

RYSZARD WIŚNIEWSKI

*

O niektórych korzyściach studiów nad aksjologią i etyką Elzenberga

W miarę jak wzrasta liczba prac analizujących myśl aksjologiczną i etyczną Henryka Elzenberga, jak dogłębnie niektóre z nich ujawniają interesujące ścieżki jego poszukiwań, także te, którym nieobce były rozczarowania, nasuwa się ogólniejsze pytanie o wyniki tych badań. Cała jego droga życiowa poświęcona była poznawaniu wartości, ściśle związanemu ze „służbą wartościom”. Nie brakowało jednak na tej drodze zarazem sceptycyzmu i pesymizmu, zwłaszcza w miarę zgłębiania problemu i rozpoznawania trudności. Mimo to dzieło intelektualne i moralne życia Elzenberga jako niezłe już rozpoznana całość zachęca do dalszych badań i praktycznych zmagania z tym mistycznym niemalże światem wartości generującym postawy oparte o poczucie powinności, uznanie, upodobanie, zachwyty. Krótko mówiąc, ten najwybitniejszy polski badacz świata wartości uchodzi zarazem za myśliciela, który wniknął w naturę tego świata na tyle głęboko, że z czasem uświadomił sobie, że porusza się w obszarach graniczących z niepoznawalnością. Ten moment wydaje mi się najbardziej interesujący w filozofii wartości i etyce Elzenberga.

Tak się składa, że biografia intelektualno-moralna Elzenberga zbiega się z odkryciem perspektywy aksjologicznej w filozofii. Jak w każdym odkryciu, tak i w tym zawiera się moment przesady, tendencji do skrajnego sprowadzenia innych perspektyw filozofii do aksjologii. Czasły twór-

czości filozoficznej Elzenberga to jednak zarazem okres ostrej reakcji na aspiracje aksjologii do narzucania filozofii swojej perspektywy, co wyraziło się atakiem na roszczenie aksjologii do poznawczego ujęcia wartości, w konsekwencji – uderzeniem w logiczno-metodologiczną sensowność aksjologii. W takich okolicznościach nietrudno posądzić metaaksjologiczny i metaetyczny sceptycyzm, jaki wywołali filozofowie analityczni i neopozytywiści o współodpowiedzialność za pesymizm aksjologiczny i etyczny, objawiający się subiektywizmem, permissywnym, praktycznym relatywizmem moralnym. Odłóżmy jednakże kwestię, na ile kryzys zaufania do logiki poznania wartościującego i etycznego przyczynił się do kryzysu człowieczeństwa w XX wieku, bo z pewnością przyczyn kryzysu było więcej.

Zwracano już na to uwagę, że polscy filozofowie w zasadzie nie ulegli destrukcyjnej wobec aksjologii i etyki presji emotywnizmu, podejmując zagadnienia aksjologiczne. Pomimo gorzkich doświadczeń okupacji hitlerowskiej i życia w rygorach państwa, które uprzywilejowało jedną filozofię marksizmu-leninizmu, a może właśnie wskutek takich doświadczeń, Władysław Tatarkiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Tadeusz Czeżowski, Roman Ingarden, Henryk Elzenberg – każdy na swój sposób – bronili obiektywizmu i bezwzględności wartości. W tych trudnych czasach widoczny był narastający w myśleniu Elzenberga o wartościach sceptycyzm metaaksjologiczny i towarzyszący mu pesymizm etyczny, ale miały one raczej charakter konstatacji niż poznawczo-praktycznej zasady, bowiem w miarę jak narastało jego rozczarowanie światem, nie rezygnował on z obowiązku doskonalenia siebie.

Przyjmując jako punkt wyjścia powyższe, spróbuję zebrać najważniejsze z niedokończonych lub niedostatecznie przedyskutowanych wątków myślowych, jakie wypływają ze studiów nad myślą aksjologiczno-etyczną Elzenberga dla współczesnych badań. A zatem tym, co wydaje się warte kontynuacji myślowej lub godne jest badań nawiązujących do rozterek czy wątpliwości Elzenberga, są przekonania wskazujące na to, że:

1. Aksjologia w filozofii Elzenberga rodzi się z potrzeby sensu, w związku z pytaniem o sens życia. Teleologiczne i logiczne pojęcie sensu wymaga tu, jego zdaniem, uzupełnienia o pojęcie aksjologiczne: „Potrzeba sensu jest motorem aksjologii. Sens jest tym dobrem, naszym dobrem, które aksjologia nam daje”. Pisał dalej: „Wartość stwarza sens,

nadaje sens, sens płynie z wartości”¹. W innym miejscu twierdził, że sens należy rozumieć jako „aksjologiczne uzasadnienie istnienia czegoś”². Szukanie sensu raczej, niż jego tworzenie w świecie – oto zadanie, jakie sobie Elzenberg postawił. Nadawanie sensu życiu polega na tym, „że się dociera do wartości i dąży do wartościowych celów, a one z kolei nadają sens życiu”³. Widać w tym wielkim wysiłku polskiego filozofa wartości nieustającą troskę o to, by nie dać się zwieść chaosowi doświadczeń, błędnych rozpoznań, zwątpieniu, ciągle dążąc do sensu. Przeżywane wartości jawią nam się w różny sposób, w różnych relacjach względem siebie, i jako takie nie stanowią jeszcze o sensie życia, sensie aktywnej obecności w świecie, sensie świata. Największym zwątpieniem napawa go zresztą sensowność świata. Dlatego człowiek jest odpowiedzialny za odkrycie i realizację wartości w świecie.

W postmodernistycznych czasach nasilenia się subiektywizmu, relatywizmu, sceptycyzmu i w konsekwencji pluralizmu aksjologicznego, w których wydaje się, że można usprawiedliwić rozmaite wybory, czasem niezgodne ze sobą, Elzenberg może być odczytywany jako myśliciel zachęcający do wytrwałego poszukiwania podstaw sensu w aksjologicznej penetracji świata wartości. Odbieram to jako walkę o samego siebie, człowieka tkwiącego w zawieszaniu między nihilizmem wyrastającym na zwątpieniu w sensowność aksjologicznego ujęcia swojej obecności w świecie a mistycznym zatraceniem się w wartościach absolutnych, których rozpoznanie nie jest dostatecznie pewne. Życie w obliczu wartości, jawiących się nam nieraz natrętnie, kuszących, zwiastujących ratunek lub ocalenie, jest w świetle lektur Elzenberga ciągłą walką o siebie jako tego, który istnieje o tyle, o ile staje się aktywnym świadkiem wartości poprawnie rozpoznanych i uporządkowanych. Nic przeto dziwnego, że nazywano jego twórczość „religią wartości”.

2. W tym właśnie kontekście trzeba pamiętać o tym, że Elzenberg z czasem doszedł do wniosku, że w sprawach dotyczących wartości rozum nie wystarcza, a etyka nie może podążać wyłącznie ścieżkami ściśle

¹ H. Elzenberg, *Aksjologiczne pojęcie sensu*, w: idem, *Pisma*, t. 1: *Z filozofii kultury*, oprac. M. Woroniecki, Znak, Kraków 1991, 5 I 1942, s. 345.

² H. Elzenberg, *Czy tak zwany sens może być życiu nadany?*, w: idem, *Pisma*, t. 1, s. 378.

³ Ibidem.

wytyczonymi przez logikę. A zatem rozumu i jego narzędzi można i trzeba na terenie aksjologii i etyki używać tak dalece, jak to jest możliwe (np. zasada maksymalizacji), pamiętając, że nie prowadzą one nas do wiedzy doskonałej. Rozum wydaje się tu narzędziem rozszyfrowywania ukrytej tajemnicy wartości, ujawniania tego, co nierozpoznane, organizatorem procedur dyskursu i wiązania wartości w system, ale rozum bez intuicji wartości, bez ich dogłębnego uchwycenia i przeżycia, zdolny jest, tak jak i gdzie indziej, stworzyć czysto algebraiczne struktury.

3. Ważne i godne pogłębionych analiz są wszelkie uwagi Elzenberga dotyczące wartości ujemnej. Filozofia wartości przez wieki inspirowana była tzw. „skandalem zła”, pytaniem: *Unde malum?* – ale przede wszystkim wielką teorią zła jako „braku dobra”. Jej przeciwniczką, jak się wydaje tylko pozornie pokonaną, była teoria dualistyczna, przyznająca złu wartość opozycyjną, zarazem ontycznie i praktycznie równoważną, a jej wielkim historyczno-religijnym wzorem był manicheizm. Elzenberg określał tę koncepcję jako „teorię skrajnych miejsc w skali”. Uważał jednak, że się nie sprawdza i wskazywał inną jeszcze alternatywę dla teorii braku. Nazywał ją „teorią wykluczania”, przez co rozumiał, że dokonuje się tu wykluczanie się cech wartościotwórczych⁴. Coś jest złe i jako takie jest rozpoznawane, że wyklucza istnienie cechy wartościotwórczej dodatniej. Elzenberg opowiada się za tą teorią i wyprowadza z niej godne gruntownej dyskusji konsekwencje. Polegają one na twierdzeniu, że z posiadania cechy wartościotwórczej dodatnio można wnosić o wartości ujemnej cechy wykluczającej się z nią, podczas gdy (uwaga!) odwrotnego rozumowania nie da się przeprowadzić. Mówiąc zatem inaczej i zarazem nieco prościej: z poznania dobra można wnioskować o tym, co jest złe, ale nie odwrotnie. Czyli: intuicja zła nie jest możliwa, bo nie można bezpośrednio uchwycić zła, ale tylko fakt posiadania cechy wykluczającej wartość dodatnią. Przedmiot

⁴ Por. H. Elzenberg, *Wartość ujemna*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 23–28. Historia w pewnym rozproszeniu, ale w sposób zauważalny, sugerowała już u swych źródeł teorię zła jako materialnego tworzywa dla świata (artykułowały ją mity i teorie pierwotnego chaosu). W stanowisku tym chaotyczna, nieuporządkowana materia rozumiana była jako tworzywo dla powstawania dobra, urabiania doskonałości, piękna, właściwej formy sądu lub działania.

tedy miałby wartość dodatnią, gdyby posiadał cechę wartościotwórczą dodatnio, a jej nie posiada, gdyż posiada faktycznie cechę wykluczającą posiadanie cechy dodatnio wartościotwórczej (kłamstwo wyklucza prawdomówność), i to właśnie jest złe, że przedmiot taką cechę posiada. Nie rozpoznalibyśmy zła tkwiącego w kłamstwie, gdybyśmy nie rozpoznali, że kłamstwo wyklucza prawdomówność.

W perspektywie analitycznej kwestia dobra i zła mogłaby zostać sprowadzona do faktycznego posiadania cechy wartościotwórczej dodatnio lub ujemnie, ale status aksjologiczny zła (wartości ujemnej) nie pokrywałby się z jej statusem ontycznym. Przedmiot zawsze ma jakieś cechy i w tym sensie nie można go ich pozbawić. Na gruncie pozytywnej ontologii cechy wartościotwórcze dodatnie i ujemne mają taki sam status. Odmienny status aksjologiczny wartości ujemnej ujawnia się tu jedynie w płaszczyźnie poznawczej. Wartość ujemna polega na posiadaniu cechy, której przedmiot nie powinien posiadać, gdyż ta wyklucza posiadanie przez ten przedmiot cechy, jaką powinien on posiadać, aby być wartościowy dodatnio, być dobrem. Elzenberg broni tu, jak widzimy, przekonania, że tylko dzięki wiedzy o tym, co jest dobre, czyli jaką cechę wartościotwórczą powinien przedmiot posiadać, możemy wnioskować z wykluczania się cech, jakiej posiadać nie powinien, co jest złem. Można by jednak poddać to rozpoznanie krytyce jako kluczowe dla dyskusji o epistemologii i ontologii zła.

Na czym polega sens tezy, że zła nie poznajemy intuicyjnie w powiązaniu z tezą o wykluczaniu się cech wartościotwórczych? Czy nie mamy tu do czynienia z epistemologiczną wersją neoplatońskiej tezy, że zło jest niebytem? A może w takim stanowisku zawiera się echo starogreckich mitów pierwotnego chaosu? Czy nie ujawnia się w tym pogląd, że zło jako nicłość nie może być poznane, ponieważ sytuuje się poza kręsem poznania? Od czasu Platona dobro uchodziło za poznawalne lub przynajmniej dane w wyższych formach poznania, w przeciwieństwie do mrocznego poznania zła, które dla niektórych w ogóle nawet poznawalne nie było. Sądzę, że w stanowisku Elzenberga zawiera się pewien rodzaj kompromisu zarówno z teorią braku, jak i teorią dualistyczną. To teoria, która w sferze ontologicznej stanowi akces do dualizmu, jako że ontyczne uposażenie (fundament) dobra i zła nie różni się, a dopiero na poziomie epistemologicznym poznanie warto-

ści jest asymetryczne. Zło poznajemy pośrednio poprzez rozpoznanie świata wartości dodatnich. Gdybyśmy nie znali wartości dodatniej, jej cech wartościotwórczych, kryteriów wartości dodatniej (różne określenia można tu dopuszczać), nie poznalibyśmy nigdy wartości ujemnej. Tylko zatem światło dobra, gdy natrafia na destrukcyjność cech wykluczających dobro, ujawnia ujemnie wartościowy charakter niektórych aspektów bytu.

A jednak doświadczenie podsuwa nam przekonanie, że zło poznajemy, a dzieje się tak nie tylko przez uchwycenie granic tego, co jest dobre. Wydaje się, że zło poznajemy przecież jakoś wprost, kiedy ono nas przeraża, przenika zadawanym cierpieniem i dzieje się tak nie tyle przez ujawnioną opozycję względem dobra (skonstruowanego przez rozum systemu wartości pozytywnych), co intuicyjnie. Istnieje jakieś bezwzględne zło, o którym zaświadczał Sokrates, wsłuchując się w głos wewnętrzny (*daimonion*). Świadomość dobra zdaje się dla niego bardziej mglista niż świadomość zła.

Wracając jednak do argumentacji Elzenberga, możemy powiedzieć, że to tylko fakt zła lub co najwyżej jego przeżycie są poznawalne wprost, ale nie jego istota, bo zło istnieje, ale nie ma istoty. Zło jawi się bowiem jako coś bez swej istoty, bez racji, jako coś pozbawione sensu. Elzenberg odróżniał dezaprobatę jako umysłową reakcję na bezsens od (niemożliwego) uchwycenia jego istoty zła⁵.

A jeśli nie ma istoty zła, to może i nie ma filozofii zła. Jednak filozofowie zajmują się złem, ale czy fakt zmagania się umysłu ludzkiego z problemem zła świadczy o ukonstytuowaniu się filozofii zła? Można w to wątpić, jeśli przez poznanie rozumie się tu coś więcej niż intuicyjne, całościowe i bezpośrednie uchwycenie istnienia a nie istoty przedmiotu. Zatem to, co nazywamy filozofią zła sprowadza się właściwie do interpretacji istnienia zła, czyli wyjaśnienia sposobu jego istnienia

⁵ Por. H. Elzenberg, *Aksjologiczne pojęcie sensu*, gdzie pisał, że „bezsens jest rodzajem niedorzeczności praktycznej”. Dalej zaś wyjaśniał: „Umysłowa reakcja na wartość dodatnią i ujemną, to aprobatą i dezaprobatą. Jaka jest odpowiednia reakcja na sens i bezsens? Trudno mi coś powiedzieć, jednak idę w tym kierunku: reakcją na sensowność jest jakieś uspokojenie się umysłu (*Sichberuhigung*), reakcją na bezsens – jakiś bunt; jedno i drugie jednak to dopiero pierwsze wskazówki”, s. 344.

i sposobu poznania. Jeśli więc nie jest możliwa intuicja zła, to można sądzić, że chodziłoby tu co najwyżej o intuicję o charakterze ejdetycznym (noetyczną w sensie platońskim), dostarczającą istotowej wiedzy o złu, czyli jego racji, po prostu – czegoś w rodzaju usprawiedliwienia zła.

Nasuwają się zresztą i dalsze wątpliwości, czy Elzenberg sam jest konsekwentny i czy jego etyka zbawienia (soteriologia) z jednej strony, a z drugiej jego obrona aksjologii i etyki pozytywnej przeciw minimalizmowi związanemu z realizmem praktycznym Tadeusza Kotarbińskiego, to dość spójna i przekonująca koncepcja. Moim zdaniem, wymaga ona badań i krytyki zakładającej nie tyle ratowanie się przed złem oświetlonym przez teorie wartości dodatnich, ile uwzględnienie zła jako czegoś istotnie bezsensownego, bezinteresownego. To też jest jakiś irracjonalny motyw w świecie wartości, kontrast świata wartości dodatnich, na który składają się zresztą zarówno wartości ujemne jako stany rzeczy wykluczające istnienie wartości dodatnich, jak i stany rzeczy, które niczego nie wykluczają w świecie, jedynie zaś budzą niepokój, zdziwienie, zatrwożenie, że coś takiego może się zdarzyć. Sądzę, że doświadczenie zła jest analogiczne do doświadczenia fałszu lub błędu, że nie jest konieczne poznanie wartości dodatniej dla uświadomienia sobie wartości ujemnej, że zło jest bardziej dotkliwe, wyraziste aksjologicznie (także poznawczo) niż dobro. W sumie wydaje się, że problem zła jest dla Elzenberga problemem kluczowym, z którym nie potrafił dać sobie ostatecznie rady. Opublikowane przez niego teksty nie rozstrzygają niczego w kwestii zła. Podjętych prób rozwiązania problemu nie był pewny. Nie lepiej radzi sobie z tym także współczesna filozofia wartości, jest to jednakże temat na osobną, interesującą rozprawę.

4. Ważne jest zwrócenie uwagi na strukturę wartości względnych, czyli, w terminologii Elzenberga, utylitarnych i pochodnych. Jakkolwiek koncentrował on najwyższą troskę na zrozumieniu, czym jest wartość perfekcyjna, to w rzeczywistości więcej niż inni aksjologowie poświęcił uwagi wartościom utylitarnym. Pozycja tych wartości we współczesnym świecie wzrasta wraz z przyrostem sieci dóbr użytkowych, wraz z rozwojem marketingu i jego podstawowego narzędzia – reklamy. Współczesny człowiek jest mocno osadzony we władzy świata rzeczy i konsumpcji, toteż ma dość zasadnicze kłopoty z rozpoznaniem struktury wartości oraz pozycji aksjologicznej wartości utylitarnych

w strukturze i hierarchii świata wartości. To ważny temat, a studia nad Elzenbergą filozofią wartości mogą stanowić bodziec intelektualny dla kontynuacji refleksji filozofa nad naturą i strukturą wartości względnych⁶. Trzeba przy tym jednak rozważyć niektóre istotne różnice w podziałach wartości. Te, które proponuje Elzenberg zdają się nie pokrywać z najbardziej utartym podziałem na wartości bezwzględne i względne. Zastanawiać może, dlaczego wartość ujemną Elzenberg traktuje jako wartość pochodną⁷. Jeżeli nawet w jego systemie pojęciowym i w świetle tego, co było powiedziane wyżej wartość ujemna może być rozumiana jako pochodna, to widać, że świat wartości pochodnych jest o wiele bardziej skomplikowany niż świat wartości względnych. Elzenberga podziały wartości nie pokrywają się z tymi, które uchodzą za wartości standardowe dla filozofii.

Potrzebujemy dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek dotąd, gruntownej i być może na nowo przemyślanej teorii i systematyki wartości użytecznych i w ogóle pochodnych, aby rozpoznać aksjologię świata, w którym tkwimy i z pozycji którego przebijamy się do poznania i praktykowania wartości perfekcyjnych. Namysłu i nauki wymaga sztuka wyrzekania się niektórych z nich, wyrzekania radykalnego lub ograniczonego. A taką umiejętność zdystansowanego spojrzenia na świat kuszących wartości użytecznych i pochodnych, przysłaniających nam świat wartości perfekcyjnych, można rozpoznać i kształcić w nawiązaniu do twórczości i postawy osobistej Elzenberga. Trzeba przy tym odpowiedzieć sobie na pytanie, czy radykalne przeciwstawienie wartości perfekcyjnych wartościom użytecznym stanowi o wiele bardziej adekwatne i lepsze w sensie wartościującym ujęcie zróżnicowania świata wartości. Inaczej tę sprawę traktuje przecież inny wielki aksjolog europejski, Max Scheler, dla którego świat wartości, z natury swej hierarchiczny, poznawany w aktach preferencji, charakteryzuje się piętrową konstrukcją, w której wartości użyteczne różnią się miejscem w hierarchii, ale nie zostają przeniesione do innego rodzaju wartości. Czy ta

⁶ Przykładem jest tu twórczość aksjologiczna Lesława Hostyńskiego i jego prace: *Wartości użyteczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998; *Wartości w świecie konsumpcji*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006.

⁷ Por. H. Elzenberg, *Wartość ujemna*, s. 28.

degradacja aksjologiczna wartości użytecznych u Elzenberga, ich sprowadzenie do rzędu bytów zaspakających naturalne potrzeby, nie ogranicza ich wartościowości, ich uczestnictwa w grze o doskonałość? Nad tym zaczynamy coraz bardziej intensywnie myśleć w świecie rozwiniętych więzi użytecznych. Wydaje się, że problem nie polega na tym, jak przeciwstawić sobie oba światy wartości, ale w jaki sposób nadbudowuje się świat wartości perfekcyjnych na strukturach zarówno wartości użytecznych, jak i postaw wobec nich.

5. Etyka od wieków rozwija się w przestrzeni wahania między nieraz skrajnymi typami systemów regulacji i zachęt do dobrego życia. Etyka teleologiczna w dobie nowożytnej ustąpiła miejsca użyteczności, a w XX wieku uzyskała postać określaną jako etyka wartości. Deontologizm i etyka prawa naturalnego, imperatywizm, rygoryzm – to inny nurt porządkowania pojęć, przesłanek i procedur decyzji etycznych. Próbowano je godzić ze sobą, czego wyrazem była i jest ciągle odmładzana etyka cnót. Elzenberg, którego wypadałoby włączyć do nurtu rygorystycznej etyki cnót, również się tym zajmował, a jednym z bardziej interesujących tropów jego refleksji jest przekonanie, że etyka – poza zakazami – nie może być imperatywna, że jest doradcza, że w granicach pluralizmu teorii i systemów doradza najbardziej wiarygodną opcję.

Jego głośne i powszechnie znane wypowiedzi, że „etyka jest mężnym zachowaniem się wobec bytu”, że „nie można czynić dobra brudnymi rękami”, że zanim zaczniemy zbawiać świat, powinniśmy najpierw pomyśleć o zbawieniu siebie od zła – stanowią ilustracje wzorcowego i w tym sensie klasycznego wręcz perfekcjonizmu moralnego. A jednak w tej postawie odpowiedzialności za realizację wartości w życiu własnym i wprowadzanie ich tędy do świata nie wydaje się dominować rygoryzm i wspomniany wyżej imperatywizm. Przede wszystkim brak gwarancji obiektywizmu aksjologicznego i etycznego stawia nas wobec osobistej odpowiedzi na wartości. Liczy się osobista i kreatywna praktycznie postawa wobec świata wartości, względem którego etyka spełnia funkcje w zasadzie tylko doradcze. Etyka to nie jest sfera rozkazu i posłuszeństwa, ale osobistej postawy, wyrastającej z przeżycia i przemyślenia wartości, przemyślenia także pod względem odpowiedzi na pytanie, jak je skutecznie wprowadzić w życie.

I tu trzeba się koniecznie zastanowić nad tym, jak należy rozumieć i jak odnieść do współczesnych stosunków moralnych owo odrzucenie czynienia dobra brudnymi rękami. To kwestia przede wszystkim stosunku etyki do polityki, gospodarki, mediów, bioetyki. Czyżby Elzenberg był tu na tyle staroświecki, że nie miałyby sensu wprowadzanie standardu bezwzględnej czystości etycznej do działalności tych dziedzin ludzkiej działalności, w których pewien kompromis z wymogami moralnymi wydaje się w wyjątkowych sytuacjach niezbędny dla osiągnięcia ważniejszego dobra. To również temat na osobną rozprawę i nie można ominąć tu argumentów Elzenberga.

Już nazywanie etyki nauką o „mężnym zachowaniu się wobec bytu” zapowiada jej praktyczny charakter. Nie podziela Elzenberg obaw, że wartości wyprowadzają naszą wrażliwość moralną w świat nabożnej abstrakcji, ale wzywa człowieka, siebie dając za przykład, do realizacji wartości, zachęca do służby wartościom („służby w świecie wartości”), do perfekcjonizmu, przeciw zadomowieniu się w świecie hedonizmu i utilitaryzmu. Nie przekonywała go, jak wiadomo, bardzo praktycystycznie (prakseologicznie) zorientowana etyka „spolegliwego opiekuństwa” sformułowana i głoszona przez Tadeusza Kotarbińskiego. Skupienie się na zapobieganiu cierpieniu i zwalczaniu go, czyli zalecała w realizmie praktycznym postawa aktywnego sprzeciwu wobec zła, to za mało, to nawet pozbawione jest sensu, bo zamyka nas na wartości wyższe, perfekcyjne.

Etyka Elzenberga wydaje się jednak o tyle praktycznie zorientowana, że poza sferą teoretycznych i formalnych zabiegów o uzasadnienie wartości, o rozpoznanie cech wartościotwórczych, nie tracił on z pola widzenia pytań o to, jak się zachować w konkretnych sytuacjach, jak realizować wartości, jakie cechy ludzkich zachowań są wartościotwórcze. Pytanie o cechy wartościotwórcze jest już zagadnieniem tyleż teoretycznym, co praktycznym, wymaga bowiem analizy doświadczenia praktycznego.

Elzenberg nie jest wyjątkiem wśród filozofów moralności, wrażliwych na troskę o oczyszczenie czy uwolnienie woli od złego chętnia, ale wyjątkowo wyraźnie ostrzega przed wypełnieniem i całkowitym zawładnięciem woli przez nienawiść do zła cudzego i własnego, a to zamyka świadomość i wolę na wartości pozytywne. Jego prakty-

cyzm soteryczny, u innych tak dobitny, konkretny – bo zło jest przecież zwykle bardzo wyraziste, bolesne, ulega ograniczeniu – rozwija się ku spokojniejszemu światu wartości dodatnich, bardziej poddających się idealizowaniu, nadających się na pociągający ideał. To wyważanie soteryzmu i melioryzmu ma istotne znaczenie praktyczne i metodologiczne⁸.

6. Warto zastanowić się nad tym, czy etyka według Elzenberga jest transcendentna. Można przyjąć przecież takie stanowisko, że etyka jako system wartości i zasad ich realizowania jest w sensie filozoficznym albo transcendentna (metafizyczna w swoich podstawach i uzasadnieniu) albo transcendentna (intuicyjno-dedukcyjna), stosowana do rzeczywistości praktycznej jako system wartości-celów i reguł usuwania konfliktów pomiędzy nimi w ich aplikacji w warunkach zarówno życia jednostkowego, jak i społecznego (wspólnotowego). W tym ogólnym sensie etyka jest transcendentna, bo nie wynika, czyli nie jest wyprowadzana ze świata faktów, ale przeciwnie – do świata faktów jest stosowana, aplikowana. Elzenberg w tym ogólnie pojętym transcendentalizmie się mieści.

A jednak jest to dość osobisty transcendentalizm, nie tyle ściśle racjonalistyczny, jak u Kanta, ile intuicjonistyczny (miejscami irracjonalistyczny, mistyczny) i zarazem stosujący wytrawną, wyrafinowaną aparaturę analityczną. Elzenberg z finezją rzadko spotykaną tropi ograniczenia racjonalnych procedur określania powinności, ograniczenia tkwiące w poznaniu świata zewnętrznego, zwraca uwagę na rolę świata wewnętrznego dla poznania etycznego. Nie możemy w pełni, a nawet w znaczącej mierze spełnić wymogów stawianych obserwatorowi zewnętrznemu, jako że zawsze pozostajemy żywym podmiotem działania, mamy swoje pragnienia, interesy, uczucia. W tym stanie nie jesteśmy osobnikami „czysto racjonalnymi”. Elzenberg stwierdza, że: „irracjonalizm polega tu na częściowej kapitulacji przed zastanymi

⁸ Podobnie L. Hostyński, który uważa, że problematyka praktyczna przewija się zarówno w teoretycznej etyce, jak i w etyce „od strony praktycznej i przeżyciowej” – określenie Elzenberga. (L. Hostyński, *Etyka perfekcjonizmu Henryka Elzenberga*, w: H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, oprac. L. Hostyński, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001).

faktami natury (ludzkiej)⁹. Ta doza irracjonalizmu (swoistego egoizmu, bo realizujemy zawsze dobro w sobie, siebie samego) nie wyklucza dążeń do racjonalizacji. Transcendentalny podmiot jest bardzo złożony, skomplikowany w określaniu, narzucaniu, formowaniu czynów.

W tej krótkiej wędrówce po ważniejszych i dyskusyjnych – z punktu widzenia autora tego tekstu – wątkach twórczości Henryka Elzenberga ciągle zaznaczano to osobliwe zderzenie momentu racjonalnego i irracjonalnego w przeżywaniu i analizie świata wartości przez myśliciela, który ich badaniu i realizowaniu poświęcił życie. Twórczość i postawę Elzenberga należy traktować z biegiem lat jako zaproszenie do dyskusji, do sprawdzania poznawczej wartości podjętych tropów (tych i innych), szukania metody ich rozwiązywania, uczenia się na ślepych próbach. Świat wartości w obrazie myśli i życia Elzenberga jest niesamowicie frapujący zarówno w perspektywie poznawczej, jak i praktycznej.

⁹ Por. H. Elzenberg, *Rzeczywista podstawa etyki*, „Studia Filozoficzne” 1968, nr 12, 14 XI 1939, s. 43.