

RYSZARD WIŚNIEWSKI

*Institut Filozofii  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika*

**Filozofia wartości  
Henryka Elzenberga  
z perspektywy metaetycznej**

Ograniczam się do sformułowania uwag o filozofii wartości i etyce Elzenberga z perspektywy metaetycznej, uwzględniając jej anglosaski, a zwłaszcza polski charakter. Czynię to w przekonaniu, że metaetyczna analiza etyki Elzenberga wymaga jakiejś obszerniejszej pracy. Celem tych rozważań jest jedynie zwrócenie uwagi badaczy jego myśli na niektóre problemy, w szczególności próby zdefiniowania wartości i określenia warunków prawomocnego poznania świata wartości.

Termin *metaetyka* powstał na określenie zakresu problemów żywo dyskutowanych w brytyjskiej filozofii moralnej, a dotyczących definiowania i uzasadniania terminów etycznych. Konsekwencje sporu wywołanego na początku naszego wieku przez G. E. Moore'a w rezultacie przeprowadzonej przez niego krytyki naturalistycznej drogi definiowania wartości i opowiedzenia się za intuicjonizmem były takie, że wywołały analityczną i neopozytywistyczną ripostę, która na podstawie dalej jeszcze idącej krytyki języka moralności i etyki zakwestionowała logiczny sens wyrażań i sporów etycznych (R. Ayer, Ch. Stevenson). Spór o logiczny status podstawowych terminów etycznych sprowadził dawną etykę do rzędu teorii filozoficznych badających język etyki i moralności. Odpowiadało to analitycznej orientacji w filozofii tego czasu. Jeśli jednak potraktować krytyczno-wartościującą analizę etosu jako to, co w tradycji klasycznej określone zostało terminem *etyki*, to wolno *metaetyką* nazwać szerzej

---

Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei. Filozofia – aksjologia – kultura,  
redaktor Włodzimierz Tyburski, Toruń 1999

rozumianą krytykę etyki, etykę krytyczną<sup>1</sup>, badającą zarówno znaczenie terminów etycznych, prawomocność dróg uzasadnienia sądów etycznych, jak i teorię systemów etyki. Wolelibyśmy mówić o metaetyce jako teorii poznania etycznego i metodologii etyki w szerokiej perspektywie, nawiązującej do historycznych zmagania filozofii wartości w poszukiwaniu prawomocnej zasady oceniania i normowania ludzkiej działalności w perspektywie strategii życia.

Ożywiając refleksję metodologiczną w etyce Moore poszedł raczej drogą Arystotelesa, gdy chodzi o metodę pracy etyka (krytyczna analiza platońskiego pojęcia dobra oznacza krytykę pojęć i uzasadnień formułowanych w obszarze ludzkiego etosu, a także jego teorii), ale rozwiązanie, jakie Moore znajduje, jest wypowiedziane już w perspektywie i języku Kanta. Sądy etyczne są dla Moore'a syntetyczne *a priori*, termin *dobry* bowiem – jako niedefiniowalne pojęcie proste, pozaempiryczne i w tym sensie nienaturalne – przyporządkowany zostaje w racjonalnej intuicji pojęciom, które mają swoje desygnaty w obszarze empirii, w świecie naturalnym. Wśród sądów etycznych sądy intuicyjne są rzadkością na tle sądów o dobru w sensie utylitarnym („dobry do czegoś”). Jest różnica między „dobry jako środek” a „dobry”, czyli dobry bezwzględnie. Moore'owi chodzi o swoistość znaczenia orzecznika „dobry” zredukowanego w sposób nieuprawniony do terminów empirycznych (użyteczny, przyjemny itp.), a także do tego, co jest dobrem empirycznym<sup>2</sup>. Wartość perfekcyjna u Elzenberga nie jest niczym innym, jak tym, o co upominał się Kant w opozycji do utylitarizmu, o co upominał się Moore w krytyce błędu naturalistycznego, a także inni mniej znani, a chodziło ciągle o to, aby wartość (powinność) pojmować w poza- i ponadutylnym wymiarze. W epoce, kiedy z różnych stron ponawiane były wysiłki redukcji wartości do użytku, instrumentalności, pragmatyczności, Elzenberg podkreślał swoistą nieredukowalność perspektywy aksjologicznej do czegoś ostatecznie empirycznego (wartość jako przedmiot woli metaempirycznej). To rozróżnienie nie jest nowe, ale zostało przypomniane przez Elzenberga jako istotne, podstawowe dla ukonstytuowania się etyki aksjologicznej, odwiecznej nauki o dobru i złu w sensie bezwzględnym, perfekcyjnym, a uczynione to zostało przez naszego filozofa w stylu oraz języku, który zwrócił uwagę.

<sup>1</sup> Por. R. B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, tłum. B. Stanosz, wstęp J. Hołówa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 19–21.

<sup>2</sup> Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1919. Przypomnijmy to słynne i dziwne zdanie wypowiedziane przez Brytyjczyka: *Jeśli ktoś zadaje mi pytanie, co to jest dobry, odpowiadam: dobry jest dobry, i to jest cała odpowiedź. Na pytanie zaś, jak zdefiniować pojęcie „dobry”, odpowiadam, że pojęcia tego zdefiniować nie można, oto wszystko, co w tej sprawie mam do powiedzenia* (s. 6).

To, co Brytyjczycy nazywali konsekwentnie etyką, Francuzi (Lapie w 1902 roku) i Niemcy (E. Hartmann w 1906 roku) zaczęli nazywać aksjologią, nauką o wartościach. Można powiedzieć, że problematyce i metodom brytyjskiej metaetyki kontynentalna Europa (głównie Austriacy i Niemcy) przeciwstawili, rozwijając sugestie badawcze Franza Brentana, aksjologię fenomenologiczną (przede wszystkim Edmund Husserl, Max Scheler, Nicolai Hartmann). Trudno wskazać ściślejsze związki dociekań Elzenberga z fenomenologiczną filozofią wartości, ale można znowu wskazywać liczne problemy wspólne i podobne drogi ich rozwiązywania. Chodzi tu zwłaszcza o sam podział aksjologii na formalną i materialną, pojęcie wartości absolutnych, wieńczących szczyt świata wartości. Jak Scheler zmagał się problemem ich poznawczego uchwycenia, zaś Moore ze zdefiniowaniem orzecznika „dobry”, tak Elzenberg przez lata próbował zmierzyć się z problemem uchwycenia źródła wartości, zasady wartości, poszukując „nadwartości”. Wiele zarówno podobieństw, jak i różnic dałoby się uchwycić w próbie określenia relacji między pojęciami wartości i powinności. Scheler uważał powinność za wtórną wobec wartości. Elzenberg posługiwał się przez długi czas pojęciem powinności jako elementem definiującym wartość, ale z czasem problem źródła powinności uznał za bardziej skomplikowany. Widać jednak u Elzenberga – nawet przy pobieżnej próbie porównania – tę samą co u fenomenologów aksjologiczną degradację wartości utylitarnych, krytykę etosu mieszczańskiego i wiele innych wspólnie podzielanych problemów. Wdzięcznym polem porównań aksjologicznych zmagania badawczych byłyby analizy przedmiotu wartościowego i sposobu, w jaki wartość ufundowana jest w przedmiocie. Austro-niemiecka aksjologia wiele ciekawych spostrzeżeń w tej dziedzinie poczyniła<sup>3</sup>, interesujące byłoby jednak nie tyle tropienie podobieństw, ile wskazywanie różnic stanowiska Elzenberga w stosunku do fenomenologicznej filozofii wartości. Wreszcie na opracowanie czeka konfrontacja francuskiej myśli aksjologicznej przełomu XIX i XX wieku, albowiem w kręgu jej wpływów rozwijały się zainteresowania aksjologiczne Elzenberga.

W Polsce powstawały prace z etyki i filozofii wartości równie wcześnie, jak w Europie przejętej krytyką naturalizmu i odkrywaniem nowej (aksjologicznej) perspektywy filozoficznej. Zasadniczo pierwszym polskim filozofem wartości był Stanisław Brzozowski, który w opozycji do pozytywistycznego światopoglądu uczynił „wartość” centralną kategorią wszelkiej filozofii, system zaś wartości rdzeniem postawy filozoficznej. Uwzględnienie niewspółmierności wartości i faktów jest, jego zdaniem, *daltonizmem naturalistycznym*, ignorowaniem

<sup>3</sup> Wystarczy zajrzeć do omówienia tej aksjologii w pracy: H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa 1975.

swoistości przedmiotu etyki. Wartość może być rozpoznana jako fakt, lecz nie jest faktem. Wartość to *punkt rodny bytu, pierwiastek świata*<sup>4</sup>, motyw czynu i wszelkiej twórczości, albowiem czyn jest istotą świata.

Drugim pionierem polskiej filozofii wartości był Florian Znaniecki, który po studiach we Francji (głównie) wniósł do polskiej filozofii dzieło pod każdym względem naukowe, mianowicie najpierw rozprawę doktorską poświęconą problematyce wartości, a następnie szereg mniejszych i większych prac o problematyce aksjologicznej, dążąc w istocie do sformułowania formalnych praw świata wartości<sup>5</sup>. W duchu antynaturalizmu i w rezultacie krytyki głównych klasycznych stanowisk etycznych Znaniecki stwierdza: *bezpośrednia dedukcja wartości z substancjalnego bytu jest niemożliwa*<sup>6</sup>. Wartości należą do sfery doświadczenia<sup>7</sup> (to motyw często spotykany we francuskiej filozofii wartości tego okresu), lecz mogą być ujęte poznawczo tylko przez porządkujący je, systematyzujący rozum. Taki powszechny system form, oparty na pojęciu wartości, stanowiłby, zdaniem Znanieckiego, realizację postulatu zbudowania logiki wartości. Całość rozważań Znanieckiego charakteryzuje jednak przewaga epistemologicznej i z czasem systemowo-kulturowej perspektywy badawczej, brakuje natomiast analizy przedmiotu wartościowego, sposobu istnienia wartości, prób wnikięcia w ontologiczny status świata wartości.

Konfrontacja myśli aksjologicznej obu myślicieli byłaby o tyle interesująca, że obaj czerpali obficie z filozofii francuskiej, znali z osobistego doświadczenia klimat, w którym francuska aksjologia się rodziła. Znaniecki ulegał jednak wpływom pragmatyzmu – i to ich dzieli. Łączy ich natomiast – charakterystyczne zresztą i dla innych nurtów – poszukiwanie logiki wartości, czyli dążenie do zbudowania aksjologii formalnej. Kiedy Znaniecki swoją pasję badawczą przenośli z filozofii wartości na filozofię i socjologię kultury, Elzenberg dopiero rozwijał swoje zainteresowania w kierunku aksjologii, przygotowując rozprawę *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki* (Lwów i Warszawa 1922), wprowadzając pojęcie *aksjologii* do polskiej literatury filozoficznej, z czasem dokonując rozróżnienia na aksjologię formalną i merytoryczną. Rozróżnienie słuszne, nawiązujące jednak do Moore'a i właściwie trudne do zignorowania, oddzielające refleksję nad tym, „co znaczy termin ‘dobry?’” – od tego, „co jest dobre?”. To było podstawowe rozgraniczenie

<sup>4</sup> Por. S. Brzozowski, *Filozofia czynu* (1903); powołuję się na tekst zamieszczony w tomie: idem, *Idee. Wstęp do dojrzałości dziejowej*, wstęp A. Walicki, Kraków 1990.

<sup>5</sup> Por. F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, Warszawa 1910.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>7</sup> Czytamy tam w innym miejscu: *Musimy przypuścić, że bezpośrednia rzeczywistość jest nieograniczoną różnorodnością oddzielnych konkretnych wartości, że tylko wartości są nam bezpośrednio dane i nic więcej* – ibidem, s. 114.

wszystkich analiz aksjologicznych, tak samo jak rozróżnienie wartości bezwzględnych i względnych.

W nurcie wpływów Moore'a i Schelera, jeszcze przed wejściem Elzenberga na drogę badań aksjologicznych, uformowały się aksjologiczne zainteresowania Władysława Tatarkiewicza, który habilitował się we Lwowie na podstawie rozprawy *O bezwzględności dobra* (Warszawa 1919). Świat wartości łączy, jego zdaniem, posiadanie jedynej w swoim rodzaju cechy, jaką jest *cecha dobra*, niedefiniowalna, nierozkładalna, poznawalna intuicyjnie, orzekana w stosunku do przedmiotów w sądach o wartości. Tatarkiewicz poddaje krytyce relatywizm i subiektywizm etyczny, broniąc bezwzględności i obiektywności dobra. Jego rozważania pomijają jednak zupełnie ontologiczny aspekt analizy świata wartości, ujmując rzeczywistość aksjologiczną wyłącznie w perspektywie epistemologicznej. Pozostał więc pewien niedosyt. Problemy filozofii wartości zostały przez Tatarkiewicza raczej postawione niż rozwiązane.

Tymczasem europejska filozofia moralna – poza fenomenologią – angażuje się w spór z emotywnizmem i neopozytywizmem. Rozwija się wąsko rozumiana metaetyka. Polska filozofia analityczna podjęła jednak dalsze badania nad etyką i zagadnieniami wartości. Pod koniec lat trzydziestych i po wojnie, w połowie stulecia, problematyka aksjologiczna staje się popularna, a przyczyniają się do tego – już teraz pospołu, choć każdy nieco inaczej – również Tadeusz Kotarbiński, Tadeusz Czeżowski, Roman Ingarden i coraz intensywniej Elzenberg.

Wróćmy do metaetyki brytyjskiej, której problemy i dyskusje Elzenberg studiuje w miarę, jak rozwijają się jego zainteresowania aksjologiczne. Dzieje się tak nie bez powodu, ponieważ interesuje go coraz bardziej problem trudności w rozwiązaniu relacji wartości i powinności. Moore wprowadzał powinność do systemu etycznego jako zasadę maksymalizacji dobra w świecie, co polega na akceptacji zainicjowanej przez Sidgwicka transformacji utylitarystycznego aksjomatu nakazującego powiększanie przyjemności lub zmniejszanie cierpienia w świecie na aksjomat wolny od hedonizmu (niehedonistyczny utylitaryzm), nakazujący optymalizować bilans dobra i zła w świecie. Ten schemat przeniósł do swojej etyki Tatarkiewicz. W aplikacji do rzeczywistości praktycznej powstaje w ten sposób teoria czynu słusznego, czyli czynu najlepszego z możliwych w danych okolicznościach, wytwarzającego więcej dobra bezwzględnego niż inne możliwe w danej sytuacji, bądź najmniej zła (również bezwzględnego). Spełniony został w ten sposób postulat Arystotelesa, by etyka dotyczyła tego, co jednostkowe, zmienne, *co może być inaczej*. Słuszność – jako skonkretyzowana powinność – jest zmienna, analizowalna, zanurzona w potoku empirii i determinizmu. To jest różne od kantyizmu.

Moore mówił więc o problemie słuszności czynów w kategoriach utylitarystycznego aksjologicznego, a to wywołało opór Pricharda i Carrita, którzy odrzucali jego pogląd, iż obowiązki są dedukowalne z sądów o wartości. Obowiązki pojmowali jako nieuzasadnione, twierdząc, że poznajemy je wprost, intuicyjnie, a nie wyprowadzamy z porównania wartości wewnętrznej czynów. Dla Pricharda przedmiotem intuicji jest zatem obowiązek, powinność (intuicjonizm deontologiczny). Carritt z kolei atakował rozważany przez Moore'a problem *summum bonum*, który uznał za *ignis fatum* (błędny ogień) filozofii moralnej, traktując pojęcie powinności jako co najmniej równoprawne z pojęciem dobra, nieuchronnie prowadzącego do poszukiwania dobra najwyższego. Niebawem W. D. Ross pogodzi ich twierdząc, że wartość i obowiązek stanowią dwa równorzędne i związane ze sobą porządki logiczne w etyce. Spory szkół intuicjonistycznych przyćmione zostały jednak atakiem na intuicjonizm ze strony emotywizmu.

Droga emotywisty Ayera polega na krytyce sensu sporów etycznych. Redukcja etyki do psychologii lub socjologii, opisujących przeżycia, zabiegi argumentacyjne, zachowanie ludzi usiłujących wyrazić swoje uczucia moralne i pozyskać dla nich postawy innych – to istotny motyw w historii dwudziestowiecznej metaetyki. Elzenberg z tego rodzaju etyką nie ma nic wspólnego. Jeśli ktoś odmawia sensu sporom o wartości, to czyż nie redukuje człowieka do postaci człękokszałtnej, skoro do istoty człowieka należy – jak pisał Arystoteles – że posługuje się mową, w której wyraża swoje rozróżnienia dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Gdybym w tym kontekście chciał mówić o metaetyce Elzenberga, byłaby to profanacja jego aksjologii.

Taki jest kontekst pewnych uwag poczynionych przez Elzenberga w związku z dyskusjami w etyce brytyjskiej. Widać, że jakkolwiek podzielał on ogólnie stanowisko intuicjonizmu, z trudem dałby się wpasować w któreś z jego skrzydeł. Trzeba bowiem rozważyć kwestię ewolucji poglądów Elzenberga na przedmiot intuicji: początkowo przedmiotem intuicji była wartość perfekcyjna, później dostrzegalny jest pewien zwrot w kierunku łączenia pojęcia powinności z pojęciem wartości perfekcyjnej. Wartość perfekcyjna jest po prostu *powinnościarodna*. Przez jakiś czas etykę powinności kojarzył Elzenberg z etyką odwołującą się do rozkazu (imperatywizm), ale odkąd poddał krytyce heteronomiczny imperatywizm, zaczął wprowadzać w obręb autonomicznie pojmowanej etyki pojęcie powinności związane z poznaniem wartości perfekcyjnej. Rzecz nie jest jednak dość jasna w jego tekstach i mamy nadzieję, że dyskusja z Prichardem może coś wyklarować w tej kwestii.

W czasie wojny, w trakcie tłumaczenia tekstu Pricharda *Duty and Ignorance of Facts* („Obowiązek i nieznanostwo faktów”), na użytek dyskusji na

seminarium (tajne komplety w Wilnie) kreśli Elzenberg kilka uwag krytycznych wobec poglądów Pricharda. Wyraźnie formułuje pojęcie reguły moralnej jako *powinności urzeczywistnienia czegoś, jakiegoś stanu rzeczy [...] ostatecznie zamierzonego* ([...] wartościowego)<sup>8</sup>. Nasz filozof odrzuca pogląd Brytyjczyka zakładający, że reguły obowiązku mogą wskazywać środki użyte do osiągnięcia stanu rzeczy. Elzenberg podkreśla, że reguła moralna *dotyczy tylko powinności urzeczywistnienia tego, co w danej sytuacji jest celem (zabiegi dla osiągnięcia celu nie są przedmiotem reguł moralnych)*<sup>9</sup>. Odrzuca więc wszelką pośredniość. To należy do innego rodzaju ocen (biotechnicznych, prakseologicznych, ekonomicznych), których wprowadzenie do zakresu reguł moralnych mogłoby rozmyć ich znaczenie. Elzenberg zdaje się tu bronić czystości reguł moralnych, w rezultacie ich nadrzędności. Tak więc, o ile Prichard uważa, że nasze obowiązki rozpoznawalne są w związku z rozpoznawaniem faktów, jako okoliczności współkonstytuujących obowiązek (możliwość jego zrealizowania, środki prowadzące do jego zrealizowania, zapośredniczenie w sytuacji), to Elzenberg traktuje powinność na poziomie abstrakcyjnym, pryncypialnym, absolutnym – jako odpowiednik wartości perfekcyjnej.

Prichard, jego zdaniem, posługuje się „nieczystym” pojęciem powinności, uwikłanym w pojęcie możliwości czy sankcji. *To, że powinno być tak a tak, jest zupełnie niezależne od tego, czy tak a tak być może. (Powinność jest czymś czysto „platonycznym”, bez sankcji: powinność sobie, stan faktyczny sobie)*<sup>10</sup>. Jeszcze raz, po napisaniu referatu *Powinność i rozkaz* (1937), wraca więc problem nieredukowalności powinności do nakazu. *Powinność ani nie jest nakazem, ani w żadnym stopniu nie powinna być rozumiana przez analogię do nakazu. Jeżeli już dla niej szukać analogii i ilustracji [...], to raczej od strony pragnienia czy pożądania. Stan rzeczy powinny jest, w jakimś b. luźnym sensie, stanem rzeczy „pożądanym” i można by powiedzieć np. tak: jest to stan, którego by pragnął podmiot kierujący się w swych poczynaniach nie względami hedonistycznymi ani innymi egoistycznymi, tylko czysto obiektywnymi, rzeczowymi (u mnie względami na wartość perfekcyjną)*<sup>11</sup>.

Powinność nie ma też podstawy, wbrew Prichardowi, w przeżyciu powinności („ja powinienem powiedzieć prawdę”), ale w przedmiotowej intuicji („prawda powinna być przeze mnie powiedziana”). Pisze Elzenberg: „*Powinność*” są przede

<sup>8</sup> H. Elzenberg, *Kilka uwag aksjologiczno-etycznych w związku z fragmentem rozprawy Pricharda*, [w:] idem, *Z historii filozofii*, wybór, opracowanie i wprowadzenie M. Woroniecki, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1995, s. 398.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 399.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 401.

<sup>11</sup> Ibidem.

wszystkim stany rzeczy i powinność słabnie, przechodzi w „powołanie”, gdy przechodzi ze stanu rzeczy na sprawę. Jest mało „imperatywna”, mało „kategoryczna”, mało „bezwzględna”<sup>12</sup>.

Drugi moment konfrontacji Elzenberga z brytyjską metaetyką dotyczy jego lektury Wittgensteina *A Lecture on Ethics*. To są już rozważania późnego Elzenberga i wymagałyby szczególnych studiów wyjaśniających. Powiada przede wszystkim, że bliskie jest mu ujęcie etyki przez Wittgensteina jako aksjologii ogólnej. Odpowiada mu też przekonanie, że żadne przedstawienie faktu nie może implikować sądu o absolutnej wartości. Podkreśla zatem następujące zdanie z Wittgensteina: *Dobro absolutne [...] byłoby tym, co każdy by dokonał koniecznie lub czuł się winnym nie dokonując*. Elzenberg jednak nie zgadza się z tym, jak bowiem twierdzi: *Dobro absolutne może mieć wiele odmian; nie wszystkie mogą realizować i nie wszystkich realizowanie jest moim powołaniem. Mam z jednej strony swoje specyficzne obowiązki, z drugiej — tam gdzie obowiązek milczy, prawo wyboru*. Powiada w końcu o Wittgensteinie, że *jest tak samo rozszczępiony jak my wszyscy (z wyjątkiem naiwnych subiektywistów niskiej klasy)*. *Rozgrywa ostatnią partię na korzyść wiedzy i nauki, przeciw etyce. Ja na odwrót w swej „drugiej” filozofii: poświęcam poznanie. Próba swoistej odmiany sceptycyzmu: nie „nie możemy wiedzieć”, tylko „nie ma poznania” (samo pojęcie rozwiewa się przy analizie)*. „Antyepistemizm”. *Niestety, nie przemyślałem do końca*<sup>13</sup>. Tu staje Elzenberg wobec trudności określenia najgłębszej istoty świata wartości. W ten oto sposób artykułuje problem, z jakim borykali się omówieni intuicjoniści.

Z aksjologicznymi badaniami Elzenberga koresponduje również filozofia wartości i etyka Tadeusza Czeżowskiego. Obaj znali brytyjską metaetykę, ale Czeżowski wykształcił się w szkole Twardowskiego, której nie był obcy dorobek szkoły austriackiej, nawiązującej do Brentana i klasyki perypatetyckiej. Po raz pierwszy zainteresował się Czeżowski problematyką wartości przygotowując na III Zjazd Filozoficzny referat zatytułowany *O przedmiocie aksjologii*<sup>14</sup>. W przeciągu dekady jego sposób pojmowania i poznawania wartości dojrzeła, by po pewnych przybliżeniach, zarysowanych już w tekście *O naukach humanistycznych* (1946), uzyskać dojrzałą formułę w rozprawce *Etyka jako nauka empiryczna*<sup>15</sup>, która okazała się — mimo niewielkich rozmiarów — jego fundamentalną pracą

<sup>12</sup> Ibidem, s. 403.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 479.

<sup>14</sup> Por. zarys wystąpienia zjazdowego w: Przegląd Filozoficzny, R. 1936, s. 446.

<sup>15</sup> Pierwodruk w: Kwartalnik Filozoficzny, t. XVII, 1949, s. 161–171; także: *Philosophy and Phenomenological Research*, t. XIV, 1953, nr 2. Cytowane tu wydanie z tomu: *Odczyty filozoficzne*, wyd. II, Toruń 1969, s. 40–45.

o podstawach aksjologii, jądrem teorii metaetycznej, wreszcie punktem odniesienia dla późniejszych opracowań i rozwiniętych analiz.

Na zasadnicze pytania teorii wartości odpowiadał Czeżowski następująco: Wartości są niedefiniowalne, można je tylko wskazać, poznać intuicyjnie. Niedefiniowalność wartości wynika z tego, że należą do transcendentaliów i wobec tego są nieprzedstawialne. Wartości są obiektywne. Trzeba jednak od razu wyjaśnić, że obiektywnego, przedmiotowego istnienia wartości nie umniejsza fakt ich subiektywnego i jakże często niepewnego poznania. Teorię obiektywności wartości wyklada Czeżowski w bardzo krótkim artykule *Czym są wartości?*<sup>16</sup>. Jego argumentacja polega na odrzuceniu twierdzenia subiektywistów, że my nadajemy przedmiotom wartość. Przeciwno subiektywizmowi przemawia, jego zdaniem, przede wszystkim niedokładność analizy ocen, polegająca na przypisywaniu im emocjonalistycznej natury. Oceny są wprawdzie składnikami uczuć, ale to nie znaczy, że są one przez uczucia wyznaczone. Poprawna analiza oceniania ujawnia co innego. Należy rozpatrywać podmiotowe warunki ocen, dostrzegając występowanie tzw. „postawy oceniającej” jako zdolności do ujmowania przedmiotu w aspekcie jego wartości. Postawa ta jest analogiczna do „uwagi”, znana jest moralistom i estetykom. Czeżowski występuje tu przeciwko traktowaniu tej postawy jako argumentu na rzecz subiektywności wartości. Istnienie aparatu poznawczego nie dowodzi bowiem istnienia przedmiotu poznawanego za jego pośrednictwem. Tę zależność można co najwyżej przypisać obrazowi przedmiotu. Następstwem tego jest teza, że dane poznawcze, oceny są niepewne, zniekształcane przez niedoskonałość zdolności poznawczej, oceniającej. Lecz jest i rada — doskonalenie tej zdolności. To stary problem, z którym borykamy się od Arystotelesa: punkt wyjścia poznania jest subiektywny i niepewny, ale jest wiele dróg redukcji tej subiektywności i niepewności. Obiektywności świata i jego wartości nie można unieważniać świadomością niedoskonałości naszego poznania. Zmysł moralny jest tedy dla Czeżowskiego analogiczny w swej funkcji do wzroku jako zdolności jednostkowych spostrzeżeń barw i kształtów. Procedury doskonalenia percepcji zmysłowej i postawy oceniającej (dziś mówi się raczej o wrażliwości moralnej) są analogiczne. Oceny, jak spostrzeżenia, mogą być mylne, ale ich powtarzanie w tych samych warunkach sprawdza je i zwiększa ich pewność. Czeżowski jest przekonany, że ustalenie poprawności związku między oceną a towarzyszącym jej uczuciem odbiera argumenty subiektywistom. Rzecz polega na tym, że przedstawienie przedmiotu jest, jak sądzi, wystarczającym motywem do wydania

<sup>16</sup> Patrz w tomie: T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne*, Warszawa 1965, s. 117–120.

oceny i dopiero ocena staje się warunkiem *sine qua non* uczuć. Po prostu oceny są pierwotne względem uczuć. Wartości są bezwzględne: obiektywizm aksjologiczny idzie u Czeżowskiego w parze z intuicjonizmem. Bezpośrednie poznanie wartości dotyczyć może tylko wartości absolutnych, niezrelatywizowanych aksjologicznie. Wartości są wyjaśnialne ontologicznie jako transcendentalia: są one sposobami bycia (*modi entis*), przekraczają układ kategorii, nie są cechami, ale takimi ich układami, że przedmioty są dobre lub piękne. Transcendentalia charakteryzują strukturę przedmiotu indywidualnego, nie wchodząc w skład tej struktury. Odzwierciedla to logika modalna. Powiadamy bowiem: „dobrze, że istnieje taki a taki sposób zachowania się”, bądź: „pięknie, że cechy przedmiotu tak się komponują”. Wartości charakteryzują sposoby istnienia przedmiotów. Poznanie wartości dokonuje się w aktach intelektualnej intuicji, powstającej na podłożu wiedzy o przedmiocie (danym w przedstawieniu bądź wyobrażeniu); uczucia dołączają się do ocen, są wtórne.

Z tej perspektywy należy odczytywać pierwszą bodajże w polskiej filozofii wykonaną przez Czeżowskiego próbę całościowej interpretacji poglądów Elzenberga przedstawioną w „Etyce” kilka zaledwie lat po jego śmierci<sup>17</sup>. Trwające lata sąsiedztwo na katedrach filozofii, najpierw w Uniwersytecie Stefana Batorego, potem w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, dało podstawy Czeżowskiemu do uporządkowania poglądów swego kolegi, współczesnych zaś mogłoby zachęcić do konfrontowania dróg, na jakich obaj analitycy poszukiwali rozwiązania nurtujących ich problemów.

Wydaje się, że pełna i adekwatna ocena dorobku aksjologicznego Elzenberga nie będzie możliwa, jeżeli nie skonfrontuje się gruntownie jej z dorobkiem europejskiej oraz polskiej filozofii i etyki wartości. Wspólny przedmiot, wspólny klimat intelektualny, wspólne dziedzictwo – wyznaczają ramy refleksji aksjologicznej. Nowatorskie nie są – jak można się przekonać – podziały problematyki, nawet terminy, ale właśnie zapisy stanu zmagania z tajemnicą podstaw świata wartości. To sprawia, że tak żywo interesujemy się dziś Elzenbergiem.

<sup>17</sup>. Patrz: idem, *Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki*, Etyka (Warszawa), 1969, nr 4, s. 91 – 102.