

JAN ZUBELEWICZ

### Pojęcie wartości perfekcyjnej w aksjologii formalnej Henryka Elzenberga<sup>1</sup>

W obrębie filozofii wartości wyróżnia Henryk Elzenberg (1887—1967) dwa podstawowe działy: merytoryczny i formalny. Dział merytoryczny, tj. aksjologia merytoryczna odpowiada na pytanie: „Jakie przedmioty (tzn. jakie klasy przedmiotów, przedmioty o jakich wspólnych cechach) są wartościowe i w jakim stopniu”?<sup>2</sup> Aksjologia formalna natomiast „wygłasza pewne twierdzenia o wartości, które uważa za prawdziwe niezależnie od tego, jakie przedmioty uważa za wartościowe”<sup>3</sup>. Twierdzenia aksjologii formalnej powinny, zdaniem Elzenberga, dotyczyć zespołu trzech różnych zagadnień: analizy pojęcia wartości, poznania wartości i relacji między wartością a świadomością ludzką. W trzecim przypadku chodzi o przeżycia wartości, o motywacje postępowania przez sądy o wartości, o obowiązek, a także o aksjologiczne pojęcie sensu. Jest rzeczą ważną — podkreśla Elzenberg — aby wyraźnie rozróżnić dwa główne wymienione działy aksjologii i trzy działy w ramach aksjologii formalnej. Tak jak istnieje twórczość artystyczna i estetyka, religia i religioznawstwo, tak też mamy — w rozumieniu Elzenberga — z jednej strony aksjologię twórczą (aksjologia merytoryczna), a z drugiej aksjologię krytyczną (aksjologia formalna). Oba rodzaje aksjologii wiąże Elzenberg z pojęciem wartości perfekcyjnej.

<sup>1</sup> Jest to fragment większej całości. Wprowadzam następujące skróty: W — Henryk Elzenberg, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń, TNT, 1966; M.H.E. — *Materiały Henryka Elzenberga*: są to inedita Elzenberga złożone w Archiwum PAN.

<sup>2</sup> M.H.E. tecz. 77: Wykłady uniwersyteckie III, dział: Wykłady toruńskie 1946/47. Podstawowe pojęcia aksjologii I, Wykład I z 17.10.1946 r.

<sup>3</sup> Ibid.

## 1. Rozważania wstępne

### A. Wstępne określenie wartości perfekcyjnej

Przystępując do ukazania problemów i rozwiązań związanych z analizą pojęcia wartości, nie można pominąć pewnych założeń wstępnych. To do czego dąży Elzenberg, to odtworzenie treści pewnego pojęcia wartości, treści, którą on zastaje w swojej świadomości. Nie będzie to więc analiza znaczeniowa terminu; różne znaczenia pojęcia wartości, o których będzie się tu wspominać, traktowane są jako środek do wyeksponowania treści głównej. Czy rozważane pojęcie ma w rzeczywistości obiektywne odniesienie? Tego Elzenberg nie twierdzi; w szczególności nie przesądza tego, czy w ogóle istnieją przedmioty wartościowe<sup>4</sup>. Przy jednym natomiast zdecydowanie obsta, przy tym, że pojęcie, które on ma w swojej świadomości można zanalizować i zdefiniować.

Wstępnie i aproksymatywnie określa się wartość jako pewną właściwość (ewentualnie relację) przedmiotów (w szerokim znaczeniu słowa) charakteryzującą się kilkoma cechami<sup>5</sup>. Po pierwsze, powinna być ona przedmiotem reakcji dodatnich: czy to umysłowych w postaci aprobaty, czy to uczuciowych, jak upodobanie, szacunek, cześć. Jej obecność — i to jest druga cecha — dostarcza swoistych dyrektyw powinnościowych dla postępowania ludzkiego. Trzecia cecha wyraża się w tym, że jest ona nadrzędna w stosunku do pojęć dobra i piękna. Inaczej mówiąc piękno i dobro są pewnymi jej odmianami. I wreszcie, na koniec, rozważana właściwość wyróżnia się polarnością, ma swoje przeciwieństwo, biegun przeciwny: tak jak np. dla piękna przeciwieństwem jest brzydota, a dla dobra — zło. To co posiada wszystkie podane cechy jest wartością, wszystko inne wartością nie jest. Tak więc posiadanie odpowiednich cech stanowiłoby kryterium selekcji.

W celu bliższego dookreślenia omawianego znaczenia wartości należałoby, zdaniem Elzenberga, wyróżnić i wyeliminować pewne obce znaczenie wartości — dokładniej, pewną klasę znaczeń, która tylko wydaje się mieć coś wspólnego z ukazaniem przez nas znaczeniem. Jest to wartość w znaczeniu utylitarnym.

### B. Wartość w znaczeniu utylitarnym

W tym znaczeniu można, zdaniem Elzenberga, wyróżnić cztery warianty wartości utylitarniej. Wartość związana jest albo z pożądaniami,

<sup>4</sup> Patrz *M.H.E.*, tecz. 77: Wykłady uniwersyteckie III, dział: Podstawowe pojęcia aksjologii I. Wykłady toruńskie 1946/47 r., Wykłady IV z 25.10.1946 r.

<sup>5</sup> *Ibid.*, Wykład V z 08.11.1946 r.



albo z potrzebą, albo z przyjemnością, albo wreszcie z tzw. zwiększeniem istnienia<sup>6</sup>. Podamy obecnie definicyjne określenie tych nowych znaczeń:

a) Pojęcie wartości związane z pożądaniem. Przedmiotami wartościowymi dla danego człowieka nazywamy te, których on aktualnie pragnie (pożąda) (np. papieros dla palacza w chwili, gdy chce mu się palić) lub to, co bywa pożądane (papieros dla palacza, którym się w tej chwili palić nie chce, ale który wie, że palić zechce) i ewentualnie to, co może zaspokoić pożądanie.

b) Pojęcie wartości związane z potrzebą. W tym przypadku jako wartościowe określa się to, co jest „potrzebne (albo zdolne zaspokoić potrzebę), czyli: czego brak powoduje uszczerbek w postaci cierpienia (przykrości) albo zmniejszenia istnienia”<sup>7</sup>. Istnienie jest zmniejszone wtedy, gdy jest mniejsza intensywność i bogactwo życia; w przypadku rzeczy materialnych — wtedy, gdy jest ubytek różnych części. A oto przykłady przedmiotów wartościowych: góry dla górala, powietrze dla ludzi i zwierząt, swoboda ruchów dla człowieka, pożywienie dla każdej istoty żyjącej itp.<sup>8</sup>

c) Pojęcie wartości związane z przyjemnością. Tutaj wartościowe oznacza „przyjemne albo dostarczające przyjemności”.

d) Pojęcie wartości związane ze zwiększeniem istnienia. Wartościowe jest „to co zwiększa istnienie i samo zwiększenie istnienia”. Ma to miejsce np. wtedy, gdy człowiek z warunków skrupowanych dostaje się w warunki swobodniejsze, gdzie istnieje większa możliwość obcowania z inteligentniejszymi ludźmi.

Czy podane formy są rozłączne, a jeżeli nie, to czy dadzą się sprowadzić do jednej? O rozłączności — pisze Elzenberg — mowy być nie może. Ciekawym natomiast zagadnieniem są próby sprowadzenia tych form do jednej. Tego zadania podejmuje się on i dochodzi do wniosku, że po wprowadzeniu pewnych dodatkowych założeń, jest to w dużym stopniu możliwe. Redukcja do potrzeby wydaje się najbardziej uniwersalnym wyjściem. Ponadto zamiast sprowadzania do jednej formy podstawowej, można dokonać pewnej unifikacji słownej przez wprowadzenie terminu „interes”. Wątek ten nie jest jednak bliżej przez Elzenberga rozwinięty.

Omawiany obecnie rodzaj wartości — to wartość w znaczeniu utylitarnym. Nazwa ta ma tę wadę, że jest związana tylko z utylitaryzmem mającym podbudowę wyłącznie hedonistyczną. Dlatego też Elzenberg proponuje pewne zamiennie sformułowania jak: wartość pożądaniowa,

<sup>6</sup> Ibid., Wykład VI z 14.11.1946 r.

<sup>7</sup> Ibid., Wykład VII z 15.11.1946 r.

<sup>8</sup> Patrz również H. Elzenberg, *Pojęcie wartości perfekcyjnej* (1935 r.), w: *W*, s. 9.



elekcyjna (za Lairdem), satysfakcyjna, preferencyjna. Ostatecznie jednak, mimo wskazanej usterki, decyduje się na stosowanie nazwy „wartość utylitarna”, ściślej mówiąc, nie tyle wartość utylitarna, co wartość w znaczeniu utylitarnym. Jest to bowiem pewne znaczenie wyrazu „wartość”, a nie odmiana wartości.

### C. Wartość w znaczeniu perfekcyjnym (w relacji do wartości w znaczeniu utylitarnym)

Elzenbergowskie określenie wartości zostało już w sposób przybliżony podane na początku tej pracy. Ta wartość nazwana jest wartością w znaczeniu perfekcyjnym. Tu ogólniejsza uwaga terminologiczna: termin „wartość” rezerwuje Elzenberg — w zasadzie — dla wartości w znaczeniu perfekcyjnym. Nie jest ona względna w tym sensie, co wartość w znaczeniu utylitarnym, tzn. w sensie celowościowym, że ktoś coś z tego ma. Można nawet powiedzieć więcej: ta nowa wartość jest homonimem w stosunku do wartości w znaczeniu utylitarnym, tak jak np. granat w sensie wojennym jest homonimem w stosunku do granatu w sensie botanicznym. Nową treść możemy częściowo oddać, zdaniem Elzenberga, przez takie synonimy jak: godność (*dignitas* według Seneki), szacowność, doskonałość, znamienitość (*excellence* według Lairda), szlachetność itd. A oto niektóre jego przykłady: duch i materia, człowiek i pies, to co wieczne i to co przemijające, przyjemność czytania poematu i precyzyjność picia dobrej wiśniówki. Jeżeli ocenimy, że we wszystkich tych zestawieniach pierwszy człon ma większą wartość niż drugi, to w ocenie stosujemy to właśnie nieutilitarne pojęcie<sup>9</sup>.

Jakie są — jeżeli w ogóle są — powiązania tych dwóch wartości: wartości utylitarnej i wartości perfekcyjnej? Faktycznie te wartości — zdaniem Elzenberga — i w myśli, i w zastosowaniu do postępowania splatają się wielorako. W szczególności występują tu dwa główne przypadki — albo ocenę utylitarną czyni się oceną perfekcyjną, albo zachodzi proces odwrotny. W pierwszym przypadku „ludzie przypisują czemuś wartość perfekcyjną dlatego, że to coś posiada dla nich wartość utylitarną”<sup>10</sup>, np. gdy dany człowiek jest pożyteczny lub miły dla nas i my oceniamy go pozytywnie także w skali perfekcyjnej. W drugim przypadku mówi się natomiast, że cnota uszczęśliwia, że być szlachetnym jest w naszym interesie itp. W dziejach myśli obie te wartości, zdaniem Elzenberga, są ze sobą mocno splątane; widać to bodaj najbardziej przy rozważaniu ich

<sup>9</sup> Patrz również *ibid.*, s. 10.

<sup>10</sup> *M.H.E.*, tecz. 77, Wykład XIII z 06.12.1946 r.



wpływu na postępowanie. W tej sprawie skłaniałby się autor *Kłopotu z istnieniem* do następującego stanowiska: „obie wartości mają wpływ na postępowanie. Człowiek na ogół chce działać tak, żeby osiągnąć pożytek, ale również — w miarę możliwości — tak, żeby utrzymać pewien 'poziom' lub nawet osiągnąć wyższy, by być coś wart”<sup>11</sup>. Jest więc rzeczą zrozumiałą, że etyczna dyscyplina zajmująca się właściwym postępowaniem bierze pod uwagę oba punkty widzenia. Jeżeli jednak będziemy opracowywać czystą teorię jednej wartości i czystą teorię drugiej, to, zdaniem Elzenberga, nie znajdziemy jakiegś jednej dyscypliny nadrzędnej. To czym zajmuje się Elzenberg — to czysta teoria wartości perfekcyjnej. Czysta oznacza, że teoria ta dotyczy wartości ostatecznych a nie pochodnych. A oto bliższe określenia terminów: wartość pochodna i wartość ostateczna. „Przedmiot ma wartość pochodną, jeżeli częścią racji jego wartości jest wartość innego przedmiotu. Jeżeli natomiast nie można wskazać innego przedmiotu, którego wartość byłaby częścią racji tamtego, to przedmiot jest wartościowy ostatecznie”<sup>12</sup>.

Istnieje, zdaniem Elzenberga, kilka dróg dochodzenia do pojęcia wartości perfekcyjnej. Pierwsza droga wiedzie przez próbę odpowiedzi na pytanie o charakterze etycznym i równocześnie praktycznym: Co powinienem? albo: Jak powinienem się zachowywać? Dochodzi się tu do wniosku, że sądy o powinności są zadowalająco uzasadnione przez sądy o wartości perfekcyjnej, że „pojęcie wartości tworzy się jako pojęcie czegoś, co jest źródłem powinności”<sup>13</sup>. Druga droga zawiera jakiś „posmak religijny”, jest próbą odpowiedzi na pytanie: Co powinienem szanować, kochać, czcić? czy: Wobec czego powinienem się zachowywać uczuciowo afirmatywnie? Tak jak w poprzednim podejściu dochodzi się do wniosku, że wartość stwarza obowiązki w ogóle, tak obecnie można powiedzieć, że stwarza ona obowiązek pozytywnego uczuciowego ustosunkowania się do niej. Trzecia droga — to droga o charakterze teoretyczno-poznawczym. Szukamy pojęcia nadrzędnego dla dwóch pojęć: dobry i piękny. Takim pojęciem, zdaniem Elzenberga, jest pojęcie „wartościowy”. Wprowadza się tu następującą definicję: wartościowy = taki, jaki powinien być. Przedstawimy obecnie dokładniej ukazane wyżej sposoby dochodzenia do pojęcia wartości.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> M.H.E., tecz. 23: Aksjologia (meritum), dział: Aksjologia. Wykłady wileńskie 1937/38 r. Wykład IV z 25.10.1937 r. Patrz również H. Elzenberg: *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”* (1933 r.), w: W, s. 12—16 oraz tenże *Etyka wyrzeczenia. Cym jest i jak bywa uzasadniana* (1925 r.), w: W, s. 95.

<sup>13</sup> M.H.E., tecz. 16: Świat wartości. Wartość i powinność. Pojęcie wartości przed 1939 r., dział: I. Konstrukcja pojęcia wartości, rozdział: B. Drogi do pojęcia wartości, paragraf: I.



## 2. Sposoby dochodzenia do pojęcia wartości perfekcyjnej

### A. Sądy o wartości perfekcyjnej jako uzasadnienie sądów o powinności

Wychodzimy od pytania: Co powinienem? ewentualnie: Jak powinienem się zachowywać? Pytanie to opiera się, zdaniem Elzenberga, na dwóch założeniach — po pierwsze przyjmuje się, że pytanie o powinność ma sens i że coś zapewne powinienem, i po drugie zakłada się, że nie wiem w tej chwili co powinienem. Jeżeli ktoś zwalcza aksjologię jako dyscyplinę praktyczną, to przede wszystkim kwestionuje któreś z przytoczonych założeń. Istnieją więc, odpowiednio do tych założeń, dwa podstawowe zarzuty. Twierdzi się albo, że nie powinienem nic, albo, że wiesz doskonale co powinienem i nie potrzebujesz się o to pytać aksjologii.

Przedstawimy w skrócie replikę Elzenberga wobec przytoczonych obiekcji<sup>14</sup>.

Rzecznicy pierwszego zarzutu (przynajmniej niektórzy) przyjmują założenie, że człowiek jest wolny i że — w konsekwencji — nic nie powinien<sup>15</sup>. Elzenberg stanowczo odżegnuje się od takiego założenia i od takiego rozumowania. Pisze on: „Gdy pytam 'co powinienem?' nie znaczy to, by stanem rzeczy obecnym i faktycznym była moja wolność (świadomość wolności) *de iure*, a ja rozglądałbym się za prawem, które by tę wolność mogło skrepić. Stan rzeczy jest taki, iż przyjmuję że moja wolność już w tej chwili jest ograniczona *de iure*, a ja nie wiem jak i czym. Skąd jednak przyjmuję, że jest ograniczona? Bo mam pojęcie powinności. [...] To że powinienem, wydaje mi się faktem tak samo pierwotnym i podstawowym, jak to, że jestem”<sup>16</sup>. Widzimy tutaj, że Elzenberg krytykuje pojęcie absolutnej wolności. I tak np. wolność w rozumieniu Sartre'a nazywa wprost groteskową<sup>17</sup> czy wręcz bezsensowną<sup>18</sup>.

Rzecznicy drugiego zarzutu utrzymują, że jest rzeczą wiadomą, co człowiek powinien, że powinność jest już gotowa i znana w postaci pewnych określonych nakazów. Zarzut ten głoszą różne etyki heteronomiczne; wyjaśniają one pojęcie powinności przez pojęcie rozkazu, bądź też uzależniają treść powinności od treści pewnych rozkazów. Mówi się wtedy o tzw. imperatywistycznej tendencji w teorii powinności. Ograniczę

<sup>14</sup> Szczegółowa analiza. Patrz *ibidem*, rozdział: A. Punkty wyjścia filozofii wartości. Pytanie: co powinienem?

<sup>15</sup> Jako przykład przytacza Elzenberg anarchizm etyczny Stirnera. Można wskazać również na nihilizm etyczny Sartre'a.

<sup>16</sup> *M.H.E.*, tecz. 16, paragraf: II.

<sup>17</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1963, s. 422.

<sup>18</sup> *M.H.E.*, tecz. 46: *Ethica* różne I, dział: Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy (04.10.—05.10.1952 r.), rozdział 22.



się tutaj jedynie do ukazania głównej odmiany tego zarzutu<sup>19</sup>. W tym przypadku twierdzi się, że racja powinności tkwi zawsze w rozkazie uprzywilejowanego rozkazodawcy, że jeżeli ktoś coś powinien, to dlatego, że zostało mu nakazane przez kogoś (coś) wyróżnionego; w zależności od wypadku, przez to oto społeczeństwo, przez to oto państwo, przez tę oto wyjątkową jednostkę i wreszcie przez Boga. W odmianie teistycznej będzie się więc twierdziło, że zdanie „tak a tak powinieneś” ma swoje uzasadnienie w zdaniu „tak Bóg ci każe”; w innych odmianach będą odpowiedniki podanych zdań<sup>20</sup>.

Oto Elzenbergowska analiza ukazanego stanowiska. Jeżeli mówimy o rozkazodawcy uprzywilejowanym, to można zapytać dlaczego jego rozkazy stwarzają powinność. I tu sugeruje Elzenberg, mogą paść trzy odpowiedzi: albo dlatego, że dany rozkazodawca nakazuje tylko to, co słuszne, albo, że jest on najdoskonalszy czy najlepszy, albo wreszcie, że jest on najsilniejszy. W pierwszym przypadku, zdaniem Elzenberga, nie dany nakaz stwarza powinność, lecz słuszność rzeczy nakazanej. Powinność byłaby nawet wtedy, gdyby nie było nakazu. Nie mamy więc tu do czynienia z imperatywistycznym charakterem wypowiedzi. W drugim wariancie, doskonałość rozkazodawcy można zrozumieć dwojako. Można powiedzieć, że rozkazodawca jest najdoskonalszy, ponieważ nakazuje zawsze to co słuszne — wtedy jednak drogą okrężną wracamy do nieimperatywistycznej odpowiedzi pierwszej. Ale można także twierdzić, że podstawowym naszym obowiązkiem jest okazywanie uczuć miłości i uwielbienia wobec najdoskonalszego, i że w związku z tym spełnienie jego woli jest jednym ze sposobów okazywania tych uczuć<sup>21</sup>. Poszczególne obowiązki konkretnie znajdują swoje uzasadnienie w obowiązku głównym okazywania pewnych uczuć. Tutaj, zdaniem Elzenberga, mamy do czynienia z koncepcją kultową. Podstawowa powinność nie jest zależna od tego czy rozkaz był, czy nie był wydany; można ją bowiem poznać w różnoraki sposób: wolę społeczeństwa — przez poznanie opinii publicznej, wolę pewnej wyróżnionej jednostki — przez obserwację psychologiczną, a wolę np. Boga — przez intuicję mistyczną. Tak więc rozważana koncepcja nie jest koncepcją imperatywistyczną.

Pozostaje do uwzględnienia przypadek trzeci: tutaj za uprzywilejowanego rozkazodawcę uważa się najsilniejszego. I znowu jak przedtem możemy zapytać, dlaczego to najsilniejszy jest uprzywilejowaną jed-

<sup>19</sup> Szczegółową analizę przeprowadza H. Elzenberg, *Powinność i rozkaz* (1938 r.), w: W, s. 113—118.

<sup>20</sup> Elzenberg wskazuje na następujących przedstawicieli etyki heteronomicznej: Durkheim (odmiana społeczna), Hobbes (odmiana „etatystyczna”), Mojżesz, Duns Scotus (odmiana teistyczna).

<sup>21</sup> H. Elzenberg, *Powinność i rozkaz*, w: W, s. 117.



nostką. Mogą być tu, jak sądzi Elzenberg, następujące odpowiedzi. Po pierwsze, siła jest jedną z form doskonałości, a nawet doskonałością samą; wtedy przechodzimy do omówionego już przypadku. Po drugie, najsilniejszy jest w stanie ukarać nas, jeżeli nie dostosujemy się do jego życzeń i rozkazów, i w związku z tym budzi w nas poczucie lęku i podania. Wtedy jednak, zauważa Elzenberg, mielibyśmy do czynienia nie z teorią powinności, lecz z genetyczną teorią poczucia powinności. Cenilibyśmy bowiem siłę rozkazodawcy nie ze względu na pewien charakter dobra, lecz ze względu na strach, który budzi. Po trzecie, najsilniejszy może nas ukarać zadając nam jakieś cierpienie, a naszym obowiązkiem jest unikanie cierpienia. I tu także, według Elzenberga, nie mamy do czynienia z imperatywizmem. Tym bowiem co nas skłania do słuchania najsilniejszego jest nie jego rozkaz, lecz wyznawana przez nas zasada hedonistyczna w postaci negatywnej („należy unikać cierpienia”).

W rezultacie w rozważanych przypadkach nie mamy do czynienia z imperatywistyczną teorią powinności; były tu: pogląd idealistyczny (powinność wynikała ze słuszności rzeczy nakazanej), koncepcja kultowa, psychologiczna teoria poczucia powinności i pewna wersja etyki hedonistycznej. Tak więc nie jest możliwe, aby rozkaz czy przepis stwarzał powinność sam z siebie, dopiero pewien układ stosunków związanych z danym nakazem może stwarzać powinność.

Po przeprowadzeniu analizy dwu podstawowych zarzutów wróćmy do głównego pytania, od którego rozpoczęliśmy te rozważania. Pytanie to brzmiało: Co jest powinnością człowieka? Różne typy odpowiedzi uszeregujemy, za Elzenbergiem, według stopnia zwiększającej się racjonalizacji<sup>22</sup>.

Można np. stać na stanowisku, że należy wyliczyć szereg obowiązków luźnych, stanowiących niepowiązaną mnogość. Przy takim nastawieniu, zauważa Elzenberg, występuje „nadmiar chaotycznej irracjonalności” i nie ma wewnętrznej jedności w naszych obowiązkach; to podejście zostaje więc odrzucone. Druga koncepcja podaje kilka (w szczególności może być jeden) obowiązków podstawowych, z których wszystkie pozostałe wywodzą się. Te podstawowe sądy o powinności uzasadniają wszystkie inne, same nie mając uzasadnienia poza sobą. Mogą one mieć charakter formalny jak u Kanta lub merytoryczny jak np. *selfrealisation* czy łagodzenie cierpień na świecie<sup>23</sup>. Koncepcja ta jest już wprawdzie lepsza niż pierwsza, ale w dalszym ciągu, twierdzi Elzenberg, jest niezadowolająca. O ile by można było podstawowy obowiązek wyprowadzić

<sup>22</sup> Przedstawiamy to na podstawie M.H.E., tecz. 16, rozdział: B. Drogi do pojęcia wartości, paragraf: I.

<sup>23</sup> Bliższe przykłady nie są podane.



z czegoś głębszego, co już nie jest obowiązkiem, o tyle należałoby optować za takim rozwiązaniem. To właśnie jest treścią koncepcji trzeciej. Twierdzi się tu, że powinność ma swoje uzasadnienie w wartości, albo że sądy o wartości perfekcyjnej uzasadniają sądy o powinności. Dopiero za tą koncepcją opowiada się Elzenberg. Uważa on, że podana właściwość odróżnia wartość perfekcyjną od wartości utylitarnej, bowiem sądy o wartości utylitarnej nie uzasadniają powinności.

Jak z wartości wynika powinność, nie jest bynajmniej sprawą jasną. Pierwszy odruch mówiłby nam, że jeżeli coś jest wartościowe, to powinno to się urzeczywistniać. Ale, zdaniem Elzenberga, nie ma tak silnego wynikania między rozważanymi pojęciami, nie wszystko co jest wartościowe, powinno być urzeczywistniane<sup>24</sup>. Na czym to bliżej polega ukážemy w dalszych rozważaniach.

#### B. Wartość jako właściwość przedmiotu stwarzająca do niego obowiązek pozytywnego stosunku uczuciowego<sup>25</sup>

Obok pytania podstawowego „Co powinienem?” można, zdaniem Elzenberga, wyróżnić pewne szczególne pytanie „Co powinienem szanować, kochać, czcić?” Nie jest natomiast rzeczą wiadomą, co to ma być. Odpowiedź Elzenberga jest tutaj podobna jak w przypadku poprzednim. Przedmiotem pewnych pozytywnych przeżyć powinno być to, co jest wartościowe. Tak jak z jednej strony istnieje syntetyczny związek między wartością a powinnością czynienia, tak z drugiej — istnieje taki sam związek między wartością a powinnością kochania, czczenia itp. Powinność czci (dla wartości) jest uważana tutaj za jedno ze znamion wartości. Elzenberg odrzuca jednak pogląd niektórych neokantystów, zdaniem których „wartościowe jest to, co powinno być przedmiotem takich to, a takich przeżyć”<sup>26</sup>. Nie może to nawet stanowić części definicji wartości, bo gdyby nawet nie było wcale ludzi, to wartość mogłaby istnieć.

Omówione dwie drogi dochodzenia do wartości odzwierciedlają, w rozumieniu Elzenberga, dwa ważne aspekty osobowości człowieka, odpowiednio: to, co on robi i to, co on czuje. Wartość uważana jest tu jako źródło norm do działania i jako bezpośredni przedmiot uczuć. Stąd też z definicji wartości te dwa aspekty powinny wynikać, a będzie to możliwe, gdy pojęcie wartości sformułuje się w terminach powinności.

<sup>24</sup> Patrz *M.H.E.*, tecz. 16, paragraf: I.

<sup>25</sup> Opracowane na podstawie *M.H.E.*, tecz. 16, rozdział: B. Drogi do pojęcia wartości, paragraf: II.

<sup>26</sup> *Ibid.*



### 3. Definicja ostateczna

#### A. Czy wszystko co jest wartościowe powinno być?

W różnych okresach swego życia różnie rozwiązywał Elzenberg problem relacji między wartością a powinnością. Do około 1931 r. przyjmował on, że wartość jest „powinnością bycia”, że wszystko co jest wartościowe, powinno być, że „wartościowy to taki, który powinien być”. Jeszcze w *Nauce i barbarzyństwie* z 1930 r. pisał m. in.: „Rzecz obdarzona taką wartością [chodzi o wartość bezwzględną — J.Z.] nie może już bez szkody być albo nie być; taka rzecz p o w i n n a b y ć; jest to właściwość nieodłączna od jej pojęcia; a jeśli powinna być, winna również przez nas, w miarę naszej ludzkiej możliwości być wprowadzona w istnienie, 'tworzona', jak brzmi wyrażenie potoczne”<sup>27</sup>.

Zaletą przyjęcia tej koncepcji jest wyraźny związek między wartością a powinnością. Można tutaj wypisać dwie równoważne formuły: „A jest wartościowe, więc powinno się realizować A” i „A powinno być, więc powinno się realizować A”<sup>28</sup>. Widzimy, że o ile coś powinno być, o tyle powinno się to coś realizować. Ale wobec tego rozwiązania już w latach trzydziestych wysuwał Elzenberg szereg zarzutów<sup>29</sup>. Oto niektóre z nich. Jest rzeczą wątpliwą, pisał, że powinno być wszystko, co jest wartościowe. I tak nie wydaje się, by bardzo niskie stopnie wartości musiały być realizowane; powinność należałoby wiązać raczej z wyższymi stopniami. Do tego dochodzi argument nierozeznawalnych między sobą egzemplarzy. Czy każdy przedmiot wartościowy powinien być w nieskończoność powielany (np. jakieś dzieło sztuki)? Wydaje się to koniecznością bardzo wątpliwą. Jeżeli natomiast uważamy, że wszystko, co jest wartościowe powinno być też realizowane, to powinniśmy, zdaniem Elzenberga, dać odpowiedź twierdzącą na powyższe pytanie. Ale wtedy doszlibyśmy do absurdalnych wyników: cały świat byłby wypełniony nie różniącymi się przedmiotami.

Najważniejszy jednak argument przeciwko wartości jako powinności bycia jest inny. Otóż wartość ma stopnie, a powinność nie ma. Co prawda powinność ma momenty aktualizacji, ale to co innego, „powinność nie może być większa lub mniejsza”<sup>30</sup>.

Tak więc wartość nie może być rodzajem powinności i rozważaną hipotezę powinno się odrzucić. Należy analizować wartość w terminach powinności, ale nie można jej sprowadzać do powinności.

<sup>27</sup> H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo*, w: W, s. 151—152.

<sup>28</sup> M.H.E., tecz. 23, Wykład IX z 16.09.1937 r.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid.



**B. Wartość jako pojęcie nadrzędne wobec „piękny” i „dobry” (trzeci sposób dochodzenia do pojęcia wartości)**<sup>31</sup>

Przedstawimy jeszcze trzecią drogę dochodzenia do pojęcia wartości. Szukamy pojęcia nadrzędnego w stosunku do dobra i piękna. Aksjologia występuje tu — w rozumieniu Elzenberga — jako unifikacja etyki i estetyki. Mamy z jednej strony sądy „to jest dobre”, „to jest piękne”, a z drugiej — „to jest złe”, „to jest brzydkie”. Są to zdania (sądy) oceniające; wyróżniają się one wyraźnie spośród ogółu zdań i spośród innych zdań stwierdzających. Gdy mówimy „to jest dobre” lub „to oto jest piękne”, to wyrażamy aprobatę, natomiast, gdy mówimy „to oto jest złe” lub „to oto jest brzydkie”, to wyrażamy dezaprobatę. Istnienie aprobaty jest tym czymś, co wyróżnia nasze sądy o dobru i pięknie (i ewentualnie o świętości). Predykaty „dobry”, „piękny” posiadają wspólną cechę, której inne predykaty nie posiadają — przypisując je jakimś rzeczom aprobujemy te rzeczy. Analogicznie, predykaty „zły”, „brzydki” posiadają też wspólną cechę, którą wiąże się z dezaprobatą. Jeżeli więc istnieje wspólna cecha piękna i dobra, to możemy utworzyć termin nadrzędny, który będzie wyrażał tylko samą aprobatę. Takim terminem jest pojęcie „wartościowy”, zaś sądy o pięknie i dobru nazywać będziemy sądami o wartości. W tej koncepcji piękno i dobro są gatunkami rodzaju wartość. Między pojęciem „wartość” i „aprobata” istnieje następująca zależność: coś aprobować znaczy orzekać, że to coś jest wartościowe i odwrotnie, orzekać, że coś jest wartościowe znaczy aprobować coś.

Czym jest aprobata? Przede wszystkim — zauważmy — że nie jest ona, w rozumieniu Elzenberga, ani uczuciem czy stwierdzeniem uczucia, ani pożądaniem czy stwierdzeniem pożądania. „Aprobata, o którą mi chodzi — pisze Elzenberg — to jest myśl, nie uczucie; i sąd o wartości jest — wyraźnie — aprobatą samą, a nie czymś czemu ona towarzyszy”<sup>32</sup>. Przy określaniu aprobaty — jak zresztą i w całej swej aksjologii — próbuje Elzenberg wyjść poza psychologizm. Aprobata nie jest również pochwałą (choć określenie to może służyć jako wstępna aproksymacja aprobaty). W pochwie jest intencja oddziaływania na innych, w aprobacie czystej tego momentu społecznego nie ma; pochwała jest zawsze wypowiedzią, aprobata natomiast może (ale nie musi) być w postaci wypowiedzi. Gdy aprobujemy jakiś przedmiot, to stwierdzamy, że odpowiada on pewnym wymaganiom „nie namiętnym ani egoistycznym, ale rozumnym, odczu-

<sup>31</sup> Opracowane przede wszystkim na podstawie: *M.H.E.*, tecz. 16, rozdział: C. Analiza pojęcia wartości, paragraf II.

<sup>32</sup> *M.H.E.*, tecz. 77: Wykłady uniwersyteckie III, dział: Podstawowe pojęcia aksjologii I. Wykłady toruńskie 1946/47 r., Wykład XX z 30.01.1947 r.



„tym przez nas jako obiektywnie usprawiedliwione”<sup>33</sup>. Wymagania, o które tu chodzi są również bezosobiste i abstrakcyjne: na taki rodzaj wymagań proponuje Elzenberg termin: powinność. W rezultacie otrzymamy dwie definicje: aprobować coś oznacza orzekać, że coś jest takie, jakie powinno być, a wartościowy oznacza, że jest taki, jaki powinien być. Gdy zaś mówimy, że coś jest piękne lub że coś jest dobre, to oznacza to, że coś jest takie, jakie powinno być.

Czy w takim razie istnieje różnica między pięknem a dobrem i jeżeli tak, to jaka? W tej kwestii Elzenberg jest zwolennikiem umiarkowanej wersji tezy formalnej o tożsamości dobra i piękna<sup>34</sup>. Mówi ona o pokrywaniu się treści obu pojęć tego, co obiektywne; byłaby natomiast tylko subiektywna różnica między rozważanymi pojęciami.

Piękny przedmiot znaczy tyle co wartościowy przedmiot (funkcja semantyczna) i taki, który „czy to rzeczywiście, czy to we wspomnieniu, czy przez antycypację kontemplantę albo kontemplacyjnie przeżywam” (funkcja ekspresyjno-liryczna)<sup>35</sup>.

Dobry natomiast znaczy też tyle co wartościowy, ale wyraża skupienie uwagi na tym, że jest „taki, jaki osoba rozumna i obdarzona wolą powinna chcieć, żeby był”<sup>36</sup>.

### C. Interpretacja ostatecznej definicji wartości perfekcyjnej. Odparcie ewentualnych zarzutów

Przymiotnik „wartościowy” określa Elzenberg jako „taki, jaki powinien być”, czyli „posiadający cechę (albo cechy), którą (które) posiadać powinien”<sup>37</sup>. Nie należy tego rozumieć w ten sposób, że istnieje pewna cecha, określona rzeczownikiem „wartość”, a którą każdy przedmiot powinien posiadać, ale że istnieje jakaś cecha (lub zespół cech) *c*, inna niż wartość, którą przedmiot *P* powinien posiadać i, jeśli ją posiada, jest wartościowy. Ponieważ obecność cechy *c* w przedmiocie *P* nadaje mu wartość, więc tę cechę proponuje nazwać Elzenberg cechą wartościotwórczą. Wartością danego przedmiotu *P* jest wobec tego „fakt, że przedmiot *P* jest taki, jaki powinien być”, czyli „jest to zgodność między tym jakim przedmiot *P* powinien być a jakim jest”<sup>38</sup>. Jeżeli więc chcemy realizować jakąś wartość, to powinniśmy realizować pewien stan rzeczy,

<sup>33</sup> M.H.E., tecz. 23: Aksjologia (meritum), dział: Aksjologia, Wykłady wileńskie 1937/38 r., Wykład X z 22.11.1937 r.

<sup>34</sup> H. Elzenberg: *O różnicy*, w: *W*, s. 15.

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 20—21.

<sup>36</sup> *Ibid.*, s. 23.

<sup>37</sup> *Ibid.*, s. 15.

<sup>38</sup> M.H.E., tecz. 23, Wykład XII z 29.11.1937 r.



to jest zgodność przedmiotu, który jest, z przedmiotem takim, jakim powinien być. W konsekwencji powinnością ludzką nie jest tworzenie wartościowych przedmiotów, a przekształcanie tego, co istnieje na wzór tego, co powinno być (przekształcanie przedmiotów już istniejących na wzór tego, jakimi być powinny).

Ukazane określenie wartości jest — zdaniem Elzenberga — lepsze niż określenie wartości jako powinności bycia. Zarzuty, które tam istniały, tutaj przestają być aktualne. Najważniejszy zarzut stopni polega na tym, że wartość nie może być przedmiotem, który powinien być, bowiem wartość ma stopnie a powinność — nie. Tutaj przy rozważanych kilku cechach wartościotwórczych, przedmiot może być w różnym stopniu taki, jaki powinien być, czyli może być mniej lub bardziej wartościowy, np. przy takich cechach jak roztropność (mądrość), sprawiedliwość, męstwo i powściągliwość, dany człowiek może posiadać tylko niektóre z nich i to w różnym stopniu.

Przedstawimy obecnie replikę Elzenberga wobec niektórych zarzutów, które można by wysunąć w stosunku do rozważanego rozumienia wartości<sup>39</sup>. (Zarzuty pochodzą od Elzenberga).

Oto pierwszy zarzut: wartość przedmiotu może polegać na posiadaniu cech, które przekraczają powinność — nie mogą więc być one cechami powinnymi, np. realizacja dzieł sztuki czy wykształcenie w sobie cech świętego. Ten styl rozumowania wywodzi się, zauważa Elzenberg, z minimalistycznego pojęcia powinności. Przyjmuje się, że powinienem tylko to, co mogę, że realizowanie cechy powinnej jest jakimś minimum, które musi mieć miejsce w danym porządku świata. Jeżeli dany sprawca nie może pewnej cechy zrealizować, to nie może być ona cechą powinną. Jest to, kontynuuje Elzenberg, przynajmniej w części wpływ sposobów myślenia o nastawieniu prawniczym. Przyjmuje się tu bowiem, że powinno się tylko to co, jeśli nie będzie wykonane, pociągnie za sobą karę<sup>40</sup>. Z drugiej strony zakłada się, że nie można karać człowieka za to, czego nie może on zrobić, a ponieważ w rozważanym przypadku nie mamy do czynienia z żadną sankcją, więc nie mielibyśmy i powinności.

Z omówioną koncepcją Elzenberg nie zgadza się stanowczo. Píše on: „temu 'nieczystemu' pojęciu powinności należy przeciwstawić pojęcie czyste, wolne od wplątania w sprawy sankcyjne (a przez nie w sprawy

<sup>39</sup> W „Wykładach wileńskich” 1937/38 r. polemizuje Elzenberg z siedmioma zarzutami. Ibid., Wykład XIII z 30.11.1937 r. — Wykład XVI z 18.10.1938 r.

<sup>40</sup> Patrz M.H.E., tecz. 45; Aksjologia: różne (rzeczy raczej dojrzałe), dział: Kilka uwag aksjologiczno-etycznych w związku z fragmentem rozprawy Pricharda („Duty and ignorance of fact”) analizowanym 15.11.1942 r., rozdział 3. Powyższy artykuł Pricharda pt. *Obowiązek i nieznanomość faktów* ukazał się w tłumaczeniu Elzenberga w „Etyce” 1969, nr 5, s. 129—148.



nakazu i zakazu). To że powinno być tak a tak, jest zupełnie niezależne od tego, czy tak a tak być może. (Powinność jest czymś czystym, 'platoniznym', bez sankcji; powinność sobie, stan faktyczny sobie)"<sup>41</sup>.

Inny zarzut dotyczyłby samych podstaw definicji wartości. Można mianowicie spytać, dlaczego to rzeczy powinny być takie a takie, czy, dlaczego to miałyby być one raczej takie a nie inne. Sama powinność byłaby tu bez racji, spadałaby jakby z nieba. Jest to zarzut bardzo poważny, przyznaje Elzenberg. Ale, tak jak w poprzednim przypadku, uważał, że jest on możliwy do odparcia. Dokładniej ujmując, uważał tak w latach trzydziestych i czterdziestych naszego stulecia, kiedy to powstały jego najpoważniejsze prace aksjologiczne, np. w 1938 r. pisał m. in.: „musimy powiedzieć, że w samej naturze cechy wartościotwórczej jest coś, co uzasadnia jej charakter powinny (powinność jej posiadania przez przedmiot)"<sup>42</sup>.

Warto może zauważyć, że w latach sześćdziesiątych zmodyfikował Elzenberg częściowo podstawy swojej aksjologii uznając w dużym stopniu raczej rozważanego zarzutu<sup>43</sup>.

#### D. Pojęcie powinności<sup>44</sup>

Aby bliżej rozumieć definicyjne określenie wartości należy zrozumieć termin „powinność”. Częściowe określenie tego terminu podałem już przy charakteryzowaniu pierwszego sposobu dochodzenia do pojęcia wartości oraz przy odpieraniu zarzutów wobec definicji wartości.

W tych rozważaniach chodzi oczywiście o pojęcie powinności, a nie o poczucie powinności. Te pojęcia, zdaniem Elzenberga, należy wyraźnie odróżniać od siebie. Gdy np. mówię „powiniennem być” czy „powinieneś”, to mam w umyśle pojęcie powinności, ale nie mam poczucia powinności. Spośród różnych znaczeń wyrazu „powinność” interesuje nas tu pewne specyficzne znaczenie deontologiczne. Nadaje ono powinności charakter kategoriyczny, bezosobowy, absolutny. Zdanie o powinności nie może oznaczać chcenia empirycznego, bo wtedy powinność zostałaby zrelatywizowana. Byłoby wtedy tak, że Jan chce A, a Piotr nie chce A. Tak więc pojęcie powinności nie znosi relatywizacji. Jedynie pewnego typu relatywizacja może zachodzić w stosunku do sytuacji: coś powinno być w sytuacji pierwszej, ale nie powinno być w sytuacji drugiej. Na tym typie relatywizacji polega geneza różnych obowiązków konkretnych.

<sup>41</sup> M.H.E., tecz. 45.

<sup>42</sup> M.H.E., tecz. 23, Wykład XVI z 18.01.1938 r.

<sup>43</sup> Patrz przypis z 1966 r., w: W, s. 11.

<sup>44</sup> Opracowane przede wszystkim na podstawie M.H.E., tecz. 23, Wykład XIX z 15.02.1938 r. i Wykład XX z 22.02.1938 r.



Zdanie o powinności w znaczeniu deontologicznym można sprowadzić do zdania o tzw. woli metempirycznej, czyli woli czystej. Wtedy „powinieniem” oznacza „chcę”, ale nie chodzi o zwykłe chcenie empiryczne, tylko chcenie wolne, niezdeteminowane, bez motywów. Aby usunąć zarzut relatywizacji przyjmuje się tutaj ponadto (korzystając przypuszczalnie z inspiracji Kanta), że wola metempiryczna jest nadindywidualna, że chce ona tego samego we mnie i u innych. Wola ta chce zawsze tego, co racjonalne, chce mieć słusność. Stąd też pojęcie powinności można zinterpretować w terminach uzasadnienia racjonalnego, czy słusności. Ten kto szuka powinności chce mieć słusność i równocześnie wiedzieć, że ma słusność. Istnieje tutaj, według Elzenberga, pewna analogia z sądem. Chcemy mieć słusność, czyli chcemy wypowiadać sądy prawdziwe, tzn. sądy odtwarzające rzeczywistość. Tak więc „mieć słusność, w dziedzinie sądu, to wypowiedzieć sąd adekwatny do rzeczywistości (odtworzący pewien wzór)”, a „działać słusznie, to działać adekwatnie do czegoś, zgodnie z pewnym wzorem”<sup>45</sup>. Ów wzór, o którym mówi się tutaj, to to, co chce wspomniana przedtem wola metempiryczna.

*Politechnika Warszawska*

### **Понятие перфекционной ценности в формальной аксиологии Генрика Эльзенберга**

Понятие перфекционной ценности является центральным в аксиологии Эльзенберга. К этому понятию можно приходить тремя разными способами: ища обоснований для суждений о долге, ища предмета, по отношению к которому следует испытывать чувство одобрения и утверждения, а также ища вышестоящего понятия для двух понятий: «добра» и «красоты». В результате Эльзенберг формулирует следующую дефиницию: «ценный» это «такой, какой должен быть», т.е. «обладающий чертой (или чертами), которой (которыми) должен обладать».

### **The Concept of the Perfective Value in Formal Axiology of Henryk Elzenberg**

The concept of the perfective value is a central notion of the axiology of Henryk Elzenberg. The concept can be reached from three different angles: when looking for justification of judgments of obligation, when looking for the subject toward which an affirmative attitude should be assumed and when looking for the generic term under which the concepts of „good” and „beautiful” can be subsumed. As a result of his analysis Elzenberg formulates the definition: „valuable” = „such as should be”, or „possessing a property (resp. properties) that it should possess”.

<sup>45</sup> Ibid., Wykład XIX z 15.02.1938 r.