nawet wtedy, gdyby nie było podmiotu, a więc można ją opisać bez odwoływania się do jakichkolwiek przeżyć, wartość przeżyciowa w takiej sytuacji nie mogłaby zaistnieć. Różni się zaś wartość przeżyciowa od utylitarniej tym, że wywołuje pragnienia, a ta druga zaspokaja je. Można rzec, iż owe spekulacje Elzenberga na temat wartości przeżyciowej są jedynie efektem ubocznym rozważań o bezzasadności deskrypcjonizmu i w dalszych jego analizach aksjologicznych nie odgrywają żadnej zasadniczej roli.

Elzenberg jako ten, który nie akceptuje deskrypcjonizmu psychologicznego, podważa wspólne dla ekspresjonizmu i deskrypcjonizmu przekonanie, że jeżeli wartości pojmowane będą inaczej niż w sposób opisowy, to takie nieopisowe ich potraktowanie doprowadzi tych, którzy tak czynią, do przyjęcia metafizycznych, idealistycznych założeń. Argumentuje on swój antydeskrypcjonizm tezą, że choćby tylko w znikomej mniejszości pojawiło się stanowisko, że w umysłach ludzkich występuje pojęcie wartości, które nie jest opisowe ani też opisowo-psychologiczne, to jest to już dowód na istnienie pojęcia wartości *in conceptu* (w umyśle)²¹. Ale czy jest to argument rzeczywiście zadowalający?

²¹ Tamże, zesz. 1.

Elzenberg stwierdza, że nie głosi tezy o tym, czym są wszystkie oceny o charakterze rzeczy. Dla niego sprawą podstawową jest teza o istnieniu pojęcia wartości *in conceptu*. Sądzi więc, że wcale nie musi zaprzeczać, iż niektóre wypowiedzi o postaci ocen mogą być w istocie zdaniem o przeżyciach lub dyspozycjach. Można rzec, iż Elzenberg dostrzega podmiotowe determinanty ocen oraz sądów wartościujących, jednakże jego argumentacja, jako aksjologa, jest przede wszystkim skłonna brać pod uwagę determinanty poznania wartości. Przejście od subiektywnych ocen do pochwycenia w nich obiektywnej (przedmiotowej) wartości odbywa się u Elzenberga na podstawie intuicyjnego twierdzenia mówiącego o tym, że oceny nie są projekcją naszych uczuć, sądów, pragnień, ale są rodzajem komunikatu czy informacji o stanach rzeczy przez wywołanie w nas uczuć, sądów czy pragnień.

W psychologii istnieje pojęcie katatyzmu, którym określa się zjawisko dostosowywania sądów do przeżywanych aktualnie uczuć oraz pragnień. Filozoficznie rzecz ujmując, katatyzmem nazwiemy oceny, a także zdania opisowe, które są determinowane przez uczucia, pragnienia osób je wypowiadających. Konsekwencją tak pojmowanego katatyzmu jest sceptycyzm, czyli teza o niepoznawalności wartości²². Elzenberg stwierdza, iż sceptycyzm jest konsekwencją takiego poglądu, w którym sąd o wartości danego przedmiotu jest uzależniony od innych niż natura tego przedmiotu czynników. Mogą nimi być czynniki biologiczne, historyczne, społeczne. Dlatego też, według Elzenberga, jedne oceny bywają bardziej zdeterminowane przez czynniki uboczne, a inne mniej. Oczywiście sytuacją idealną byłoby całkowite uniezależnienie ocen od innych czynników, prócz tych wynikających z natury ocenianych przedmiotów. Jednakże można się tylko do tego idealnego stanu zbliżyć. Sposobem eliminowania determinant pozapredmiotowych byłaby, zdaniem Elzenberga, „asceza”, którą traktował on jako metodę wyzbywania się celów niższych i koncentrowanie się na celach wyższych²³. Ograniczając więc determinacje, które mącą jasność oceny, gdyż nie wynikają z istoty rzeczy, która podlega ocenie, możemy osiągnąć tzw. sąd kompetentny. Podmiot ów sąd wydający Elzenberg określił mianem kompetentnego sędziego. By więc wartościowanie nasze mogło zyskać określenie „kompetentnego”, musimy wyzbyć się determinacji ubocznych, poznać w miarę dokładnie oceniany przedmiot, a także skonfrontować nasze sądy z sądami sędziów kompetentnych. Owa teza jest oczywiście konsekwencją wcześniejszej, wedle której pojawia się w naszym umyśle przeświadczenie o istnieniu wartości perfekcyjnej, obiektywnej, poznawalnej i istniejącej niezależnie od podmiotu, który ją poznaje. Skoro więc poznanie sądów o wartości jest nam dostępne, to jak należy owe sądy uzasadniać?

²² Tamże, zes. 2 i zes. 3.

²³ U. Schrade, *Aksjologia formalna*, wyd. cyt., s. 96–97.

Odpowiedź na to pytanie jest uzależniona, zdaniem Elzenberga, od natury sądów o wartości. Trzeba więc zdecydować, czy owe sądy mają charakter aprioryczny, empiryczny czy intuicyjny. Podstawowy sąd o wartości jest, mówi Elzenberg, sądem, który logicznie nie może być wyprowadzony z żadnych innych sądów o wartości. Podstawowe czy też pierwotne mogą być dwa typy sądów. Są to sądy jednostkowe oraz sądy o ocenach, które orzekają o ich charakterze wartościotwórczym. Skoro więc za sądy pierwotne uznamy sądy jednostkowe, to sądy o cechach wartościotwórczych przedmiotu będą niejako wynikały z tych pierwszych, na podstawie rozumowania typu: W_1 jest wartościowe, W_2 jest wartościowe, W_3 jest wartościowe itd. $W_1 W_2 W_3$ itd. posiadają cechę „d”. Widocznie cecha „d” jest wartościotwórcza²⁴. Jeśli zaś za pierwotne uznamy sądy o cechach, to sądy jednostkowe będą z nich wynikać w ten sposób, że: W posiada cechę „d”. Cecha „d” jest wartościotwórcza, toteż W jest wartościowe. W tym wypadku cecha „d” jest kryterium, na podstawie którego orzekamy o wartości przedmiotu jednostkowego²⁵. Gdy z sądu jednostkowego wywiedziony jest sąd o cesze wartościotwórczej, to w tym wypadku sąd jednostkowy traktowany jest jak sąd pierwotny i nie jest odczuwana potrzeba dalszego jego uzasadniania. Sądy jednostkowe o charakterze pierwotnym są podobne do sądów spostrzeżeniowych, mają więc charakter empiryczny. Aby jednak zachować swój status, muszą być one wydawane w sposób bezpośredni, a nie wypowiedane *per analogiam* do sądów spostrzeżeniowych. Dlatego też, zdaniem Elzenberga, nie powinno się używać w rozważaniach aksjologicznych terminu „postrzeganie wartości”, ponieważ intuicja traktowana jako odmiana doświadczenia, czyli intuicjonizm będący odmianą empiryzmu, nie jest przez niego akceptowany. W myśl poczynionych przez Elzenberga zastrzeżeń nie należy jednostkowych sądów o wartości sprowadzać do sądów spostrzeżeniowych.

Jeśli więc na podstawie jednostkowych sądów o wartości przedmiotów zechcemy indukcyjnie wyprowadzić sądy o cechach wartościotwórczych, to jest to możliwe pod warunkiem, iż w taki sposób powstałe sądy o cechach wartościotwórczych będą posiadały status sądów hipotetycznych. A to Elzenberga nie satysfakcjonuje, gdyż, jego zdaniem, owe sądy powinny mieć charakter apodyktyczny. Można jednak status sądów hipotetycznych zamienić na apodyktyczny, przyjmując założenie, w myśl którego zarówno sądy jednostkowe, jak i sądy o cechach wartościotwórczych są sądami podstawowymi. Elzenberg twierdzi, że owe sądy powstają na drodze intuicji, ale nie jest to już krytykowana przez niego intuicja będąca odmianą doświadczenia, ponieważ sądy owe nie są tworzone na podstawie introspekcji ani postrzeżenia zmysłowego, lecz na podstawie oglądu. Ów ogląd polega na tym, że zarówno sądy jednostkowe o wartości przedmiotu, jak i sądy

²⁴ H. Elzenberg, *Epistemologia wartości*, zesz. 3.

²⁵ Tamże.

o cechach wartościotwórczych, są sądami pierwotnymi i podstawowymi. Oba typy sądów powstają w podobny sposób, to znaczy wyszczególnia się pewną właściwość przedmiotu i zajmuje wobec niej postawę oceniającą, czyli na podstawie oglądu danego przedmiotu tworzony jest sąd o charakterze wartościotwórczym wyróżnionej właściwości. Jednakże w sądzie o wartości przedmiotu jednostkowego dany przedmiot jest wyodrębniony jako całość (np. dzieło sztuki), natomiast w sądzie o charakterze wartościotwórczym podmiot postrzegający skupia swą uwagę na cesze danego przedmiotu (np. harmonia barw, harmonia kształtów). Sądy jednostkowe o wartości przedmiotów, jak i sądy o cechach wartościotwórczych są pierwotne, to znaczy nie wymagają uzasadnienia. Istnieje jednak różnica między nimi: sądy jednostkowe mogą być uzasadniane przez sądy o cechach, natomiast sądy o cechach nie mogą być uzasadniane przez sądy jednostkowe. Dlatego też ranga sądów o cechach wartościotwórczych jest, zdaniem Elzenberga, o wiele większa.

W epistemologii wartości proponowanej przez Elzenberga warto zwrócić szczególną uwagę na wysiłek, jaki należy włożyć w proces poznawania tego, co wartościowe. Liczne czynniki, o których już była wcześniej mowa, zakłócają bowiem ów proces. Dlatego też efekt poznawczy jest ściśle uzależniony od metody oceniania. Proponowana przez Elzenberga asceza, rozumiana jako koncentrowanie się na celach wyższych, konieczność wszechstronnego poznania przedmiotu oceny, a także konfrontacja świeżo sformułowanych sądów z sądami osób kompetentnych może nasze niedoskonałe intuicje wartości perfekcyjnych uczynić wiarygodnymi. Obraz przedmiotu ocenianego wpływa w istotny sposób na treść tworzonej jego oceny. Istota oceny etycznej jest bowiem zależna od realnego istnienia pewnych rodzajów przedmiotów oraz od tego, czy my jesteśmy o tym istnieniu przekonani. Nasz obraz świata zakreśla granice dla naszych ocen²⁶. Obraz świata wpływa więc zasadniczo na system naszych wartości. Podział wartości wprowadzony przez Elzenberga sugeruje, iż wartości utylitarne są tak jakby preludium przed wkroczeniem do świata wartości perfekcyjnych. Wartości utylitarne zaspokajają wprawdzie mnóstwo różnych potrzeb człowieka, ale czerpią swoje uzasadnienie z faktu istnienia wartości perfekcyjnych, które uzasadniają się same. Przez fakt samouzasadniania się wartości perfekcyjne nabierają szczególnego znaczenia.

Podstawowy sąd o dobru jako wartość to sąd, który logicznie nie może być wyprowadzony z żadnych innych sądów o wartości. W jaki sposób możemy dojść do pojęcia sądu podstawowego? Elzenberg twierdzi, że drogą eliminacji różnych rodzajów sądów. Mówione już było, że uznaje on sądy jednostkowe o wartości przedmiotów oraz sądy o cechach wartościotwórczych za sądy pierwotne, a więc niewymagające dowodzenia. Czy na akty poznawcze powstające w ten właśnie

²⁶ H. Elzenberg, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, w: „Znak” 1978, nr 284, s. 169.

sposób nie mają wpływu uczucia, których obecność czyni owe akty subiektywnymi i tym samym pozbawia je charakteru *stricte* poznawczego? Elzenberg broni się przed tym zarzutem stwierdzeniem, że wiele sądów o wartościach wydawanych jest „na chłódno”, poza tym nawet gdy w czasie wydawania tego typu sądów uczucia są obecne, to nie zawsze mają one wpływ na owe sądy. I wreszcie – uczucia niekoniecznie są oznaką subiektywizmu, mogą bowiem „odzwierciedlać” rzeczywistość i występować w roli przeżycia poznawczego²⁷.

Termin wartość, którym posługuje się etyka, przede wszystkim kojarzy nam się z wartością dodatnią, czyli dobrem. Natomiast chcąc nazwać zło, używamy pojęcia „antywartość” bądź „przeciwwartość”. Dobro i zło są tak jakby charakterystykami dwóch przeciwstawnych aspektów wartości. Elzenberg twierdzi, że wartość dodatnia i ujemna nie stanowią różnych charakterystyk, ponieważ łączy je samo pojęcie wartości. I tak przedmiotem wartości dodatniej jest przedmiot posiadający cechę wartościotwórczą, czyli taką, jaką powinien mieć, zaś przedmiotem wartości ujemnej jest ten, który posiada cechę wykluczającą posiadanie cechy pozytywnej, czyli posiada tzw. cechę „przeciwpozywną”.

Stanowisko Elzenberga na temat stosunku cechy dodatniej do ujemnej sprowadza się do relacji wykluczania. Bo oto cecha wartościotwórcza przedmiotu dodatnio wartościowego wyklucza się z cechą wartościotwórczą przedmiotu ujemnie wartościowego. Należy jednak dodać, że z wiedzy o wartości dodatniej wynika wprawdzie wiedza o wartości ujemnej, jednak z wiedzy o wartości ujemnej wcale nie musi wynikać wiedza o wartości dodatniej²⁸. Można więc, sugerując się stwierdzeniem Elzenberga, powiedzieć, iż poznanie wartości ujemnej następuje nie bezpośrednio, lecz pośrednio – w odniesieniu do dobra, zawsze ze świadomością tego, co być powinno. Dobro i zło są realnymi stanami rzeczy, są dwoma przeciwstawnymi aspektami wartości. Rozpoznawanie zła jest więc poznaniem negacji dobra. Z tego wniosek, że zło nie jest aksjologicznie samodzielne i dlatego jego poznanie nie potrzebuje osobnej intuicji. Świadomość zła jest pochodna wobec świadomości dobra. Zło nie jest, zdaniem Elzenberga, jakąś odrębną jakością czy samodzielnym bytem, jak twierdzili manichejczycy. Ani więc zła wprost nie poznajemy, ani też wprost do zła nie dążymy²⁹. Natura nie wartościuje, nie wskazuje ani tego, co powinno, ani tego, co przeciwpozywnie.

W poglądach Elzenberga dotyczących problemu zła wyraźnie widać potwierdzenie panującego w filozofii europejskiej przekonania, że „nie ma w świecie woli skierowanej ku złu jako takiemu”. Antymanicheizm Elzenberga neguje więc możliwość istnienia dwu jednakowo autonomicznych woli, woli dobra i woli zła. Nie oznacza to jednak, iż filozof przyjmuje w tej kwestii rozwiązanie proponowane

²⁷ H. Elzenberg, *Epistemologia wartości*, zesz. 3.

²⁸ H. Elzenberg, *Wartość ujemna*, w: „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 27.

²⁹ B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, w: „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 70–73.

przez chrześcijaństwo. Nie twierdzi on wszakże, że zło jest wybieraniem dóbr niższych, a odrzucaniem wyższych. Zło bowiem nie jest w jego koncepcji brakiem dobra wyższego, lecz jest istnieniem w danym przedmiocie cechy wykluczającej dobro. Elzenberg nie rozważa więc metafizycznych aspektów bytu i dobra, lecz za punkt wyjścia uznaje logikę wartości³⁰. Prawdopodobnie zanegowałby on tezę, że wiedza o złu jest pierwotna, zło jest rozpoznawane intuicyjnie, natomiast dobro poznawane jest w sposób pośredni jako opozycja lub negacja zła³¹. Być może ów pogląd Elzenberga, jest po prostu potwierdzeniem funkcjonującej od dawna w europejskiej etyce tendencji do lekceważenia i spychania na dalszy plan problemów związanych ze złem. Trudno jest bowiem przełamać moralizującą tradycję, która wychodząc w swoich rozważaniach od pojęcia człowieka idealnego, mówiła o nim w kategoriach powinności, czyli mówiła o tym, co być powinno, a nie o tym, co jest. Może więc to, co konwencjonalnie zostało nazwane dobrem, często okazuje się w społecznym działaniu złem. I wtedy warto przypomnieć myśl Machiavellego, że żądza zmiany, zło i miłość to podstawowe namiętności człowieka, ale zło w nich przeważa. Czyżby więc dobro było abstrakcją, a zło konkretem?

Parafrazując wypowiedzi Elzenberga na temat wartości, można stwierdzić, że dobro samo w sobie nie jest ani cechą, którą przedmiot powinien posiadać, ani żadną cechą w ogóle. Dobro jest faktem, na podstawie którego można wywnioskować, że na przykład przedmiot nazywany dobrym jest takim, jakim powinien być. Występuje tu więc zgodność między stanem rzeczy faktycznym (istniejącym) a stanem rzeczy powinnym. Jednakże Elzenberga trapiły liczne wątpliwości w związku z tymi stwierdzeniami. Można wprowadzić pojęcie wartościowy „dobry” przedstawić jako: taki, jaki powinien być, lecz na jakiej podstawie, „jeśli nie ma oparcia w pojęciu wartości jako pierwotnym”, sądzimy, że rzeczy dobre, to są właśnie te, a nie inne? Twórca tego poglądu wzbraniał się przed uznaniem powinności „spadającej z nieba”, bo wtedy imperatyw „być takim a takim” byłby całkowicie bez podstaw³². Ale w jednym z toruńskich wykładów (1948–1949) na temat związków zachodzących między powinnością i wartością Elzenberg głosił, że można odwrócić stosunek między wartością oraz powinnością i zdefiniować powinność przez wartość perfekcyjną. Nie zawsze jest to jednak możliwe³³. Na podstawie tej wypowiedzi można by sądzić, że Elzenberg wiedział, jak pokonać ten teoretyczny impas. Wystarczyłoby tylko uznać związek wartości i powinności za aksjomat, który opisywałby jedno i drugie pojęcie jako pierwotne. W myśl tych założeń istniałyby dwa rodzaje powinności: powinność bytu i powinność czynu³⁴. Powinność bytu

³⁰ R. Wiśniewski, *Na marginesie aksjologii Henryka Elzenberga*, w: Acta Universitatis Nicolai Copernici, Filozofia XII, Nauki Humanistyczno-Społeczne, zesz. 228, 1991, s. 37.

³¹ Tamże, s. 38.

³² H. Elzenberg, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966, s. 11.

³³ R. Wiśniewski, *Na marginesie aksjologii Henryka Elzenberga*, s. 32.

³⁴ B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, s. 60.

jest pierwotna w stosunku do powinności czynu. Oto pewne możliwe stany rzeczy są „powinne”; jeśli istnieje ktoś, kto je może urzeczywistnić, to wówczas rodzi się czyn powinny. Stan rzeczy powinny może więc zaistnieć wówczas, gdy podmiot, który go chce i może zrealizować w czynie powinnym, posiada wolę autonomiczną³⁵. A wola autonomiczna, zwana też metaempiryczną, to taka, która jest niezeterminowana biologicznie i emocjonalnie, czyli nie jest skłonna ulegać imperatywowi obowiązku. Odrzucając ideę obowiązku jako racjonalną podstawę etyki, Elzenberg zwraca się ku intuicjonizmowi. Dlatego też chce brać pod uwagę przede wszystkim zrozumiałe po ludzku naturalne motywy. Twierdzi, że skoro musimy się ugiąć pod faktami, to mamy jednak wolność wyboru, co do tego, pod którymi z nich chcemy się ugiąć. Poza tym idziemy za najwyższym motywem, to znaczy realizujemy najwyższe dobro³⁶. W takim ujęciu etyka zaczyna pełnić jedynie funkcję doradczą. Można więc stwierdzić, iż nie nakazuje ona postępowania jako obowiązku, ale zakazuje postępowania wykraczającego poza to, co określamy jako dobre.

Na jakiej zasadzie dokonujemy wyboru? Otóż przede wszystkim, mówi Elzenberg, wybieramy tak, by być wartościowymi ludźmi, a czynimy dobro, które najbardziej kochamy, do którego czujemy najwyższy pociąg³⁷. Jak można ów aksjologiczny egoizm uzasadnić? Elzenberg twierdzi:

Póki sam nie osiągnąłem pewnego poziomu wartości własnej, póty nie czuję się powołany do realizowania dobra poza sobą: bo czyż realizowanie go w sobie nie jest moim obowiązkiem najpierwszym [...] jak tu tworzyć dobro brudnymi rękami. Po osiągnięciu jednak pewnego poziomu realizowanie poza sobą może stać się aktualne³⁸.

Mimo że myślenie o tym, czym jest dobro i czym zło, jest dość powszechne, to jednak nie każdy człowiek dąży do urzeczywistniania dobra i wyzbywania się zła. Nieliczni obdarzeni są wolą etyczną, a tylko niektórzy zasługują na to, by ich określić mianem *homo ethicus*. *Homo ethicus* to człowiek, któremu własna moralność jakoś „[...] szczególnie leży na sercu i który do niej dąży świadomie, oczywiście właśnie dlatego, że się całkiem w porządku nie czuje”³⁹. *Homo ethicus* może działać moralnie albo kierując swą uwagę ku dobru, czyli pozytywnemu biegunowi wartości, tę postawę Elzenberg nazywa meliorystyczną, albo ku złu, którego istnienie przeszkadza mu w czynieniu dobra, jest to postawa soteryczna. Meliorysta to człowiek, który dąży do tego, by dobro w sobie urzeczywistnić. Natomiast soteryk nade wszystko chce zwalczać zło, jakie w sobie odkrywa. Meliorysta stawia sobie skromniejsze (minimalistyczne) cele, satysfakcjonują go małe kroki

³⁵ Tamże, s. 61.

³⁶ H. Elzenberg, *Rzeczywista postawa etyki*, w: „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 39.

³⁷ Tamże, s. 40.

³⁸ Tamże, s. 42.

³⁹ H. Elzenberg, *Ideal zbawienia na gruncie etyki czystej*, w: *Wartość i człowiek*, Toruń 1966, s. 138.

w zbliżaniu się do dobra. Przeciwnie rzecz się ma u soteryka, którego nie interesują półśrodki w zwalczaniu zła. On chce wyzwolić się od zła całkowicie. Maksymalizm soteryka w walce ze złem ma prowadzić do globalnego zbawienia, czyli do samych szczytów moralnych: doskonałości, świętości, wszystkiego, o czym wygórowana ambicja moralna może zamarzyć⁴⁰.

Ta propozycja Elzenberga skłania do zastanowienia się nad istotą obu wyróżnionych postaw. Bo oto pojawia się problem, czy należy promować dobro i walczyć o jego urzeczywistnienie, czy też przede wszystkim tępić zło – i w jakim stopniu również to uznać za czynienie dobra? Ów ciągle odradzający się dylemat prawdopodobnie nie ma rozwiązania, gdyż w rzeczywistości obie postawy – meliorystyczna i soteryczna – nie występują w czystej, klarownej postaci. W meliorystycznym nastawieniu na pomnażanie dobra trudno obyć się bez intuicji zła czy też zrezygnować całkowicie z przeciwstawiania mu się. Także postawa soteryczna, charakteryzująca się „porażeniem złem”, wymaga od nas rozeznania w zakresie tego, co jesteśmy gotowi uznać za dobro. Jeśli soteryzm postrzegać będziemy jako odwrotność melioryzmu, to każda z tych postaw byłaby jednocześnie tym, czego brakuje tej drugiej. I tu wyłania się problem praktycznej potrzeby ich wzajemnego dopełniania się oraz jego właściwych proporcji. Tym sposobem można by korygować charakterystyczne dla każdej z tych postaw błędy, czyli lekceważenie zła z jednej strony i pokusę fanatyzmu z drugiej, gdzie nienawiść zła jest tak przemożna, że bardzo często wyolbrzymia zagrożenie z jego strony, a wraz z nim środki niezbędne i uprawnione do jego zwalczania.

Gdy człowiek zdecyduje się już na wybór jednej z tych dwu postaw, gdy podejmie wysiłek doskonalenia się, dążenia do perfekcji, wtedy jest, zdaniem Elzenberga, skazany na samotność. Nie zyskuje aprobaty otoczenia, gdyż „[...] kto pracuje nad ukształtowaniem siebie, ten jest sam, to reguła stała”⁴¹. Samotność jednak można znieść, nie jest ona aż tak dotkliwa. Gorsza jest jednak klęska moralna, która mimo poczynienia wszelkich wymaganych wyrzeczeń i działań może nas spotkać. Przykładem tego jest szekspirowski Brutus, którego Elzenberg uważał za geniusza cnoty, za moralnego herosa wyrastającego ponad przeciętność. Dlatego też pyta:

Czy w ostatecznej instancji Brutus przegrywa dlatego, że z natury jest beznamiętny, refleksyjny, nieżywiolowy, bez spontaniczności i dynamizmu, czy też tej przyczyny przyczyną nie jest przypadkiem coś jeszcze innego, a mianowicie: zbyt przemożna, zbyt niezachwiana, zbyt wszechwładnie wszystkie instynkty w szachu trzymająca moralność? Nie jest to niemożliwe, cała ta nieżywiolowość może być czymś nabytym, wynikiem świadomej, zamierzonej i zgubnym powodzeniem uwiecznionej pracy nad sobą. Czyli, że cnota byłaby rzeczywiście pierwotnym przekleństwem Brutusa⁴².

⁴⁰ Tamże, s. 143.

⁴¹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, wyd. cyt., s. 234.

⁴² H. Elzenberg, *Brutus czyli przekleństwo cnoty*, w: *Próby kontaktu*, Kraków 1966, s. 186–187.

Elzenberg, chcąc nie chcąc, stwierdza, że kto działa, kierując się tylko względami racjonalnymi, kto dla każdego czynu musi znaleźć rację ów czyn uzasadniająca, ten tak jak Brutus ponosi klęskę. Moralność Brutusa jest ażywiółowa, jest różna od moralności, którą można określić jako czysty, niemyślący instykt, różni się też od moralności intuicyjnej, w której pojawia się wycucie pozwalające orientować się nam od jednej konkretnej sytuacji do drugiej, bez odwoływania się do ogólnych zasad moralnych. Moralność Brutusa jest przepojona racjonalnością.

[...] cnota Brutusa, jako czynem rządząca moralność, zniszczyła w nim dynamizm i żywioł. [...] kto się zbyt doskonalni moralnie, ten zabija w sobie żywioł i przez to przegrywa swoje walki życiowe⁴³.

Skoro sama cnota nie jest warunkiem wystarczającym do wykonania czynu moralnie wartościowego, to co trzeba jeszcze mieć, by ów czyn urzeczywistnić? Elzenberg odpowiada, iż niezbędna jest tu miłość dobra. Ona bowiem wyzwala w człowieku impulsy do wykonania wszystkich czynów możliwych, ona wyznacza rozległą sferę rzeczy godnych istnienia i ona w końcu pokazuje nam kierunek działania. Jednakże miłość dobra nie informuje nas w sposób konkretny, który czyn w jakiej sytuacji powinien być wykonany. Dlatego też miłość dobra musi być dookreślona czymś, co Elzenberg nazywa „[...] czysto osobistą irracjonalną predylekcją, dzięki której jedną odmianę dobra przedkładamy nad drugą”.

By stać się motywem skutecznym predylekcja ta musi być mocna i zdecydowana – tym bardziej, że przez nią musimy nadrobić brak uzasadnienia racjonalnego. Nie będzie zaś zdecydowana bez silnego motoru uczuciowego, tego, co skrótowno i w przybliżeniu określiliśmy jako namiętność; tego czynu właśnie brak Brutusowi⁴⁴.

Impulsem niewystarczającym do czynienia dobra jest racjonalna argumentacja, gdyż obok niej – lub też i bez niej – musi się pojawić jeszcze zapamiętanie w działaniu i ta przez nikogo i przez nic niepodważalna pewność, że to, co czynię, czynię dla dobra i dobrze.

Konkludując, Elzenberg odrzuca racjonalizm jako jedyny sposób uprawiania etyki. Można rzec, iż w tym, co opublikował w tej dziedzinie, łączył irracjonalizm z racjonalizmem, ponieważ tylko taka metoda dawała, jego zdaniem, możliwość dotarcia do istoty prawdy moralnej. Pisał:

W praktyce jest u mnie tak, że rolę arbitra pełni coś jak instykt, wycucie: teraz przykręć śrubkę, teraz rozluźnij – zależnie od stylu myśli, który dyktuje mi przedmiot, albo który sobie przy traktowaniu danego tematu obrałem. Ale to jest bardzo praktycystyczne załatwienie sprawy – trudno powiedzieć, by mnie zadowalało⁴⁵.

⁴³ Tamże, s. 188.

⁴⁴ Tamże, s. 192.

⁴⁵ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, wyd. cyt., s. 334.

Zapewne Elzenberg zgodziłby się ze stwierdzeniem, że warto nie tylko czytać dzieła wielkich filozofów i moralistów, ale także słuchać poetów. Człowiek bowiem, jako twórca problemów niosących ze sobą nierozstrzygalne spory, nie może wszystkiego wyjaśnić w sposób jasny i prosty. Doświadczenie rozumienia i jasności jest mu dane na tle swoistego poczucia cienia, którego według poetów nie da się usunąć. A jeśli już mowa o poetach i poezji, to warto w kontekście poglądów Elzenberga wspomnieć o jego uczniu – poecie Zbigniewie Herbercie, który był słuchaczem jego wykładów w latach 1949–1950. Można być pewnym, iż wrażliwość poetycka Herberta została w pewien sposób pobudzona także przez poglądy Elzenberga. Może to właśnie one stały się inspiracją dla przykładania klasycznych miar i wartości do współczesności, dla konieczności obrony przed grozą i fałszem, która w wierszach Herberta przeradza się w ironię oraz drwinę z banału, braku smaku i niedoskonałości. I wreszcie to dążenie do perfekcji bliskie symbolistom i mistykom, a wyrażające się w tęsknocie za poznaniem absolutnym, za „dotknięciem istoty rzeczy, prostoty najprostszej”. Świat wartości obiektywnych, czy też perfekcyjnych, porzuconych przez współczesnych znalazł ażył w poezji Herberta, bo:

*czym byłby świat
gdyby nie napelniała go
nieustanna krzątania poety
wśród ptaków i kamieni.*

Moral Intuitionism against Rationalism

Henryk Elzenberg, an influential Polish philosopher active at the Vilnius University before World War Two and at the Torun University after the war, believed that values can neither be emotionally adopted, socially negotiated, established by a religious or philosophical theory nor rationally defended. They can only be discovered through moral or axiological intuition. Moral intuition reveals the true nature of value and its pronouncements can withstand all attacks from epistemological scepticism. Some people lack intuitions about value and will be lost without guidance from those who have them. But even the staunch epistemological sceptics sometimes make sound moral discoveries, are ready to act on them and find them reliable despite their disparaging philosophical opinions. It is interesting that starting from these opinions Elzenberg not only rejected prudential and utilitarian ethics but also found ethics of virtue dry, dull and strained. He put his trust in poets and artists as he thought that their recognition of values was most credible. It is remarkable that he was the mentor of the distinguished poet, Zbigniew Herbert.