

Ryszard Wiśniewski

Henryk Elzenberg wobec brytyjskiej metaetyki
(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu 21 IV 1997 r.)

Co może łączyć polskiego analityka wartości, wykształconego w kręgu francuskiej aksjologii z początku XX wieku, z analityczną metaetyką brytyjską zainicjowaną wystąpieniem G. E. Moore'a i jego krytyków? Co tu jest do konfrontacji? Aby na te pytania odpowiedzieć, trzeba przede wszystkim podkreślić, że rozmiar zagadnień metaetycznych może być pojmowany szeroko i wąsko. O metaetyce można mówić wąsko jako o semantycznoanalitycznym opisie języka moralności i etyki (w tym kontekście zresztą termin „metaetyka” uformował się), jednakże w użycie coraz bardziej wchodzi szerokie pojęcie metaetyki jako „metateorii moralności”, czyli teorii i metodologii etyki.

Odwołujemy się tu najpierw do szerokiego pojęcia „metaetyki”, które wynika z bezpośrednich odniesień Elzenberga do niektórych dyskusji prowadzonych w kręgu klasycznej brytyjskiej filozofii moralnej. Tu najpierw dałyby się uchwycić pewne podobieństwa ze stanowiskiem Shaftesbury'ego, w którym nasz filozof dostrzega jednego „z najbardziej zdecydowanych szermierzy moralności autonomicznej” w swojej epoce, myśliciela, do którego odwoływali się następnie F. Hutcheson, D. Diderot, G. Leibniz, F. Schleiermacher, F. C. S. Schiller. Chodzi zwłaszcza o główne tezy Shaftesbury'ego, w których akcent położony został na to:

- a/ że dobro nie redukuje się do użytku, ponieważ jest tym, czego chcemy dla niego samego,
- b/ że dobro jest zasadniczo tożsame z pięknem,
- c/ że polega na harmonii świata i duszy ludzkiej,
- d/ że nie jest poznawalne nie drodze dyskursu, ale poprzez swego rodzaju smak (taste, natural sense) i kontemplację.

Te same idee na swój sposób wyznaje i analizuje Elzenberg. Nic więc dziwnego, że Shaftesbury przykuwa jego uwagę, że dostrzega związki innych bliskich mu myślicieli z angielskim lordem. Jednak szeroko rozumiana metaetyka Elzenberga nie jest zapośredniczona w brytyjskiej filozofii moralnej i dlatego tym aspektem relacji polskiego filozofa do brytyjskiej etyki nie zajmiemy się. Elzenbergowi nie jest też obca dziewiętnastowieczna brytyjska filozofia moral-

na, na którą powołuje się w dyskusji z hedonizmem (Sidgwick). Nie ma ona jednak tu znaczenia.

Dwudziestowieczna filozofia moralna Brytyjczyków stała się Elzenbergowi bliższa ze względu na intuicjonizm etyczny zainicjowany przez G. E. Moore'a oraz krytyczną lekturę (tłumaczenie na j. polski) H. A. Pricharda teorii obowiązku. Widać tu jednak wszędzie pewien dystans. Elzenberg nie tyle uczy się od Brytyjczyków, co wchodzi z nimi w pośredni dyskurs, podejmując te same zagadnienia, borykając się z podobnymi problemami, ale idzie zasadniczo swoją drogą. Podobnie jak Moore, przyjmował Elzenberg, że poznanie wartości odbywa się na drodze intuicyjnej, że jest poznaniem swoistym, ujmującym ponadutilitarne własności przedmiotów ocen moralnych i estetycznych, doskonałości postaw, czynów czy rzeczy. Polski aksjolog będzie zmagał się problemem uchwycenia natury wartości perfekcyjnej, choć Moore skonstatuje jej niedefiniowalność. Czyta też Elzenberg pozaetyczne prace Moore'a i Russella, analizuje stanowisko A. Ayera, podważając liczne tezy jego rozważań dotyczących relacji mowy i myślenia, ale brakuje tam bezpośredniego zderzenia z Ayera krytyką kognitywizmu w etyce, z emotywizmem. Możemy więc jedynie skonstatować pewien ogólny kontakt polskiego filozofa z problemami i dyskusjami w obrębie filozofii analitycznej oraz widoczny brak szczególnego ich odzwierciedlenia w jego teorii etyki. Wreszcie pod koniec życia Elzenberg kreśli kilka uwag na marginesie wykładu Wittgensteina o etyce i to jest już warte odnotowania.

Należy podkreślić, że w polskiej filozofii moralnej I poł. XX wieku, zorientowanej zasadniczo intuicjonistycznie, nie widać fascynacji dla destruktywnej wobec etyki – lingwistycznej, emotywistycznej metaetyki. Jedynie M. Ossowska skłonna była tej krytyce ulegać. W Anglii intuicjonizm wywołał dwie zasadnicze reakcje. Pierwsza to różnice w samym kręgu intuicjonistów. Moore uważał, że zdania o powinności są zależne logicznie od zdań o dobru (wartości samej w sobie). Przyjmował, że rzeczy „dobre wewnętrznie” powinny być urzeczywistniane, ale ponieważ nie mogą być realizowane dowolnie, anarchicznie, więc powinniśmy kierować się dążeniem do powiększania ilości dobra w świecie (niehedonistyczny utilitaryzm). Każde działanie jest konkretne i polega na wyborze właściwych środków (w sensie „dobrych do osiągnięcia celu”) do wytworzenia wartości wewnętrznej. Tak więc obowiązek w pojęciu Moore'a jest rozkładalny, analizowalny, czyli uzasadnialny. Prichard i Carrit odrzucają pogląd Moore'a, że obowiązki są dedukowalne z sądów o wartości. Obowiązki są nieuzasadnialne, poznajemy je intuicyjnie, a nie wartości wewnętrzne czynów (intuicjonizm deontologiczny). Powinność jest nieredukowalna do dobra, celu, wartości. Prichard przyjmuje pluralizm obowiązków, zakłada brak zasadniczej hierarchizacji powinności. Carrit natomiast atakował podtrzymywany przez Moore'a problem *summum bonum*, który uznał za *ignis fatum* (błędny ogień) filozofii moralnej, podczas gdy pojęcie powinności było dla niego co najmniej równoprawne z pojęciem dobra, a to nieuchronnie prowadziło do poszukiwania

dobra najwyższego. Spór między teleologizmem a deontologizmem jest historykom dwudziestowiecznej etyki znany.

Taki jest kontekst pewnych uwag poczynionych przez Elzenberga w związku z dyskusjami w etyce brytyjskiej. Widać, że jakkolwiek podzielał on intuicjonizm, z trudem dałby się wpasować w któreś z jego skrzydeł. Trzeba rozważyć kwestię ewolucji poglądów Elzenberga na przedmiot intuicji: początkowo była nim wartość perfekcyjna, później dostrzegalny jest pewien zwrot w kierunku łączenia powinności z pojęciem wartości perfekcyjnej: wartość perfekcyjna jest powinnościarodna i zarazem zgodność stanu rzeczy z sądem o tym, jaką rzecz być powinna, jest wartością. Przez pewien czas etykę powinności kojarzył Elzenberg z etyką odwołującą się do rozkazu (imperatywizm), ale odkąd poddał krytyce heteronomiczny imperatywizm zaczął wprowadzać w strukturę autonomicznej etyki pojęcie powinności korelatywne z pojęciem wartości perfekcyjnej. Rzecz nie jest jednak dość jasna w jego tekstach i pojawia się nadzieja, że praca nad mniej znanymi tekstami polskiego filozofa wartości, nad jego uwagami do lektury tekstów obcych, coś może wyklarować.

W czasie wojny, w trakcie tłumaczenia tekstu Pricharda *Duty and Ignorance of Facts* („Obowiązek i nieznajomość 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)”¹. Nasz filozof odrzuca pogląd Brytyjczyka, zakładający, że reguły obowiązku mogą wskazywać środki użyteczne do osiągnięcia pożądanego 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.)”². Odrzuca się więc tu wszelką pośredniość aksjologiczną, bo to zapośredniczenie należy do innego rodzaju ocen (biotechnicznych, prakseologicznych, ekonomicznych), których wprowadzenie do zakresu reguł moralnych mogłoby rozmyć ich znaczenie. Elzenberg broni czystości reguł moralnych, w rezultacie – również ich nadrzędności. Tak więc, o ile Prichard uważa, że nasze obowiązki rozpoznawane są w związku z poznawczym ujęciem faktów jako okoliczności współkonstituujących 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.

¹ H. Elzenberg, *Kilka uwag aksjologiczno-etycznych w związku z fragmentem rozprawy Pricharda (Duty and Ignorance of Fact) analizowanym 15 XI 1942*, [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii*. Wybór, opracowanie i wprowadzenie Michał Woroniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

² Tamże, s. 399.

Prichard, jego zdaniem, posługuje się „nieczystym” pojęciem powinności, uwikłanym w pojęcie możliwości czy sankcji. Tymczasem Elzenberg zbliżając pojęcia powinności i wartości do siebie, zauważa krytycznie: „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”³. Jeszcze raz, po napisaniu referatu *Powinność i rozkaz* (1937) wraca więc problem nieredukowalności powinności do nakazu, czyli swego rodzaju faktu. „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)”⁴. Widać tu zwrot w stronę poszukiwania idealnego podmiotu wartościującego (bezstronny obserwator, transcendentalne „ja”).

Powinność nie ma też podstawy, wbrew Prichardowi, w przeżyciu powinności („ja powinienem powiedzieć prawdę”), ale w przedmiotowej intuicji (prawda powinna być przeze mnie powiedziana”). Píše Elzenberg: „«Powinno» są przede wszystkim stany rzeczy (i powinność słabnie, przechodzi w «powołanie», gdy przechodzi ze stanu rzeczy na sprawcę. Jest mało «imperatywna», mało «kategoryczna», mało «bezwzględna»”⁵.

Drugi moment zetknięcia Elzenberga z brytyjską metaetyką dotyczy jego lektury Wittgensteina *A Lecture on Ethics*. To są już rozważania późnego Elzenberga i wymagałyby szczególnych studiów wyjaśniających. Powiada, 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 zdanie Wittgensteina: „Dobro absolutne ... byłoby tym, co każdy by dokonał koniecznie lub czuł się winnym nie dokonując”. Elzenberg jednak nie zgadza się: „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”⁶. A więc to wolne, zdeterminowane empirycznie, ale niezdeterminowane aksjologicznie „ja” staje wobec wartości perfekcyjnej. Powiada w końcu o Wittgensteinie, że „jest tak samo rozszczepiony 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 scep-

³ Tamże, s. 401.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże s. 403.

⁶ Por. [Uwagi na temat Wittgensteina], w cytowanym tomie materiałów, s. 476.

tycyzmu: nie «nie możemy wiedzieć», tylko «nie ma poznania» (samo pojęcie rozwiewa się przy analizie). «Antyepistemizm». Niestety, nie przemyślałem do końca”⁷.

Lektury Brytyjczyków pozwalają uwydatnić pewne cechy rozumienia powinności i roli tego pojęcia w systemie etycznym. Pojawia się też pytanie, czy „antyepistemizm” Elzenberga to wpływ monadologii Leibniza, czy tyleż razy podkreślana w historii filozofii wartość bezradność ludzkiego umysłu w definiowaniu wartości absolutnej, co lapidarnie ujął swego czasu Moore w słynnej odpowiedzi „dobry jest dobry”?

⁷ Tamże, s. 479.