

LESŁAW HOSTYŃSKI

*Filozofia wartości Henryka Elzenberga  
na tle filozofii polskiej XX-lecia międzywojennego*

---

Henryk Elzenberg's axiology against the background of the Polish philosophy  
between the two World Wars

W filozofii polskiej XX-lecia międzywojennego, zdominowanej przez krąg szkoły lwowsko-warszawskiej, filozofia wartości Henryka Elzenberga jest zjawiskiem szczególnym. Jego wyjątkowość zaznacza się już w momencie dookreślenia, czym jest „uprawianie filozofii”. W notatce z 4 X 1951 roku, a więc w okresie filozoficznie w pełni dojrzałym, Elzenberg pisze: „Stan filozofowania jest stanem wojny. Nie dajmy się omamić pozorom: stosunki między filozofami mogą być jak najbardziej kurtuazyjne – nie przeszkadza to, że są walką, o światopogląd, a więc o życie. Kto się w tej walce nie broni, to znaczy nie atakuje, ten ginie: odebrane mu zostaje oblicze własne i zostaje starty z oblicza ziemi”.<sup>1</sup> Zastanawiając się z kolei nad przedmiotem dociekań filozoficznych, zauważa: „[...] jestem człowiekiem szukającym absolutu w dziedzinie wartości, tak jak metafizycy w dziedzinie bytu”.

Umysłowość Elzenberga znalazła najpełniejsze odbicie przede wszystkim w ogólnej teorii wartości, nazwanej także przez niego aksjologią ogólną. Intensywną pracę nad sformułowaniem i rozwinięciem głównych tez tej teorii rozpo-

---

<sup>1</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń 2002, s. 390.

czął na początku lat trzydziestych. Aksjologia ogólna miała stanowić dowód słuszności, że mamy do czynienia nie tylko z przekonaniem Henryka Elzenberga, ale że Henryk Elzenberg ma rację w tym, co twierdzi. Zdziwiające jest to, że stanowisko filozoficzne Elzenberga, wyrosłe z jego osobistych, ukształtowanych w młodości przekonań, pozostało prawie niezmiennie do śmierci autora. Zmiany, jakie wprowadzał do swojej teorii, nie wynikały z zasadniczej zmiany poglądów, lecz były raczej wynikiem doskonalenia myśli i potrzeby nadania jej jasności logicznej.

Uporczywe dążenie Elzenberga do zbudowania własnego systemu filozofii wyróżniało go na tle współczesnej filozofii polskiej. Zrezygnował jednak z rozstrzygnięcia kwestii natury metafizycznej, a ograniczył się w zasadzie do teorii wartości pomyślanej jako aksjologia ogólna. Aksjologia ogólna obejmowała dwa zasadnicze działy: aksjologię formalną, zwaną inaczej filozofią wartości, i aksjologię merytoryczną, dzielącą się z kolei na estetykę i etykę. System aksjologii ogólnej nigdy nie został przez niego doprowadzony do końca.

Proces kształtowania się Elzenbergowskiego systemu filozofii wartości przebiegał w trzech etapach. Pierwszy etap, czyli okres rodzenia się i uświadamiania problemów oraz wstępnych poszukiwań możliwych rozwiązań, przypada w przybliżeniu na lata 1908–1930. Drugi – to etap właściwy, czyli ten, na który przypada konstrukcja systemu. Trwa on od roku 1931 do mniej więcej 1947. Kulminacją tego okresu stanowi rok 1939, rok powstania rękopisu *Wartość i powinność. Redakcja żemłostawska*, a elementem końcowym są oparte na tym rękopisie wykłady toruńskie z roku akademickiego 1946/1947, zatytułowane *Podstawowe pojęcia aksjologii*. Etap trzeci trwał od końca lat czterdziestych do roku 1967, to znaczy do śmierci filozofa. Etap ten można byłoby określić jako proces rodzenia się krytycznego dystansu autora do swojego systemu, uświadomienie sobie trudności tkwiących we własnych poglądach. Równoległe z aksjologią formalną Elzenberg podejmował problemy aksjologii merytorycznej.

Elzenbergowski system filozofii wartości miał być zbudowany na trzech filarach. Pierwszy z nich stanowi zdecydowane rozróżnienie dwu pojęć wartości: utylitarniej i perfekcyjnej. Drugi filar to definicyjne związanie pojęcia wartość perfekcyjna z pojęciem powinność. Trzeci to rozumienie powinności jako powinności bytu i przeciwstawienie powinności czynu.<sup>2</sup>

Celem Elzenberga nie była analiza słowa wartość po to, aby rozpatrywać wszelkie jego znaczenia w języku, ale przede wszystkim określenie i analiza znaczenia terminu wartość perfekcyjna. Nie mógł jednak bezpośrednio przystąpić do realizacji tego zadania, musiał bowiem najpierw wyodrębnić pewną grupę znaczeń terminu wartość, które – jak to określał – „szczególnie obchodzą człowieka zainteresowanego pytaniem o powinność ludzką”. Tę grupę znaczeń sta-

---

<sup>2</sup> Por. B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 60.

nowią przede wszystkim wartości utylitarne (użytkowe). Analiza tego rodzaju wartości jest – zdaniem Elzenberga – konieczna dlatego, aby wykazać m.in. bezzasadność wszelkich zabiegów zmierzających do włączenia wartości utylitarnych w obręb aksjologii formalnej (filozofii wartości). „Wartość utylitarzna” i „wartość perfekcyjna” – to dwa zupełnie różne pojęcia. Podobnie różne są odpowiadające im dyscypliny.

Wartości utylitarne nie spełniają warunków, jakie zostały nałożone przez Elzenberga na pojęcie wartości w znaczeniu aksjologicznym, nie są więc wartościami *sensu stricto*, mogącymi stanowić podstawę filozofii wartości (aksjologii formalnej). W przeciwieństwie do relatywnych wartości utylitarnych, te poszukiwane powinny być wartościami bezwzględными i obiektywnymi, umożliwiającymi rzetelny osąd rzeczywistości, a nade wszystko powinny spełniać warunki, o których była mowa wcześniej.

Aby w pełni zrozumieć istotę tego rodzaju wartości, konieczne jest dokonanie rekonstrukcji toku myślowego, który doprowadził Elzenberga do pojęcia wartości w znaczeniu perfekcyjnym. Punktem wyjścia stała się dla niego analiza zdania „Duch jest więcej wart niż materia”. W analizie tej nie chodzi oczywiście o to, czy zdanie to jest prawdziwe, czy fałszywe. Ważne jest, że faktycznie było ono wypowiedziane, a wypowiedzający był przekonany o jego sensowności. O tym, że mamy tutaj do czynienia ze zdaniem o wartości, decyduje – według Elzenberga – zwrot **jest więcej wart**, który oznaczać może **jest bardziej wartościowy**. Nie mamy tu do czynienia z wartością utylitarną, gdyż nie mówi się o tym, że ktoś bardziej pożąda ducha aniżeli materii czy że duch sprawia komuś większą przyjemność niż materia. Terminy **duch** i **materia** nie są rozpatrywane tak, jak w sądach o wartości utylitarnej (duch i materia nie są wartością dla kogoś lub czegoś). Są terminami ujmującymi wartości w całkowitym odosobnieniu, wartości w znaczeniu bezwzględnym. Rozważmy jeszcze przykład wyrażony w zdaniu, że przyjemność przeczytania poematu jest więcej warta niż porównywalna przyjemność zjedzenia tuzina ostryg. Można, co prawda, bardziej lub mniej pożądać przeczytania poematu lub zjedzenia ostryg, ale nie można bardziej pożądać czy potrzebować dostarczanych przez te czynności przyjemności, ponieważ założyliśmy, że są one pod względem ilościowym równe. Na tej samej zasadzie można stwierdzić, że człowiek jest bardziej wartościowy od psa, a pies od dżdżownicy, stan cywilizacji zaś – od stanu dzikości.

Przytoczone sądy o wartości były – zdaniem Elzenberga – sądami porównawczymi, ale charakter porównawczy nie decyduje o ich istocie. To, że pies jest mniej wartościowy od człowieka, ale bardziej wartościowy od dżdżownicy, nie wynika z samego faktu porównania, ale z tego, że ma on pewną wartość, która jest różna od wartości utylitarnej. Chcąc bliżej dookreślić to nowe pojęcie wartości, można je zestawić – według Elzenberga – z jego częściowymi synonimami. Synonimami takimi mogą być **szlachetność**, **godność**, **szacowność**.

Można teraz powiedzieć, że duch jest szlachetniejszy od materii, a przyjemność czytania poematu od jedzenia ostryg.<sup>3</sup>

„»Wartość«, o której tu mowa, to zatem jak gdyby zajmowanie pewnego szczebla w hierarchii; hierarchii nieusytuowanej według jakiegoś swoistego punktu widzenia i ze względu na jakąś swoistą cechę, ale hierarchii jak gdyby *par excellence*, niezależnej od względów i punktów widzenia, niestanowionej”.<sup>4</sup> Podobnie jak w wypadku wartości użytecznej Elzenberg stanął przed problemem nadania nazwy tak rozumianej wartości. Na termin techniczny nie nadawały się tu określenia „szlachetność”, „godność”, „szacowność”. Za najbardziej właściwy uznał łaciński odpowiednik polskiego wyrazu „doskonałość” – *perfectio*. Zaproponował więc termin **wartość perfekcyjna**.

Wartość w znaczeniu użytecznym i wartość w znaczeniu perfekcyjnym nie są – zdaniem Elzenberga – wartościami w obrębie jednego rodzaju, ponieważ nie można wskazać na jakiegokolwiek pojęcie nadrzędne, które obejmowałoby, z jednej strony, użyteczność, a z drugiej – godność, szlachetność czy doskonałość. Są to pojęcia całkowicie różne. W związku z tym nauki zajmujące się tymi wartościami są odrębnymi naukami.

W odmiennej sytuacji niż biotechnika teoretyczna – według Elzenberga – znajduje się wiedza o wartościach perfekcyjnych i przedmiotach perfekcyjnie wartościowych. „Przyjmując taką terminologię, bierzemy poniekąd w wyłączne władanie i przyciągamy na swoją stronę uświęcony, wspólny, w potocznym znaczeniu, termin »wartość«, nobilitowany zresztą przez długotrwały wysiłek umysłowy włożony w jego opracowanie, i jak gdyby insynuujemy, że tylko »nasza« perfekcyjna wartość jest wartością **prawdziwą**, wartością *par excellence*, tamte zaś tylko pseudowartościami”.<sup>5</sup>

Dotychczasowe wyjaśnienia odnoszące się do wartości perfekcyjnej, opierające się głównie na analizie przykładów, są niewystarczające. Niewystarczające wydaje się również wskazanie na pojęcia będące częściowymi synonimami terminu „wartość perfekcyjna”. Podstawowym pytaniem, które trzeba tutaj za Elzenbergiem postawić, jest pytanie, czy definicja wartości perfekcyjnej jest w ogóle możliwa.

Przed ustaleniem definicji wartości perfekcyjnej Elzenberg dokonał analizy stanowisk, według których zdefiniowanie tego pojęcia jest niemożliwe, jest to bowiem po prostu pojęcie puste. Elzenberg zarzut niedefiniowalności odrzuca. Twierdzi mianowicie, że skoro jesteśmy w stanie podać przybliżone synonimy wartości perfekcyjnej, to znaczy, że termin ten można porównać z innymi terminami ze względu na jego i ich znaczenie.

<sup>3</sup> Por. H. Elzenberg, *Pojęcie wartości i powinności. Tekst ziemlosławski*, [w:] id., *Pisma aksjologiczne*, oprac. L. Hostyński, Lublin 2002, s. 127–128.

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 129.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 131.

Stoi on mianowicie na stanowisku, że zgodnie z powszechnym rozumieniem wyrazów, wszystkie dodatnie stany o wartości są aprobowane, a wszystkie ujemne dezaprobowane. W celu uniknięcia ewentualnych nieporozumień wyjaśnia, co rozumie pod pojęciem „aprobata”. Pojęcie to nie oznacza, w odniesieniu do sądu o wartości, pewnego towarzyszącego podmiotowi wydającemu sąd uczucia, ale znaczy, że sąd o wartości jest sądem aprobującym, jest po prostu aprobata. Aprobować i wartościować dodatnio pod względem perfekcyjnym to – w zasadzie – to samo, z tą jedną różnicą, że w aprobacie uwzględniony jest dodatkowo pewien aspekt czynności wartościowania. W związku z tym Elzenberg pisze: „Każdy sąd o wartości perfekcyjnej jest aprobata i każda aprobata jest sądem o wartości perfekcyjnej. Innych sądów aprobujących niż dodatnie sądy o wartości perfekcyjnej przytaczać nie można: aprobata wyczerpuje się w sądzie o wartości, tak jak sąd o wartości w aprobacie”.<sup>6</sup> Przyczyną, dla której Elzenberg wprowadził termin „aprobata” do wywodów zmierzających do ustalenia definicji wartości perfekcyjnej, jest swoisty odcień znaczeniowy tego terminu, określany przez autora jako odpowiadanie jakimś wymaganiom, a to określenie następnie jest sprowadzone przez niego do wyrażenia **taki, jaki powinien być**. Zatem rzecz odpowiadająca jakimś wymaganiom, które są jej stawiane, jest po prostu rzeczą taką, jaka powinna być. Po przyjęciu definicji aprobaty będącej pojęciem pośrednim na drodze zmierzającej do skonstruowania definicji wartości perfekcyjnej, Elzenberg mógł podać także określenie tej ostatniej: „Przedmiot wartościowy w sensie perfekcyjnym to przedmiot taki, jaki powinien być”.<sup>7</sup>

Stanowisko Elzenberga w kwestii słuszności tej definicji początkowo było jednoznaczne: „Co do siebie samego natomiast – pisał – autor tych rozważań może tylko stwierdzić, że definicja ta zadowala go całkowicie, tzn. że wyrażenie »wartościowy«, w owym najbardziej dla niego interesującym (tu omówionym) użyciu, które nazwał »perfekcyjnym«, i wyrażenie »taki, jaki powinien być« są dla niego dwiema różnymi nazwami tego samego przedmiotu myśli”.<sup>8</sup> Już jednak podczas redakcji tekstu *Wartość i powinność* w 1939 r. Elzenberg zauważył – o czym pisze w notatce na marginesie – że nie można wykluczyć możliwości, iż w treści terminu „wartościowy” mogą zawierać się jeszcze inne niezdefiniowane dotychczas elementy zasadnicze. Gdyby zaistniał taki przypadek, wówczas podana przez niego formuła nie byłaby definicją, ale niepełną i częściową analizą pojęcia „wartościowy”. Zastrzeżenia autora budziło także pojęcie powinność: „[...] jeśli się nie ma oparcia w pojęciu wartości, jako pierwotnym, nie można

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 134.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 135.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

podać, dlaczego rzeczy miałyby być takie raczej niż inne. Powinność spadałaby z nieba; imperatyw »być takim a takim« byłby całkowicie bez podstaw”.<sup>9</sup>

W definicji wartości perfekcyjnej pojęciem podstawowym jest termin „powinność”. **Powinność** jest zatem kluczową kategorią Elzenbergowskiej teorii wartości. Zdaniem Elzenberga, uprawiając aksjologię, należy m.in. szukać odpowiedzi na pytanie: jak należy zachować się zarówno w konkretnej indywidualnej sytuacji życiowej, jak i we wszelkich możliwych okolicznościach życia? Aksjologia nie może być przewodniczką prowadzącą za rękę przez życie, nie może także dostarczać katalogu wszystkich możliwych obowiązków, jakie mogą czekać każdą poszczególną jednostkę. Ma ona jedynie dostarczać „pewnych b.[ardzo] ogólnych, wiążących mnie reguł postępowania, zasad ramowych, w obrębie których o wyborze postępowania rozstrzygałyby już czynniki inne, których spekulacja aksjologiczna nie ujawnia”.<sup>10</sup>

Zdaniem Elzenberga, istnieje kilka grup zastosowań terminu „powinien”. Pierwszą z nich stanowi grupa posługująca się takimi znaczeniami terminu **powinien**, których **bezsparnie nie można zastosować** w definicji wartości. W grupie tej wyróżnić można trzy zasadnicze znaczenia omawianego terminu:

1. Stwierdzenie **prawdopodobieństwa** (np. „Jutro powinna być ładna pogoda”).

2. Stwierdzenie, że pewna cecha jest **cechą wspólną** wszystkich egzemplarzy danej klasy (np. chcę określić roślinę, która wydaje się jaskrem, stwierdzam: „Ta roślina nie jest jaskrem, bo ma cztery płatki, a jaskier powinien mieć pięć”).

3. Stwierdzenie **imperatywistyczne** w dwu wariantach:

a) zdania stwierdzające powinność są **równoznaczne z nakazami** (np. zdanie „Powinieneś przeprosić kolegę” jest równoznaczne zdaniu „Przepróż kolegę!”);

b) zdania stwierdzające powinność są równoznaczne ze zdaniami, że **rozkaz został wydany** (np. „Jan kazał ci przeprosić kolegę”).<sup>11</sup>

Według drugiej formuły „taki, jaki powinien być” powinność jest w tym wypadku rzeczywiście równoważna terminowi „wartościowy”, ale nie w sensie perfekcyjnym, lecz tylko utylitarnym. Tak określone zatem znaczenie słowa „powinien” również nie może być przydatne do zdefiniowania wartości perfekcyjnej.

Trzecią wreszcie grupę zastosowań terminu „powinien” stanowi znaczenie **deontologiczne właściwe** (Elzenberg używał także określenia „aksjologiczne właściwe”). Po rozpatrzeniu prostych znaczeń terminu „powinien”, występujących w omówionych już dwóch grupach zastosowań, i po stwierdzeniu, że użyte

<sup>9</sup> H. Elzenberg, *Pojęcie wartości perfekcyjnej*, [w:] *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966, s. 11.

<sup>10</sup> Id., *Konstrukcja pojęcia wartości*, [w:] id., *Pisma ...*, s. 72–73.

<sup>11</sup> Por. id., *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 147–150.

w nich określenie „powinien” nie może być zastosowane w definicji wartości perfekcyjnej, Elzenberg stanął przed alternatywą: albo należy zrezygnować z odrębnego pojęcia wartości perfekcyjnej, albo trzeba uznać, że wyraz „powinien” ma inne znaczenie, takie, którego nie można ująć w sposób tak prosty jak przedstawione. Pierwszą możliwość zdecydowanie odrzucił. Pozostała więc druga, czyli zmuszony został do określenia właściwego znaczenia deontologicznego omawianego terminu. To wyróżnione znaczenie słowa „powinien” posłużyło do wprowadzenia nazwy „deontologia” na oznaczenie nauki o powinnościach.

Elzenberg odwołuje się do przykładów o znaczeniu warunkowo-utilitytarnym, takich jak: „Złodziej powinien być sprytny”; „Tyran powinien być okrutny”. Podmiot w obu tych zdaniach (złodziej, tyran) jest czymś, co jest dezaprobowane moralnie; podobnie też jest z cecha powiną. Słowo „powinien” użyte tu jest w sposób nienaturalny i rażący. Wydaje się, że w sposób naturalny można użyć tego określenia tylko w sytuacji, gdzie podmiot i cecha powiną mogą być aprobowane pod względem moralnym. Elzenberg uzasadnia to w sposób następujący: „[...] użycie zwrotu »powinien« o sprycie złodzieja lub o okrucieństwie tyra- na kłóci się z jakimś innym, silnie obecnym w naszej świadomości znaczeniem tego zwrotu, które nie jest żadnym ze znaczeń omówionych poprzednio (i to jest właśnie znaczenie deontologiczne). W tym silnie narzucającym się tu znaczeniu, złodziej nie powinien być sprytny i tyran nie powinien być okrutny, bo, po pierwsze, lepiej, żeby go obalono, po drugie, nikt nie powinien być okrutny”.<sup>12</sup>

Analiza ta nie jest wystarczająca dla określenia właściwego znaczenia deontologicznego powinności. Podanie jasnych i oczywistych przykładów obrazujących to znaczenie jest zabiegiem dość trudnym. Jedną z trudności polega na tym, że niemal każdy powinny stan rzeczy może stanowić warunek innego stanu rzeczy, który mógłby służyć zaspokojeniu czyjejś potrzeby lub pożądania. Zatem niemal dla każdego stanu rzeczy możliwa jest interpretacja o charakterze warunkowo-utilitytarnym. Chcąc więc podać adekwatne przykłady – według Elzenberga – musimy znaleźć takie, w których powinny stan rzeczy nie mógłby być w ogóle rozpatrywany jako warunek stanu, który zaspokajałby czyjekolwiek pożądania lub potrzeby, czyli że nie może on być środkiem do celu. Należy więc znaleźć taki przykład, w którym powinność nie byłaby środkiem, a celem ostatecznym. Mając taki przykład, można dopiero powiedzieć, że występuje w nim określenie „powinien” użyte w znaczeniu deontologicznym właściwym, a nie warunkowo-utilitytarnym.

Elzenberg uważa, że za taki przykład może posłużyć zdanie: „Wszystkie moje potrzeby i pożądania powinny być zaspokojone”. „Nie może to bowiem znaczyć – pisze on – jeżeli będę, to moje pożądania będą zaspokojone itd. – bo byłaby to tautologia. Tu więc »powinien« na pewno nie znaczy »jeżeli, to...«.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 154.

A że nie ma również na pewno żadnego ze znaczeń pozostałych, więc mamy tu znaczenie inne: właśnie nasze deontologiczne”.<sup>13</sup>

Mając ten przykład podstawowy, można – zdaniem Elzenberga – to właśnie znaczenie odnaleźć w innych przykładach, w których możliwe byłoby wprawdzie zastosowanie interpretacji utylitarnej, lecz byłaby ona nienaturalna. Dla potwierdzenia swojej opinii podaje następujące przykłady: „Żadna istota czująca nie powinna cierpieć”, „Każdy człowiek powinien mieć potrzebę wiedzy bezinteresownej”, „Każdy człowiek powinien dążyć do doskonałości”, „Każdy człowiek powinien być rozumny”. Co prawda to ostatnie zdanie można byłoby zinterpretować w sensie: „Jeżeli jakiś człowiek nie jest rozumny, to on sam albo ktoś z jego bliźnich nie osiągnie zaspokojenia pewnych potrzeb albo pożądań”, ale byłaby to interpretacja specyficzna, narzucająca się tylko w pewnych warunkach. Zdanie: „Każdy człowiek powinien być rozumny” bywa jednak najczęściej używane w innym sensie. W tym mianowicie, że rozum jest cechą powiną człowieka, cechą nadającą mu wartość perfekcyjną. Podobnej analizie Elzenberg poddaje pozostałe przykłady i dochodzi do następującego wniosku: „Jeżeli to sobie przypominamy na tych przykładach wyraźniejszych i na nich wyszkolimy wycucie sensu deontologicznego, zobaczymy, że sens ten występuje w sposób całkiem naturalny i w całym szeregu innych zdań, które potem można także zinterpretować utylitarne (róza powinna pachnąć, rączka ładnej kobiety powinna być biała i drobna, wiersz powinien być harmonijny, sędzia powinien być sprawiedliwy) itp.”.<sup>14</sup>

Na podstawie tych rozważań Elzenberg dochodzi do wniosku, że można przypuszczać, iż użycie określenia „powinien” w zdaniach warunkowo-utyliarnych w sposób prawdopodobieństwowy, imperatywny i postanowieniowy możliwe było dzięki istnieniu i wyznaczeniu specyficznego znaczenia deontologicznego tego pojęcia. Przypuszczenie to jest możliwe dzięki temu, że istnieje pewien wspólny element łączący tak różne sposoby użycia terminu „powinien”. Ten element wspólny tkwi – zdaniem Elzenberga – w pewnym odcieniu znaczenia deontologicznego: „[...] mianowicie, że gdy jest »tak, jak powinno być«, to jest jakoś »zgodnie z prawem«, z regułą (a jeśli nie, to jest z prawem czy regułą kolizja), że jest wtedy w »porządku«, a jeżeli nie, to nie jest. I ten odcień odnajduje się w różnym stopniu we wszystkich tamtych znaczeniach”.<sup>15</sup>

Przy tak rozumianym znaczeniu deontologicznym powinności może powstać wątpliwość, czy może być ono stosowane do rzeczy, czy tylko do istot rozumnych. Zdaniem Elzenberga, znaczenie to można stosować także i do rzeczy. Świadczyć o tym mogą podane wcześniej przykłady, ale przede wszystkim nale-

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 155.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 156.

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 157.



ży odwołać się do dziedziny estetycznej. Kiedy sięga się do tej dziedziny, należy odpowiedzieć na pytanie: czy wartość estetyczna, czyli piękno rozumiane w szerokim, tradycyjnym znaczeniu, jest odmianą wartości perfekcyjnej, czy też nie? Stanowisko Elzenberga jest następujące: „Zasadniczy jest wywód pozytywny: że »piękny« to wartościowy perfekcyjnie w jakiejś odmianie. Otóż »piękny«, jakżeśmy już powiedzieli, to bynajmniej nie stwierdzenie jakiejś cechy wewnętrznej i naturalnej. Jest to tak, jak wartościowy i dobry w znaczeniu perfekcyjnym, wyraz czysto aprobujący, którego znaczenie immanentno-objektywne wyczerpuje się w aprobacie – tak jak wyraz wartościowy. (Piękność jest jedną z odmian owej szlachetności, godności itp.). Na czym więc polega jego różnica z terminem »wartościowy perfekcyjnie«? Tylko na wyróżnieniu stanu kontemplacji”<sup>16</sup>.

Po wyodrębnieniu deontologicznego znaczenia powinności Elzenberg zastanawia się, czy możliwe jest podanie definicji wyrazu „powinien”, tak jak podana została definicja wyrazu „wartościowy”. Uważa on, że kategorycznie nie da się stwierdzić, iż nie można podać definicji jakiegos terminu. Proponuje następującą metodę postępowania: zbadać wszystkie proponowane definicje, następnie odrzucić je i na drodze eliminacji dojść do przekonania, że widocznie nie da się sformułować jej w sposób zadowalający. Ale i wówczas należy być ostrożnym w wygłaszaniu ostatecznych rozstrzygnięć, gdyż nie można mieć całkowitej pewności, że przynajmniej jedna z zaproponowanych definicji nie da się utrzymać. Ostrożność jest tym bardziej wskazana, że – zdaniem Elzenberga – twierdzenie mówiące o tym, iż pojęcie powinności jest pojęciem prostym niedającym się zanalizować, ma z punktu widzenia niektórych stanowisk filozoficznych dużą doniosłość.

Elzenberg z góry odrzuca wszystkie interpretacje, w których *ex definitione* mowa jest o powinnościach tylko ludzkich. Nieco więcej uwagi poświęca interpretacji uzasadnieniowej, która, jego zdaniem, polega jedynie na nieporozumieniu wyrażającym się w tendencji zmierzającej do oparcia pojęć „dobro” i „powinność”, a właściwie całej etyki, na stosunkach quasi-logicznych. Według tej interpretacji, o powinnym stanie rzeczy mówi się wtedy, gdy jest on uzasadniony, tzn. mający pewną rozumową rację. Zdanie: „Sędzia powinien być sprawiedliwy” w interpretacji uzasadnieniowej jest równoważne zdaniu: „Istnieje rozumna racja, aby sędzia był sprawiedliwy”. Nie wnikając głębiej w znaczenie określeń „uzasadniony” i „rozumna racja”, intuicyjnie można stwierdzić, że jeżeli pierwsze z tych zdań jest prawdziwe, to i drugie też powinno być prawdziwe. Czy te dwa zdania mają to samo znaczenie? Elzenberg uważa, że nie, a uzasadnia to w sposób następujący: „I jeśli teraz poszukamy, co mogłoby być ową rozumną racją uzasadniającą, znajdujemy, że może nią być tylko powin-

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, s. 158.

ność. Fakt, że sędzia powinien być sprawiedliwy, stanowi rację i uzasadnienie faktu, że sędzia jest sprawiedliwym. Powinność (powinny charakter stanu rzeczy) nie jest – jak chciała definicja – faktem, [...] że ten stan rzeczy posiada rozumną rację, ale jest tą racją samą. Stosunek zdań »istnieje rozumna racja, aby sędzia był sprawiedliwy«, jest więc taki, że z drugiego wynika pierwsze (na tej podstawie, że powinność jest rozumną racją) – nie jest zaś bynajmniej stosunkiem równoznaczności (równoważności) – czego wymagałaby definicja. Powinność dostarcza uzasadnienia, ale być повинnym i być uzasadnionym to nie to samo. Tak więc nie uzyskaliśmy tutaj definicji powinności, które to pojęcie pozostało przez analizę nietknięte<sup>17</sup>.

Wynika więc z tego, że interpretacja uzasadnieniowa nie może dostarczyć zadowalającej definicji powinności. Uzasadnienie nie jest istotą powinności, jest tylko jej funkcją. Mamy tu do czynienia z problemem powinności bytu i powinności czynu. Elzenbergowska powinność jest powinnością bytu, odnoszącą się do rzeczy samych, do stanów rzeczy. Powinność bytu jest stanem pierwotnym. W momencie gdy ten pierwotny powinny stan rzeczy może być zrealizowany, pojawia się powinność czynu, ale nieskonkretyzowana, bezadresowa. Konkretyzacja powinności czynu następuje dopiero w aksjologii merytorycznej, a dokładniej – w etyce. Zgodnie zatem z sugestią Elzenberga, należy stwierdzić, że nie ma powinności czynu bez powinności bytu. Chcąc wyjaśnić takie rozumienie powinności, wprowadził on pewną konstrukcję pojęciową – **wolę metaempiryczną**, różną od **woli empirycznej**: „[...] konstruuje się pojęcie jakiejś takiej woli w człowieku, która by »nie ulegała motywom« (od strony emocjonalnej) – tylko racjom; była »autonomiczna«, a przez to niezmienna i identyczna w różnych podmiotach. Ta wola przeciwstawia się naszej woli zależnej od motywów (»heteronomicznej«), zmiennej, ściśle indywidualnej. I mówi się: »powinieniem« to tyle, co »chcę tamtą drugą wolę»<sup>18</sup>. Inaczej nieco ujmując ten problem, można stwierdzić, że powinny stan rzeczy to taki stan, co do którego każdy podmiot chciałby, żeby był, gdyby posiadał wolę autonomiczną<sup>19</sup>. Czym jest wola autonomiczna? W koncepcji Elzenberga jest to pewien twór, którego zadaniem jest uczynienie naszych intuicji dotyczących obiektywności wartości – tkwiących swymi korzeniami w powinności bytowej – racjonalnymi. Inaczej rzecz ujmując, wola autonomiczna – w przekonaniu Elzenberga – jest chceniem niczym niezde-terminowanym poza rozumowymi racjami.

Drugim omówionym przez Elzenberga rodzajem interpretacji wyróżnionego deontologicznego znaczenia powinności jest interpretacja przez odniesienie do pojęcia wartości perfekcyjnej. Interpretacja ta jest w zasadzie niezgodna z usta-

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 160.

<sup>18</sup> Cyt. za: B. Wolniewicz, *op. cit.*, s. 61.

<sup>19</sup> Por. U. Schrader, *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 90.

loną wcześniej definicją wartości perfekcyjnej, ale po dokonaniu bliższej analizy okazuje się, że może ona stanowić dla tej definicji swoistą kontrpropozycję. Pod koniec lat trzydziestych Elzenberg definiował wartość, odwołując się do kategorii powinności, a później postawił pytanie, czy nie można zdefiniować powinności, sięgając po termin „wartość perfekcyjna” i uznając – odrzucone wcześniej – przekonanie, że wartość jest pojęciem prostym, zatem niedefiniowalnym. W tej sytuacji mielibyśmy do czynienia z czymś w rodzaju odwrócenia wcześniejszej definicji, w którym termin „wartościowy” i termin „powinien” stanowią połączoną parę, a jeden z nich jest pierwotny, drugi zaś jest definiowany przy zastosowaniu terminów służących do określenia pierwszego. Elzenberg uważa, że obydwa terminy są dostatecznie proste, a sprawą tylko konwencji jest, który z tych terminów uznany zostanie za pierwotny, a który będzie definiowany przez odwołanie się do pojęć definiujących ów drugi termin. Dokonując takiego wyboru, nie można jednak kierować się tylko czystym przypadkiem. Elzenberg uważa, że właśnie przekonania intuicyjne przemawiają za tym, aby powinność uznać za termin pierwotny, przy pomocy którego można będzie definiować wartość perfekcyjną.

Elzenberg do końca nie uwolnił się od wątpliwości wywołanych definicyjnym sprzężeniem pojęcia powinności i wartości perfekcyjnej. Trudności z tym związane doprowadziły do kryzysu teoretycznego z końca lat czterdziestych, a świadczyć o tym mogą zapiski z wykładów toruńskich z roku akademickiego 1948/1949: „Można próbować odwrócić stosunek i zdefiniować powinność przez wartość perfekcyjną. To się nie udaje (moim zdaniem); jednak znowuż: możliwość takiej próby rzuca światło na pojęcie powinności. (Wyjaśniają się wzajemnie). [...] To, co tu nie zadowala, to że pojęć wprowadzonych w relacji do siebie jest tylko dwa: a więc ubóstwo systemu”.<sup>20</sup> Elzenberg w znacznym stopniu zbliżył się do rozwiązania tej trudności, które możliwe było dzięki zaniechaniu definiowania wartości przez powinność i powinności przez wartość i uznaniu ich związku za aksjomat charakteryzujący jednocześnie oba pojęcia jako dwa pojęcia pierwotne.

Na ukształtowanie się Elzenbergowskiej teorii wartości największy wpływ wywarła filozofia W. Windelbanda, H. Rickerta i N. Hartmanna. Podobnie jak dwaj pierwsi, wyszedł z założenia, że sądy o wartości są aktami poznawczymi. Ponadto zawierają one pewien pierwiastek „praktyczny”, tzn. że każdy sąd jest ustosunkowaniem się do pewnej wartości, jest jej aprobatą. Ponieważ poznawanie jest wydawaniem sądów, to jest ono wartościowaniem, czyli aprobowaniem wartości dodatnich i dezaprobowanych wartości ujemnych. Z taką teorią poznania Rickert połączył doktrynę o transcendentnej powinności. W wyniku tego mógł głosić, że wszelkie poznanie polega na uznawaniu jakiejś powinności, że

---

<sup>20</sup> Cyt. za: B. Wolniewicz, *op. cit.*, s. 60.

sąd prawdziwy to sąd, który powinien być uznany.<sup>21</sup> Nie bez wpływu na koncepcję Elzenberga była głoszona przez N. Hartmanna teza, że „do istoty każdej wartości należy moment powinności, musi się ona zatem zawierać już w idealnym sposobie istnienia”.<sup>22</sup> *Seinsollen*, jako nieodłączna cecha tego, co wartościowe, zaczęła po czasie wzbudzać zastrzeżenia Elzenberga. W roku 1966, redagując zbiór swoich dawnych artykułów, zauważył, iż przy takim rozumieniu wartości nie uwzględnia się pewnej cechy należącej do istoty wartości, a mianowicie tego, że wartość może mieć stopnie w zależności od miejsca w hierarchii.

Na tym jednak problemy dotyczące wartości perfekcyjnej nie wyczerpują się. W roku 1934 Elzenberg pisał: „Wartość sama w sobie nie jest ani cechą, którą przedmiot powinien posiadać, ani żadną cechą w ogóle. Jest ona faktem, że przedmiot jest taki, jaki powinien być; a biorąc sprawę najszerszej – jest zgodnością między stanem rzeczy istniejącym i stanem powinnym”.<sup>23</sup> Z przyjęciem takiej definicji wartości wiązało się przyjęcie ważnych i konkretnych założeń ontologicznych. Elzenberg twierdził mianowicie, że świat składa się z dwójakiego rodzaju bytu: rzeczy (przedmiotów), czyli ciał i osób. Pod pojęciem „przedmiot” rozumiał rzecz wraz z jej cechami istotnymi oraz przypadkowymi, tzn. takimi, które danej rzeczy mogą przysługiwać, ale nie muszą. Każda rzecz wartościowa ma jakąś cechę *c*, inną niż sama wartość, którą powinna posiadać. Inaczej mówiąc: jeżeli jakiś przedmiot *A* powinien posiadać cechę *c* i *A* posiada tę cechę, to *A* jest wartościowe, przy tym cecha *c* jest cechą różną od wartości. W definicji tej wyróżnia się zatem cecha *c*, którą przedmiot powinien posiadać, i fakt, że przedmiot ją posiada. W takim ujęciu wartość nie jest cechą, ale jest warunkowana posiadaniem cechy. Cecha *c* jest cechą, której posiadanie przez przedmiot stanowi o jego wartości. „Możemy tę cechę – pisze Elzenberg – nazwać wartościodajną (*wertgebend*) albo wartościotwórczą. (Rzeczy są *wertvoll*, cechy są *wertgebend*.) [...] Jest to cecha, której realizowanie jest celem ostatecznym. Nie jest ona wartością ani nie [...] posiada wartości, ale jest czymś najwyższym, z czego sama wartość pochodzi. Jest to, jeśli ją można nazwać, jedyna »rzecz«, która (jest) »istnieje« dla siebie samej. O niej jednej można powiedzieć, że »powinna być« – jednak warunkowo, o ile coś istnieje. (Jest to cecha naturalna, którą można wskazać.)”<sup>24</sup>

Elzenberg starał się zobrazować na przykładach stosunek cechy wartościotwórczej do wartości. Twierdził mianowicie, że zachodzi tu podobny stosunek, jak w wypadku stosunku celowości do kulistości piłki (piłka wtedy jest zrobiona celowo, kiedy jest kulista, ale jej kulistość nie jest celowością ani jej celowość

<sup>21</sup> Por. M. Wallis-Walfisz, *Henryk Rickert*, „Przegląd Filozoficzny” 1937, rocznik XL, s. 295–319.

<sup>22</sup> Cyt. za: Z. Zwoliński, *Byt i powinność u Nicolai Hartmanna*, Warszawa 1974, s. 332.

<sup>23</sup> Cyt. za: B. Wolniewicz, *op. cit.*, s. 62.

<sup>24</sup> H. Elzenberg, *Konstrukcja pojęcia wartości...*, s. 92.

kulistością). Podobnie rzecz się ma w przypadku strofy. Strofa jest wartościowa, gdy jest harmonijna. Nie znaczy to jednak, że wartość strofy jest harmonijnością ani harmonijność jej wartością. Wartość jest po prostu faktem, że strofa jest harmonijna.<sup>25</sup> „Na gruncie systemu Elzenberga – pisze Wolniewicz – wartości nie są ani przedmiotami, ani cechami przedmiotów. Są to bowiem pewne fakty, czyli pewne realnie istniejące stany rzeczy: wartością jest okoliczność, że określona cecha danemu przedmiotowi faktycznie przysługuje. Elzenberg powie wtedy, że cecha ta jest wartościotwórcza – ale nie w ogóle, tylko względem tego właśnie przedmiotu (albo tej klasy przedmiotów, gdy przedmiot wskazany jest tylko rodzajowo). O samym zaś przedmiocie powie on, że jest wartościowy”.<sup>26</sup>

W ramach aksjologii formalnej Elzenberg nie rozstrzyga problemów ontologicznych wartości. Próby takiej stara się dokonać dopiero przy analizie pojęcia „wartość estetyczna”, ale wzięła się wówczas w problemy, które dopuszczają możliwość interpretacji wartości w kategoriach idealizmu obiektywnego Platona.

Chcąc obiektywnie spojrzeć na dorobek filozoficzny Elzenberga, niepodobna pominąć jego krytycznych uwag na temat tendencji pozytywistycznych w filozofii czy – ściślej mówiąc – neopozytywistycznych. Uwagi te wypowiedzane były z niechęcią, a nawet otwarcie manifestowaną wrogością wobec poglądów głoszonych przez filozofów związanych ze szkołą lwowsko-warszawską. Przy tym należy zauważyć, że Elzenberg nazwy „neopozytywizm” i „szkoła lwowsko-warszawska” traktował najczęściej synonimicznie. Zdaniem Jana Woleńskiego, Elzenberg wspólnie z Ingardenem, Witkacym i księdzem Jakubisiakiem byli głównymi twórcami, jeszcze przed II wojną światową, mitu „polskiego neopozytywizmu”. Ostatecznie mit ten został ukształtowany na początku lat pięćdziesiątych przez marksistów, którzy wystąpili z napastliwą krytyką szkoły. Wśród przyczyn ukształtowania się owego mitu wymieniane są: 1) zbyt poważne potraktowanie podobieństwa obu szkół (tzn. Koła Wiedeńskiego i szkoły lwowsko-warszawskiej) i ich wzajemnych deklaracji sympatii; 2) wspólny dla obydwu formacji umysłowych scjentyzm, obiecujący „raj na ziemi”, możliwy do osiągnięcia dzięki nauce i rozumowi; 3) mieszanie logiki z kierunkami filozoficznymi.<sup>27</sup>

Czy można jednak wskazać konkretne przyczyny niechęci Elzenberga do neopozytywizmu i szkoły lwowsko-warszawskiej? Najogólniej rzecz ujmując – głównej przyczyny można by dopatrywać się w diametralnie różnym rozumieniu filozofii, jej przedmiotu, zadań i metod. Dla Elzenberga filozofią *sensu stricto* było to, co przez neopozytywistów zostało programowo wyłączone poza

<sup>25</sup> Por. *ibid.*, s. 93.

<sup>26</sup> B. Wolniewicz, *op. cit.*, s. 61.

<sup>27</sup> Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 296–305.

jej zakres. Filozofię utożsamiał po prostu z ogólną teorią wartości, a ograniczenie jej tylko do analizy języka nauki było dla autora *Kłopot z istnieniem* „barbarzyństwem”. Do pierwszej konfliktowej sytuacji między Elzenbergiem a filozofami z kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej doszło podczas obrad II Polskiego Zjazdu Filozoficznego po referacie Jana Łukasiewicza, w którym Łukasiewicz postawił tezę, iż jedynym ratunkiem dla filozofii jest odwołanie się do metody logiki matematycznej, metody dedukcyjnej i aksjomatycznej. Szczególnie ostry sprzeciw Elzenberga budziły rozwiązania problemów etycznych proponowanych przez Kotarbińskiego (mam tu przede wszystkim na myśli zagadnienie realizmu praktycznego w etyce i etykę niezależną). Aprobaty Elzenberga nie zyskał także materializm Kotarbińskiego, który w zestawieniu np. z materializmem Lukrecjusza jest – jak to określał – czymś „przykrym”.<sup>28</sup>

Elementem niejako programowo różnicującym postawę Elzenberga i niektórych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, a szczególnie Łukasiewicza, było różne rozumienie sposobów i metod wyrażania treści filozoficznych. Logiści z kręgu szkoły nawoływali do ograniczenia się w filozofii tylko do tego, co można twierdzić bezspornie i jasno. Łukasiewicz w artykule z 1936 roku, zatytułowanym *Logistyka i filozofia*, pisał o „szczególnej radości, jaką daje poprawne rozwiązanie jednoznacznie sformułowanego zagadnienia naukowego, rozwiązanie, które w każdej chwili można skontrolować przy pomocy ściśle określonej metody naukowej i o którym wie się po prostu, że musi być takie, a nie inne, i że pozostanie w nauce po wieczne czasy jako trwałe wyniki metodycznego badania”.<sup>29</sup> Zdaniem Elzenberga natomiast, filozofia powinna podejmować problemy nawet najbardziej „oporne” wobec precyzyjnych i ściśle naukowych metod weryfikacji, właśnie bowiem takie „oporne” problemy najczęściej są najważniejsze dla człowieka. Logiści, koncentrując się przede wszystkim na precyzji i naukowości głoszonych tez, pomijali to, co jest – zdaniem Elzenberga – najważniejsze w filozofii: człowieka i świat wartości. „Zubożenie problematyki – pisał – okaleczenie, okrojenie rzeczywistości; brak myśli o człowieku i jego losie albo myśl mizerna i płaska: oto jeszcze kilka grzechów do zaliczenia na rachunek szkoły lwowsko-warszawskiej”.<sup>30</sup>

Programowi logików Elzenberg przeciwstawił program przynoszący także radość, ale radość płynącą z innego źródła: z myślenia o problemach nierozwiązalnych: „[...] ulegamy oczywiście złudzeniu, że je chcemy rozwiązać, ale w istocie chodzi nam o co innego: o to, co się dzieje, rozgrywa, »dochodzi do bytu«, »wkracza w istnienie« między postawieniem problemu a jego »rozwiązaniem« takim czy innym; tylko w owej pracy myślowej żyje owo coś pięknego

<sup>28</sup> Por. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, s. 359–360.

<sup>29</sup> J. Łukasiewicz, *Logistyka i filozofia*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, t. 39(2), s. 124.

<sup>30</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, s. 409.

i głębokiego, co, z braku określenia lepszego, nazwę na razie »kontaktem z rzeczywistością«. Z tego swoistego punktu widzenia jest zresztą w rozwiązaniu też coś cennego, ale nie to, co widzą w nim tamci, nie owa ostateczność i wieczność, ale jakaś samoobiektywizacja (?) myśliciela czy coś w tym rodzaju”.<sup>31</sup> Istotna jest także odmienność w ocenie pracy myślowej wkładanej w rozwiązanie danego problemu. Elzenberg sądzi, że niedopuszczalne jest zepchnięcie owej pracy do roli środka w osiąganiu celu. Jego zdaniem natomiast, „człowiek się realizuje w myśleniu, nie w wynikach swego myślenia. A że samourzeczywistnienie jest najważniejsze, więc ważniejsze jest myślenie niż jego wynik”<sup>32</sup>

Z jednej strony Elzenberg toczy bezkompromisową walkę z tezami głoszonymi przez przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, ale z drugiej strony – trudno tego nie dostrzec – pozostaje pod wpływem tej szkoły. Szczególnie bliski stał się Elzenbergowi styl zapoczątkowany przez Twardowskiego, a cechujący się – ogólnie mówiąc – rzetelnością oraz uczciwością myślenia i subtelnością oraz wnikliwością analiz. Szczególnie widoczne (przynajmniej w pracach *stricte* filozoficznych) jest dążenie Elzenberga do skrupulatnej analizy poruszanych problemów, przy tym analizy te nie stanowią celu samego w sobie, a są jedynie skutecznym środkiem do osiągnięcia celu. Dążenie do precyzji języka, skłonność do analiz semantycznych (szczególnie widoczna w ineditach) i ogromna kultura logiczna – to cechy stylu pisarstwa filozoficznego łączące Elzenberga ze stylem uprawiania filozofii w Polsce w dwudziestolecie międzywojennym. Te cechy stylu, przy jednocześnie otwarcie głoszonej niechęci do scjentyzmu, są wspólne dla Elzenberga i Ingardena. Bohdan Dziemidok, pisząc o Ingardenie, zauważył: „[...] przeciwstawiał się scjentyzmowi i minimalizmowi pozytywistycznemu, wyznawanemu m.in. przez bardzo wybitnych współtwórców szkoły lwowsko-warszawskiej. Równocześnie jednak znaczną uwagę przypisywał analizom pojęciowym i terminologicznym. Osiągnął on w dziedzinie analizy semantycznej kunszt, jakiego pozazdrościć mu mogą współcześni reprezentanci estetyki analityczno-lingwistycznej”.<sup>33</sup> Równie dobrze można byłoby to samo powtórzyć, zmieniając nazwisko na Elzenberg.

#### SUMMARY

The article is devoted to the reconstruction of Henryk Elzenberg's general axiology, a line of thought unique not only in the Polish tradition. Emphasized are three most

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 357.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 359.

<sup>33</sup> B. Dziemidok, *Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego*, Warszawa 1980, s. 333.

important issues in the philosopher's axiological thought: the distinction between utilitarian and the perfect value, the relationship between the perfect value and obligation, and the distinction between the obligation of being and the obligation of act.