

TADEUSZ CZEŻOWSKI

Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki

Rozważania Henryka Elzenberga nad etyką skryształizowały się w dwóch książkach, wydanych pod koniec jego życia: *Wartość i człowiek* oraz *Próby kontaktu*¹. Uwagi na tematy etyczne są licznie rozsiane także w pozaetycznych częściach obu tych książek oraz w poprzednio wydanym zbiorze *Kłopot z istnieniem*²; do historii etyki należy rozprawa *Marek Aureljusz*³.

Obraz świata zarysowywał się ponuro w umyśle Elzenberga. Gdy był młodym człowiekiem, opadła go „z niesłychaną wprost siłą myśl o śmierci jako o unicestwieniu absolutnym”: dołączyły się do tego inne „stare jak myśl ludzka zmartwienia (...) przemijanie wszystkiego, przyszła zagłada ludzkości, bezsilność ducha ludzkiego w kosmosie, bezsensowność życia ludzkiego w takich warunkach”; „Świat sam nie ma sensu i wszelkiemu sensowi jego wrogi”⁴; w tym obcym i wrogim świecie człowiek jest samotny⁵. Drogę do przewyciężenia tej pesymistycznej postawy Elzenberg odnajduje w etyce, którą pojmuje „jako wojnę wydaną światu przez podmiot”⁶. Bo jeśli nawet „świat sam nie ma sensu i wszelkiemu sensowi jest wrogi, można przecież tak ukształtować siebie i w szcze-

¹ *Wartość i człowiek, rozprawy z humanistyki i filozofii*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, „Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego”, t. XVIII, z. 1, Toruń 1966; rozdziały — I. Pojęcie wartości perfekcyjnej; II. O różnicy między pięknem i dobrem; III. Piękno moralne; V. Estetyka jako dyscyplina wartościująca; XII. Etyka wyrzeczenia, czym jest i jak bywa uzasadniana; XIII. Powinność i rozkaz; XIV. Przeciwno hedonizmowi; XV. Realizm praktyczny w etyce a naczelné wartości życia ludzkiego; XVI. Ideał zbawienia na gruncie etyki czystej. *Próby kontaktu, eseje i studia krytyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1966; rozdziały — 1. Troska o myśl (o początkach mojego filozofowania); 7. Brutus, czyli przekleństwo cnoty; 8. Ahimsa i pacyfizm, rzecz o gandyzmie; 9. Gandhi w perspektywie dziejowej.

² *Kłopot z istnieniem, aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1963.

³ *Marek Aureljusz, z historii i psychologii etyki*, Biblioteka Filozoficzna pod red. W. Heinricha, Nakładem Księgarni Polskiej B. Połonieckiego, Lwów i Warszawa 1922.

⁴ W szkicu *Troska i myśl*, w: *Próby kontaktu*, s. 129.

⁵ *Kłopot z istnieniem*, s. 235 i nast.

⁶ *Próby kontaktu*, s. 130.

gólności treść swoją wewnętrzną, by móc mu ją przeciwstawić jako coś, co będzie zawsze sensowne i zawsze zachowa swą cenę”⁷. W tym sensie etyka jest nauką o męznym zachowaniu się wobec bytu⁸. Etyka — pisze Elzenberg⁹ — jest opartą na aksjologii dyscypliną, która zajmuje się zagadnieniem, jak powinniśmy się zachowywać. Rozpatruje ona cechy wartościotwórcze ze względu na racje, jakich znajomość tych cech może dostarczyć dla naszego zachowania się tak lub inaczej.

Stąd najważniejszym dla etyki pytaniem jest, co to jest wartość i jak ją poznajemy. Odwołajmy się znów do tekstu, w którym czytamy: „Wyrazów wartość i wartościowy używamy — jak trochę bliższe przyjrzenie się im wykazuje — w dwóch znaczeniach całkowicie odrębnych: W jednym z nich «przedmiot wartościowy» to przedmiot odpowiadający którymś pragnieniom czy potrzebom, albo ogólniej pragnieniom, potrzebom, tendencjom, aspiracjom, zdolnościom, bodaj nawet warunkom istnienia i trwania kogoś lub czegoś (...). Wartość tak rozumiana jest względna na mocy samej swej definicji; jest bowiem zawsze wartością dla kogoś lub czegoś, przy czym, jeżeli dla kogoś, nie znaczy to, że «w czyichś oczach», «w którymś przekonaniu», ale czy dla kogoś, czy dla czegoś, zawsze wskazuje na pewne dostosowanie, pewną przydatność. Gdyby wyraz «użyteczny» można było uwolnić od związanych z nim skojarzeń hedonistycznych, byłby to dla określenia wartości tak rozumianej termin może najdogodniejszy; nie da się go też faktycznie uniknąć. Próbowano terminów innych: tak np. J. Laird (...) mówi o wartościach elektywnych, czyli jakby «z wyboru». (...) Inaczej rzecz się ma z drugim znaczeniem wyrazu «wartość», które od tamtego pierwszego trzeba odgraniczyć wyraźnie. Miał je na myśli już przed wiekami autor *Listów do Lucyljusza*, gdy (LXXI, 33) odróżniał i przeciwstawiał sobie dwie kategorie rzeczy dobrych: te, które mają *pretium* (są cenne), i te, które posiadają *dignitas* (godność); dodawał przy tym, że godności nie przyznajemy temu, co *necessarium* (potrzebne) albo *in diem utile* (doraźnie przydatne). Czy udało się nam, od czasów Seneki, sformułować to przeciwstawienie w sposób ściślejszy? Wyrazy doskonałość albo szlachetność mogą tak jak wyraz *dignitas* służyć jedynie pewnej orientacji wstępnej (...). Po polsku można by może (...) powiedzieć «szacowność», najlepszym jednak terminem czysto technicznym — uczuciowo odbarwionym i neutralnym — będzie chyba «wartość perfekcyjna». Jakkolwiek jednak się wyrazimy, jedno jest jasne: sądy o doskonałości — albo godności, albo szacowności, albo wartości perfekcyjnej — na pewno nie są tym samym, co sądy o wartości użytecznej czy elektywnej”¹⁰. Autor

⁷ Ibid.

⁸ *Kłopot z istnieniem*, s. 143.

⁹ *Wartość i człowiek*, s. 24.

¹⁰ Ibid., rozdział „Pojęcie wartości perfekcyjnej”, s. 9 i nast.

stwierdza dalej, że wartości perfekcyjne są czymś ważniejszym niż wartości użyteczne i to przynajmniej w dwojakim znaczeniu. 1) Są bezwzględne, podczas gdy tamte są względne, 2) „... między wartością perfekcyjną a tym czymś dla postępowania ludzkiego najbardziej miarodajnym *de iure*, co nazywamy powinnością lub obowiązkiem, zachodzi stosunek, który wyraźnie nie zachodzi między tym ostatnim pojęciem a pojęciem wartości użytecznej. Nigdy wartość polegająca na zaspokojeniu potrzeb lub pragnień sama z siebie nie uzasadni żadnej powinności; potrzeby bowiem i pragnienia bywają sprzeczne, i gdybyśmy przyjęli, że jedno powinno być zaspokojone, to drugie, sprzeczne z nim, powinno nim nie być; czyli że nie wolno powiedzieć: «potrzebne, więc być powinno». Sądy o wartości perfekcyjnej natomiast służą za zupełnie wystarczające uzasadnienie dla sądów stwierdzających, że «powinno być tak a tak», że «tak trzeba». Dana wartość perfekcyjna, czy da się, czy nie da urzeczywistnić, w zasadzie *powinna* być urzeczywistniona. Na razie i sama w sobie jest ta powinność jakby tylko teoretyczna; jeżeli natomiast znajdzie się sprawca świadomy, zdolny ją urzeczywistnić faktycznie, to dla tego sprawcy (przy uwzględnieniu różnorodnych, komplikujących sprawę, realnych czynników sytuacyjnych) powstaje konkretny, w czasie i miejscu, *obowiązek*, by powinny stan rzeczy urzeczywistnić faktycznie. Tak więc (...) postępowanie ludzkie (...) podlega w całości normom, wynikającym stąd, że wartości perfekcyjne są i że obowiązują. I na tym też polega głównie przewaga wartości perfekcyjnej nad elektywną”¹¹.

Autor rozróżnia dwie odmiany wartości perfekcyjnej: piękno i dobro. Zagadnienie ich wzajemnego stosunku jest rozpatrywane w rozprawie *O różnicy między pięknem a dobrem*¹². Aby znaleźć odpowiedź, autor najpierw usuwa możliwe nieporozumienia co do użycia obu terminów, „nic bowiem bardziej zabójczego dla sztuki, niż jej podporządkowywanie punktom widzenia w trywialnie społecznym tego słowa znaczeniu «etycznym», i nic katastrofalszego w życiu niż ocenianie zdarzeń i ludzi pod kątem samego tylko ich «piękna», z czego tak łatwo potem się rodzi estetyzm klęski lub zbrodni”¹³. Następnie, drogą eliminacji różnych hipotez co do konstrukcji obu pojęć i ich stosunku do pojęcia wartości dochodzi do stwierdzenia, że nie ma między nimi różnicy obiektywnej, natomiast różni je między sobą „nasza własna postawa wobec wartości w chwili, gdy ją nazywamy pięknem lub dobrem. (...) Piękną tedy nazywamy, jak się zdaje, rzecz jakąś przede wszystkim wtedy, gdy ją oceniamy jako wartościową, i gdy ją w tym samym czasie, z wyraźną świadomością jej wartości, kontemplujemy albo kontemplacyjnie przeżywamy.

¹¹ Ibid., s. 10.

¹² Ibid., s. 13—24.

¹³ Ibid., s. 12.

Przez kontemplację rozumiem pewien rodzaj przedłużonego oglądania, taki mianowicie, przy którym w przedmiot oglądany nie wnikamy już dalej poznawczo, ale utrzymujemy w polu świadomości jego elementy i cechy poznane już uprzednio; wszystkie inne właściwości pospolicie przypisywane kontemplacji, odniósłbym raczej, w swojej terminologii, albo — jak częściową bezdążeniowość — do postawy oceniającej, albo — jak zapomnienie o sobie i zatracenie się w przedmiocie — do pewnych tylko postaci, czy szczebli kontemplacji. Przeżywanie kontemplacyjne to przeżywanie tych wszystkich stanów uczuciowych, które się w nas budzą i rozwijają w miarę jak przedmiot kontemplujemy i dzięki temu, że go kontemplujemy. Z tymi to dwoma procesami łączy się używanie wyrazu piękny. Im dalej się posuwamy po skali idącej od zwykłego przedłużonego oglądu, poprzez kontemplację do przeżycia kontemplacyjnego i jego natężeń szczytowych, z tym większą siłą nasuwa się nam to słowo w miejsce suchego, rzeczowego terminu wartościowy. Wyraz «piękny» znaczy wtedy dokładnie to samo, co «wartościowy», ale jednocześnie wyraża mój stan kontemplacji lub kontemplacyjnego przeżywania; spełnia obok funkcji semantycznej, pewną funkcję ekspresyjno-liryczną — i to liryczne ujawnienie kontemplacyjnego stanu duszy znajduje często swój muzyczny niejako akompaniament w intonacji, z jaką wyraz wypowiadamy¹⁴. Tak określone użycie wyrazu „piękny” rozszerza się wtórnie na przypadki, w których kontemplacja jest przypomniana we wspomnieniu, lub antycypowana, lub wreszcie tylko uznana jako możliwa. Termin „dobry” jest zaś związany z chceniem: jeśli, „jak to od podanej tu koncepcji wartości jest nieodłączne — prawdą jest, że jakieś przedmioty powinny być takie a takie, to prawdą jest również (twierdzenie to ma dla aksjologii charakter aksjomatyczny i jest podstawą jej roli normatywnej), 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 przedmiot «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 podawana. Tej to drugiej właściwości przedmiotu wartościowego nie mamy *explicite* w świadomości, gdy mówimy, że jest on wartościowy, tak samo, jak gdy mówimy «morze» nie mamy *explicite* w świadomości tego, że jest ono szumiące; skupiamy natomiast na niej uwagę i zwracamy na nią uwagę drugich, czyli podkreślamy ją w chwili, gdy go nazywamy dobrym. Jest to tak, jak kiedy, mówiąc o morzu, Homer, zamiast po prostu *thalásse*, mówi *polýphloisbos thalásse*, z tą różnicą, że zamiast dodać nowy wyraz, zastępujemy tu wyraz pierwotny przez inny, bardziej skom-

¹⁴ Ibid., s. 19, 20.

plikowany, spełniający sam obie funkcje. Żadnej jednak nowej cechy do treści objętej terminem «wartościowy» nie dodajemy, tak jak — przy założeniu, że każde morze szumi i że my o tym wiemy — *polyphloisbos* nic nie dodaje do treści rzeczownika. Nie wolno więc dać się skusić do powiedzenia, że «dobry» *znaczy* tyle, co «wartościowy i taki, jak istota rozumna i obdarzona wolą powinna chcieć, żeby był». Nie; różnica między «dobry» a «wartościowy» pozostaje i tu subiektywna: «dobry» *znaczy* tyle, co «wartościowy» i *wyraża* skupienie uwagi na cesze tu omawianej. (...) Termin «dobry» w użyciu deontologicznym jest na swoim miejscu w etyce... Terminu zaś «wartościowy» wypadnie użyć przede wszystkim wtedy, gdy po prostu coś dodatnio oceniam, czyli orzekam, że «jest takie, jakie powinno być» i nic innego nie twierdząc ani nie wyrażam: słowem, gdy moja postawa jest postawą czysto oceniającą¹⁵. Przy sposobności omawiania obowiązku tworzenia kultury jako zespołu rzeczy wartościowych, takich „jakie powinny być” autor zadaje sobie pytanie: „... czy takie niezależne od nas wartości są czymś, co istnieje naprawdę? Jeśli nie, to i wniosek dotyczący ich realizowania upada; a kto wie, czy nie przyjdzie się zgodzić, że taka przecząca odpowiedź jest tą, którą w kołach filozoficznych słyszy się dziś najpospoliciej. Wbrew wszystkiemu jednak, co na jej korzyść zwolennicy jej potrafią przytoczyć, zdaje się, że argumenty silniejsze ma za sobą odpowiedź twierdząca. Nie mogę ich tu ani przytaczać, ani, tym mniej, badać stopnia ich siły; to tylko niechaj tu stwierdzą, jako dla dalszego ciągu niezbędne, że o jakimś udowodnieniu tezy negatywnej nie ma i mowy, i że w najgorszym wypadku sprawa jest po prostu wątpliwa. I to nam zupełnie wystarczy, gdyż — wbrew znanej i skądinąd rozsądnej zasadzie mądrości praktycznej — wątpliwość jest tu dostateczną podstawą, by stworzyć to, o co nam idzie: nakaz nie wstrzymywania się, lecz działania. (...) W razie wysiłku są *szanse* stworzenia kultury, w razie wstrzymania się nie ma żadnej¹⁶”.

Poznanie wartości różni się od poznania nauk szczegółowych naturą twierdzeń podstawowych. W nauce — pisze autor — „twierdzenia te są to sądy albo spostrzegawczo-zmysłowe, albo spostrzegawczo-introspekcyjne, albo wreszcie aprioryczne; w myśleniu oceniającym — pomijając ten lub ów może aksjomat pomocniczy, będący *a priori*, ale nie będący oceną — należą one do jakiejś kategorii zupełnie odmiennej, nie mieszczącej się w żadnej z trzech wymienionych. Nie są *a priori*, przeciwnie, w jakimś szerokim znaczeniu 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 spostrze-

¹⁵ Ibid., s. 22 i nast.

¹⁶ Ibid., s. 152.

gawcze, i to w żadnej z możliwych dwóch odmian: wartości nie stwierdza się ani zmysłami, ani w drodze introspekcyjnej. Nic innego nie pozostaje, jak, chcąc je określić, sięgnąć po termin niezadowolający co prawda, ale przecież zdolny dostarczyć jakiejś orientacji choć przybliżonej, i nazwać je intuicyjnymi. Intuicja tkwi u podstawy wartościowania; ustalać i umacniać fundamenty jakiejś dyscypliny wartościującej to opracowywać nie spostrzeżenia ani dane introspekcyjne, nawet — w głównej części zadania — nie dane *a priori*, lecz intuicje. Główne tedy czynności umysłu, wymagane z jednej strony w nauce, z drugiej w ocenianiu, są różne; a różnicę tę pogłębiają towarzyszące myśleniu właściwemu liczne przeżycia, kształtujące dwie samodzielne, wyraźnie się jedna od drugiej odcinające odmiany już nie tylko intelektów, lecz ludzi”¹⁷. Bardziej szczegółowo jest ta sprawa postawiona w rozdziale *Estetyka jako dyscyplina wartościująca*, w którym autor omawia nie tylko estetyczne, lecz także etyczne wartościowanie (tj. „orzekanie, że ta a ta cecha nadaje wartość przedmiotom, które ją posiadają”¹⁸) i ocenianie (tj. „orzekanie, że ten a ten przedmiot jest wartościowy”¹⁹). Autor dowodzi, że podstawowe twierdzenia w dziedzinie wartości są sprawdzalne, pisząc: „Na czym tedy polega sprawdzanie w znaczeniu, o które mi chodzi i przy którym jest, jak mi się zdaje, na terenie wartościowania możliwe? Na tym, że o jakimś sądzie wydanym i dzięki stosowaniu pewnych zabiegów, dowiadujemy się — czego?, czy że był prawdziwy albo fałszywy? Chyba niekoniecznie; wystarczy, byśmy się dowiedzieli, czy jest on, i w jakich granicach, bardziej od swego zaprzeczenia u *z a s a d n i o n y*. Aby więc o jakimś typie sądów móc mówić, że podlegają sprawdzeniu, trzeba, jak się zdaje, tylko dwóch rzeczy: by można było sensownie mówić o ich uzasadnieniu większym lub mniejszym — i by ich stopień uzasadnienia mógł być przez taki czy inny dodatkowy zabieg stwierdzony. I otóż, wbrew wątpliwościom niektórych, estetyk wartościujący” — dodajmy, że także etyk — „zakłada, że oba te wymagania sądy o wartości spełniają. Za nieprawdę przede wszystkim uważa, jakoby jeden sąd o wartości nie mógł być uzasadniony bardziej niż drugi. Może nim być w podobnym znaczeniu, w jakim może być sąd spostrzegawczy. I tak jak dla sądu spostrzegawczego mniejsze lub większe uzasadnienie zależy od pomyślniejszych lub mniej pomyślnych warunków, przy których został wydany, tak samo i dla sądów wartościujących. Jeżeli dwóch świadków różnie podaje numer przejeżdżającego samochodu, to sąd tego, który stał o trzy kroki, jest bardziej, *ceteris paribus*, uzasadniony, niż sąd tego, który stał o trzydzieści; podobnie, jeśli dwóch sędziów wydaje niezgodne ze sobą oceny, to sąd tego, który, przypuścmy,

¹⁷ Ibid., s. 154.

¹⁸ Ibid., s. 33—42.

¹⁹ Ibid., s. 34.

był bezstronny i nieuprzedzony i poznał przedmiot dokładnie, jest bardziej — *ceteris paribus* — uzasadniony niż sąd tego, który poznał pobieżnie i ponadto był jeszcze stronniczy. I chociaż obaj oczywiście mogą się mylić, mamy rozsądny powód optować za poinformowanym sądem, powiedzmy, Jana raczej niż za widzimię Jakuba. Tak mniej więcej rozumie estetyk spełnienie wymagania pierwszego. Spełnione jest jednak, jak mu się zdaje, również wymaganie następne: bo wchodzące w rachubę warunki, są to — jak owa bezstronność lub dokładna znajomość przedmiotu — fakty raz łatwiej, raz trudniej, ale zasadniczo zawsze stwierdzalne. Wynik ten, przyznać trzeba, jest skromny. Przeciwnik nie bez pozorów racji zwróci uwagę, że najbardziej — w obrębie tych granic — uzasadniony sąd o wartości jest jeszcze uzasadniony tak słabo, że od przyświadczenia mu lepiej się wstrzymać. Można by to zakwestionować; lecz mniejsza o to. Ale, powie estetyk, my znamy także wyższe i doskonalsze osiągalne tu stopnie uzasadnienia. Ileż to naszych przekonań, nawet w nauce, opartych jest na owej «ostatecznej instancji», o którą tak się spieramy, na zgodności spostrzeżeń dokonywanych przez wszystkich bez wyjątku, niezależnych od siebie obserwatorów, pracujących w warunkach właściwych. Czy w razie podobnej zgodności wszystkich niezależnych od siebie, pracujących w warunkach właściwych sędziów wartości, nie mielibyśmy rozsądnego powodu także i ich spostrzeżenia przyjąć za swoje? — Ale tej właśnie zgodności, powie przeciwnik, nigdy nam nie zdarzyło się stwierdzić. Tak; bośmy nigdy nie próbowali pewnej liczby obserwatorów postawić w warunkach właściwych i zestawie otrzymane wyniki. Jeśli więc chce się być skrupulatnym, nie wolno mówić, że sprawdzanie jest niemożliwe; wolno tylko powiedzieć, żeśmy go nigdy nie przeprowadzali faktycznie. (...) Zresztą nie jest nawet potrzebne stwierdzenie samej pełni zgodności. Uzasadnieniem poważnym byłoby już zmniejszenie się rozbieżności w miarę jak warunki wydania sądu zbliżają się do właściwych; za takim zaś zmniejszaniem się przemawiają, w pewnej mierze, już i zwyczajne, niesystematyczne, codzienne nasze konstatacje bieżące. Konstatacje te — nikt nie przeczy — wymagają najsurowszej kontroli. Tak jednak, jak rzeczy stoją, można z całym spokojem powiedzieć, że nie tylko wyraźnego dowodu, ale nawet racji poważnej przeciw temu przypuszczeniu nie mamy. Wbrew niedorzecznemu przysłowiu i sceptycyzmowi niechętnych wydaje się, że uczciwa dyskusja, prowadząc stopniowo od sądów nieprzemyślanych do przemyślanych, prowadzi też od niezgodnych do mniej niezgodnych; i temu to w znacznym stopniu faktowi, a nie tylko bezmyślności procesów natury socjologicznej, zawdzięczamy takie zjawiska jak eliminowanie, po pewnym czasie, wielu dzieł sztuki, zrazu uchodzących za piękne, ustalanie dobrej opinii innych i wytwarzanie się jakiej takiej, narażonej na

ciągle rewizje, ale przecież nie kapryśnej hierarchii. Same zaś owe wszelkie rewizje, rehabilitacje itp. należy z perspektywy szerokiej traktować tylko jako momenty takiej właśnie, na przestrzeni dziejów, wielkiej dyskusji. Wszystko to byłoby arcyniedostateczne, gdyby miało usprawiedliwić pretensję do zrównania estetyki wartościującej z dyscyplinami dającymi duży stopień pewności. Wystarczy natomiast, żeby uchylić zarzut niesprawdzalności sam w sobie. W istocie mamy tu tylko sprawdzanie o wynikach mniej doskonałych. Tę zaś krytykę można skierować nie tylko przeciw estetyce wartościującej, ale przeciw mnóstwu dociekań tą zarzą wartościowania zgoła nie tkniętych; a przecież dociekania te uprawiamy i niejednokrotnie stwierdzamy w nich postęp”²⁰. Na zakończenie zaś wywodu autor tak jeszcze pięknie charakteryzuje estetyka i ogólnie aksjologa wartościującego i oceniającego, w przeciwieństwie do uczonego „pozytywisty”: „Wie on dobrze, że mu grożą setki zasadzek; że jego indywidualne szanse pomyłki są większe niż szanse wygranej; ma w najwyższym stopniu poczucie niepewności swoich wyników, ciągłego ich zagrożenia przez krytykę cudzą i własną, słowem: nieustającego ryzyka. Ryzyko to jest zresztą jego radością, gdyż, jako typ psychiczny, ma w sobie i mieć musi coś z człowieka przygody i postawa jego wobec «pozytywisty» jest trochę jak postawa żeglarza wiedzącego, że w każdej chwili może iść na dno, wobec szcztura lądowego, któremu nic tak nieprzyzwoitego nie grozi. Jest to na swój sposób też satysfakcja, ale nie to rozstrzyga o jego zachowaniu się w rzeczach poznania; rozstrzyga to, że nie chce iść na dno. I dlatego jest przede wszystkim i całym pospolicie o s t r o ż n y. (...) Wie dobrze, że jego przedmiot jest niejasny i nieuchwytny i że to, co on w nim odkrywa wymyka się spod adekwatnych określeń. Choć więc w swym punkcie wyjścia jest, jak mówiłem, *sui generis* racjonalistą łatwo w nim z drugiej strony odnaleźć rys ściślemu racjonalizmowi przeciwny: skłonność do traktowania pojęć i sądów jako pewnej tylko odmiany wysoce niedoskonałych symboli odpornej na myśl ludzką rzeczywistości. Toteż ani światłocienia, w którym rzecz widzi, nie podaje on nikomu za światło pełne, ani się na śmierć i życie nie wiąże z tą lub ową formułą słowną, czy też nawet z tym lub innym rozprawdaniem dyskursywnym swej intuicji. Ma coś — właśnie on! — z ducha empiryzmu w tym sensie, że swoje posuwanie się w głąb przedmiotu pojmuje jako szereg prób i nawrotów, jako wchodzenie w styczność, jako stopniowe zżywanie się z rzeczywistością. Cechuje go, wobec tego wszystkiego, i krytycyzm wobec własnych osiągnięć, i świadome ścieranie kantów swych twierdzeń, i gotowość do zmian i korektur, w ogóle powściągliwość i jeszcze raz powściągliwość”²¹.

²⁰ Ibid., s. 39 i nast.

²¹ Ibid., s. 41 i nast.

Dwom rodzajom wartości, utylitarnej i perfekcyjnej, odpowiadają dwa typy etyki normatywnej: etyka hedonistyczna i etyka perfekcyjnościowa. Obu im Elzenberg poświęca szczegółowe analizy. Tezę hedonistyczną formułuje w słowach: „Ludzie w swym postępowaniu winni się kierować wyłącznie względem na wartości hedoniczne, to znaczy na przyjemność (w tym mianowicie sensie, że jej sumę na świecie powinni starać się zwiększać) i na przykrość (w sensie odwrotnym: że sumę tę winni starać się zmniejszać). Tak, żeby bilans ogólny wypadł jak najbardziej na korzyść przyjemności, na niekorzyść przykrości”²². Tezę tę wyprowadza się z innej tezy aksjologicznej, bardziej radykalnej, a mianowicie: „nie ma innych wartości niż hedoniczne, a w rozwinięciu: nie ma innej wartości dodatniej ostatecznej aniżeli przyjemność, ani innej wartości ujemnej ostatecznej poza przykrością, ewentualnie cierpieniem jako wyższym stopniem przykrości; i nie ma też innej wartości dodatniej instrumentalnej niż właściwość czegoś, polegająca na tym, że to coś przyczynia się do realizacji lub do utrzymania w istnieniu jakiejś przyjemności, albo do zapobieżenia jakiejś przykrości, ewentualnie jej uchylenia, gdy już powstała”²³. Uzasadnia się tę tezę drogą hedonistycznej redukcji, która brzmi: „... wydajemy oceny, które pozornie przypisują ludziom czy rzeczom wartości niehedoniczne, ale przypisywana wartość naprawdę zawsze i we wszystkich wypadkach jest hedoniczna. Ten kto ocenę wydaje, ulega swoistemu złudzeniu; złudzenie to rozprasza bliższa analiza”²⁴. Autor polemizuje z tym poglądem analizując różne jego możliwe znaczenia i wykazuje, że w każdym z tych znaczeń nie daje się ono uzasadnić. Kończy zaś uwagę: „Pewne wyniki w polemice z hedonizmem zdają się być osiągnięte. Zwycięskim natomiast zakończeniem, nie tylko jakiejś ogólnej kampanii przeciw hedonizmowi, ale nawet dyskusji w sprawie samej oceny hedonicznej, to jednak nie jest. Bo (...) można uznać, że oceny niehedoniczne są, owszem, wydawane, ale że są (...) bezsensowne, bo nie wiadomo i nie mamy możliwości wyjaśnić, czym byłaby postulowana w nich wartość niehedoniczna (jaki byłby jej status ontologiczny). Ale tu się zagadnienie przesuwają, a razem z nim i front walki: teza o bezsensowności — lub, w wersji mniej agresywnej, o niepredykatywnym charakterze — ocen niehedonicznych wspólna jest hedonistom z aksjologicznymi nominalistami, nihilistami i częścią subiektywistów. To, co w sprawie poruszanej dotyczy samych tylko hedonistów klasycznych, tu się urywa”²⁵.

²² Ibid., s. 119.

²³ Ibid., s. 119 i nast.

²⁴ Ibid., s. 121.

²⁵ Ibid., s. 127 i nast.

Dalszym ciągiem tego toku myśli są rozważania opatrzone tytułem *Realizm praktyczny w etyce a naczelne wartości życia ludzkiego*²⁶. Stanowisko realizmu praktycznego w etyce reprezentowane przez Tadeusza Kotarbińskiego, Elzenberg charakteryzuje następująco: „Gdy mam do wyboru więcej niż jedno działanie, wyborem rozsądnym jest zawsze ten, który polega na wybraniu działania zapobiegającego jakiemuś złu, lub takiego, który jakieś zło uchyli. Że atoli jednym przynajmniej (...) z wyborów alternatywnych byłby taki, który by polegał na wprowadzeniu w istnienie jakiegoś dobra, więc (ten wniosek jest nieunikniony) wybór polegający na wprowadzeniu w istnienie jakiegoś dobra nie jest wyborem rozsądnym. Że zaś nie ma takiej sytuacji życiowej, w której by w zasięgu naszego możliwego oddziaływania nie znalazło się jakieś zło do zwalczania, więc reguła ta, w zasadzie, stosuje się do wszystkich chwil życia, w których mamy możliwość wyboru; w tym sensie jest zatem powszechna. Wyjątek stanowią jedynie higieniczne niejako dni czy godziny upragnionego wytchnienia (...), poza nimi człowiek rozsądny poświęci się wyłącznie i całkowicie walce ze złem. W kontekście zaś realizmu praktycznego «zło» to zagłada, choroba, ból fizyczny, nędza, rozterka, uczucie upośledzenia, wszelka klęska, czyli to wszystko, co od strony subiektywnej ujęte, wspolicie nazywamy cierpieniem”²⁷. Przeprowadzona przez autora krytyka tego stanowiska wskazuje na paradoksalne konsekwencje dla życia i kultury, wynikające z niedocenienia etycznej doniosłości twórczego realizowania kulturalnych wartości dodatnich.

Etyce perfekcjonistycznej autor poświęcił monografię historyczną na temat Marka Aureliusza, z którą wiążą się rozważania zatytułowane *Etyka wyrzeczenia, czym jest i jak bywa uzasadniana* oraz studium *Ideał zbawienia na gruncie etyki czystej*; z tym samym tematem łączą się też eseje *Ahimisa i pacyfizm* oraz *Gandhi w perspektywie dziejowej*. Charakteryzując ogólnie w końcowym rozdziale monografii²⁸ osobę Marka Aureliusza, autor zarazem aprobejuje cechujące ją rysy etyki stoickiej: „...jako żywy przejaw siły wewnętrznej, godny podziwu jest (...) jego energiczny ascetyzm i owo niemiłosierne, poza zwykłą miarę (...) wykraczające wykorzenianie afektów. Przez nie to (...) stworzyli stoicy jedną z najbardziej skończonych, wzorowych, niedoścignionych form życia, jakie zna historia kultury. (...) Trudno się komukolwiek nie pisać na wskazania takie, jak mężne znoszenie cierpienia, ćwiczenie się w tym znoszeniu i ciągła na cierpienie gotowość; nieprzywiązywanie wagi do dóbr materialnych i obchodzenie się bez nich, spo-

²⁶ Zawarte w: *Wartość i człowiek*, s. 129 i nast.

²⁷ *Ibid.*, s. 130.

²⁸ *Marek Aureljusz*, s. 95 i nast.

kojne przyjmowanie zawodów, w każdej chwili przygotowanie na niespełnienie swych chęci. Wreszcie, i ponad wszystko (...) kult dobra dla dobra, wiara w autarkię wartości z jej pogardą rozkoszy i bólu, obojętnością na wynik i obojętnością na trwanie, (...) wielka egzaltacja etyczna, znajdująca swe najwyższe napięcie w odrzucaniu wszelkiej nagrody. Rzecz to, której nie można przecenić, rys etyczny, którego spotkanie, w życiu czy w świecie teorii, wstrząsa człowiekiem najsilniej — najbezpośredniej (...) stawia go oko w oko w całym sensem jego istnienia. Ona to, ta pogarda nagrody, w oschłość etyki kantowskiej wnosi coś z piękna, opromienia racjonalizm Spinozy, z indyjskiej Bhagavad-Gity, w której niepodzielnie panuje, czyni najwznioślejszy może utwór etyczny wszystkich narodów i czasów. Dzięki niej też doktryna stoicka przestaje być zwykłym, o inaczej tylko ustawionym bilansie strat i korzyści, odpowiednikiem epikureizmu, a staje się czymś zasadniczo różnym i wyższym. W tej zaś wyższości stoicyzmu ma i Marek pełny swój udział”.

Zainteresowanie autora wyrzeczeniem jako składnikiem moralności znalazło wyraz w rozważaniach, w których zostały sklasyfikowane różne typy wyrzeczeń według ich treści, przedmiotów i celów; następnie autor szuka odpowiedzi na pytanie, jak nakaz wyrzeczenia bywa uzasadniany, zaznaczając, że chodzi przy tym o racje logiczne, a nie o psychologiczne pobudki. Jako tego rodzaju racje autor wymienia alternatywnie pięć sądów o wartości: 1) Racją jest sąd ujemny, a) przedmiot jest zły, b) posiadanie jest złe, c) dążenie jest złe, d) pożądanie jest złe; 2) racją jest sąd dodatni, e) wyrzeczenie jest dobre. Każda z tych racji zostaje następnie poddana szczegółowej dyskusji.

W studium *Ideal zbawienia na gruncie etyki czystej* został zanalizowany pewien szczególny typ etyki perfekcjonistycznej; autor ma na myśli zbawienie od zła moralnego w znaczeniu ściśle etycznym, z pominięciem zarówno wszelkich powiązań metafizyczno-religijnych, jak momentów hedonistycznych. Należącą tu postawę moralną autor nazywa postawą soteryczną. *Homo ethicus* to człowiek posiadający wolę etyczną, który dobro pragnie urzeczywistnić także w sobie, a zła unikać; może on zająć jedną z dwu postaw: meliorystyczną, gdy nastawiony jest przede wszystkim na realizowanie w sobie dobra, lub soteryczną, gdy zmierza przede wszystkim do uniknięcia zła. Obie postawy są w zasadzie równouprawnione; analogie i różnice między nim są przedmiotem szczegółowej analizy.

Na zakończenie tego — niewyczerpującego zresztą — referatu pragnę zwrócić jeszcze uwagę na wywody autora, dotyczące związku między normą a rozkazem²⁹. Autor wykazuje, że w przypadkach, w któ-

²⁹ *Wartość i człowiek*, s. 113 i nast.

rych pozornie powinność wypływa z rozkazu, faktycznie jest tak, iż nie rozkaz, lecz jakieś towarzyszące mu wartości są źródłem powinności.

Henryk Elzenberg publikował niewiele. Nie szukał rozgłosu i żywił przekonanie, iż rzeczy przeznaczone do publikacji powinny być pod każdym względem dokładnie opracowane; wiele przeto rezultatów jego intensywnej pracy myślowej pozostało w notatkach, inne zaś może nawet nie zostały spisane. Lecz to, co ukazało się w druku, imponuje rozległością wiedzy, głębokością analizy, precyzją wysłowienia, ścisłością rozumowania, szerokością horyzontów i pozostanie trwałym dorobkiem badań filozoficznych.

Тадэуш Чежовски

ГЕНРИХ ЭЛЬЗЕНБЕРГ КАК ТЕОРЕТИК ЭТИКИ

Статья является экспозицией главных тезисов теории этики Г. Эльзенберга (1887—1966), выдающегося польского философа и этика. Итак, речь идет о концепции этики Эльзенберга, о различаемых им двух типах ценностей — «перфекционных» и утилитарных и соответствующих обоим видам ценностей этических системах — перфекционистической и гедонистической. Особое внимание автор уделяет предлагаемым Эльзенбергом различиям добра и красоты как «перфекционных» ценностей.

Tadeusz Czeżowski

HENRYK ELZENBERG AS A THEORETICIAN OF ETHICS

The article exposes the main theses of the ethical theory of Henryk Elzenberg (1887—1966), an eminent Polish philosopher and ethicist. The author outlines Elzenberg's conception of ethics, the two types of values he differentiated, namely the „perfective” and the utilitarian, and the two ethical systems, the perfectionistic and the hedonistic, which characterise these two values. Finally, the author discusses the differentiation between goodness and beauty as the two perfective values as proposed by Elzenberg.