

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Nauk Społecznych
Instytut Filozofii

Agnieszka Smolicka

***Świat wartości w ujęciu Tadeusza
Czeżowskiego i Henryka Elzenberga.
Studium porównawcze***

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. dra hab. Adama Jonkisa

Katowice 2010

SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	3
I. ROLA ELZENBERGA I CZEŻOWSKIEGO W UKSZTAŁTOWANIU PROBLEMATYKI I KONCEPCJI WARTOŚCI W POLSKIEJ FILOZOFII XX WIEKU.....	10
1. Rys biograficzny.....	10
2. Formowanie XX-wiecznej aksjologii polskiej.....	13
3. Współpraca i wzajemne inspiracje.....	18
II. PODSTAWY TEORII WARTOŚCI TADEUSZA CZEŻOWSKIEGO I HENRYKA ELZENBERGA.....	23
1. Podstawowe założenia metafizyczne i metaaksjologiczne.....	23
1.1. Miejsce teorii wartości w filozofii.....	23
1.2. Struktura teorii wartości.....	28
2. Ontologia wartości.....	34
2.1. Istota i rodzaje wartości.....	34
2.2. Obiektywność wartości.....	46
2.3. Hierarchia wartości i relacje między wartościami.....	51
3. Epistemologia wartości.....	56
3.1. Poznanie wartości.....	57
3.2. Koncepcja poznania wartości a pojęcie doświadczenia.....	63
3.3. Oceny wartości etycznych i estetycznych.....	68
III. ETYKA I ESTETYKA W UJĘCIU TADEUSZA CZEŻOWSKIEGO I HENRYKA ELZENBERGA.....	74
1. Etyka.....	74
1.1. Podstawowe założenia dotyczące etyki.....	74
1.2. Struktura etyki.....	77
1.3. Zadania etyki.....	81
2. Estetyka.....	83
IV. AKSJOLOGICZNA KONCEPCJA CZŁOWIEKA.....	88
1. Znaczenie wartości w życiu człowieka.....	89
2. Poglądy Elzenberga i Czeżowskiego z zakresu etyki praktycznej.....	99
2.1. Sens i wartość życia.....	100
2.2. Wolność.....	104
2.3. Cierpienie.....	111
2.4. Rola etyki w formułowaniu światopoglądu człowieka i obrazu świata.....	115
3. Rozumienie kultury i kulturotwórczej roli wartości.....	120
ZAKOŃCZENIE.....	126
LITERATURA CYTOWANA.....	131

WSTĘP

Twierdzenie, że człowiek żyje w świecie wartości, nie jest wcale efektowną metaforą, ale odzwierciedleniem rzeczywistej sytuacji ludzkiej. Pojęcia wartościujące ludzi, rzeczy i czyny istniały od zawsze, przybierając w języku postać przymiotników i przysłówków: dobry/zły, dobrze/źle, prawdziwy/fałszywy, prawdziwie/fałszywie, piękny/brzydki, pięknie/brzydko itd. Dotyczy to nie tylko języków antycznych, ale także współczesnych, w których widać skłonność do urzeczowiania przymiotników, przybierającą nawet postać hipostazowania, przypisywania realnego istnienia abstraktom.

Wartościami interesuje się nie tylko filozofia. Są rozwijane także niefilozoficzne ujęcia wartości, w których wartość ma znaczenie pozaaksjologiczne, np. wartość rozumiana w sensie logiczno-matematycznym czy ekonomicznym. W ekonomii termin „wartość” (*werte*, *value*, *valeur*) jest nie tylko definiowany, lecz jest w niej rozwijana swoista i względnie samodzielna teoria wartości pojmowanej jako funkcja pracy bądź procesu wymiany rynkowej.

W filozofii problematyka wartości jest obecna od czasów starożytnych. W systemie Platona naczelną ideę stanowi najwyższa wartość jednocząca w sobie dobro, piękno i prawdę. Nad badaniami przestrzeni wartości zdaje się ciążyć duch Greków, którzy sprowadzali je w istocie do trzech wyżej wymienionych, traktując rozłącznie, w pewnym hierarchicznym uszeregowaniu, albo łącznie, w harmonicznym, platońskim zestawie *kalokagatii*¹.

Termin „wartość” i terminy bliskoznaczne, a także nazwy wartości różnych typów, pojawiają się w pismach myślicieli wszystkich epok. Specyficzny charakter wartości, w porównaniu z innymi kategoriami filozoficznymi, ujął Immanuel Kant w swym rozróżnieniu „bytu” i „powinności”, chociaż już u Platona mamy do czynienia ze stosunkowo dojrzałym ujęciem tej kwestii. Problematyka aksjologiczna stopniowo staje się wręcz głównym zadaniem dla filozofa. Jak pisał Nietzsche „(...) filozof ma rozwiązać problem wartości, ma określić hierarchię wartości”². Jednak wyodrębnienie teorii wartości, uporządkowanie jej pojęć, a także przedstawienie najważniejszych dla niej zagadnień dokonało się stosunkowo późno, bo dopiero pod koniec XIX wieku. Najpoważniejsze zasługi mają w tym zakresie filozofowie związani z neokantyzmem (m.in. R. Lotze, W. Windelband, H. Rickert, W. Dilthey) oraz z fenomenologią (M. Scheler i N. Hartmann). Również wśród

¹ Por. A. Książek, *Filozofia wartości*, Warszawa 1994, s. 5.

² F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Kraków 1997, s. 62.

filozoficznych dokonań XX wieku na szczególną uwagę z pewnością zasługuje wyraźny zwrot ku wartościom, który zaowocował wieloma próbami uporządkowania przestrzeni wartości, szczególnie pod względem wagi i hierarchii wartości³.

Mimo to świat wartości jest dziedziną teoretycznie ciągle jeszcze otwartą, pełną pytań i kontrowersji. Trudno jest nawet określić problematykę, którą ma się zajmować filozofia wartości, rozmaicie jest definiowany sam termin „wartość”. Nie ma zgody co do tego, czy wartości istnieją, a jeśli istnieją, to w jakim sensie.

Wielość koncepcji, kierunków i szkół filozoficznych, a także nefilozoficznych, podejmujących zagadnienie wartości skutkuje tym, że nie tylko nie ma jednej filozofii wartości, ale nawet jednej uzgodnionej metafizyki wartości, w której zostałaby sporządzona np. lista problemów ważnych dla każdej filozoficznej teorii wartości, niezależnie od systemu, w jakim układ problemów występuje⁴.

Trudności związane z namysłem nad wartościami nie przeszkadzają w podjęciu filozoficznej refleksji nad nimi. „Wartość” jest ogólnym terminem, którego desygnatami są różnorodne wartości szczegółowe, określane takimi nazwami, jak: „dobro”, „użyteczność”, „efektywność”, „tragiczność”, „prawdziwość”, „szlachetność”, „piękno” itd. Wiele z tych szczegółowych wartości stanowi przedmiot od dawna wyodrębnionych dyscyplin, nie tylko filozoficznych, takich jak np. etyka, estetyka, ekonomia, prakseologia⁵. Niektórym z wymienionych wartości filozofia zawsze poświęcała wiele uwagi. Dotyczy to zwłaszcza wartości etycznych i estetycznych oraz poznawczych, z prawdą na czele. Inne znajdują się w nieokreślonym, niewyraźnym tle i chociaż są wymieniane w różnych klasyfikacjach oraz typologiach, nie budzą jednak tak głębokiego zainteresowania jak prawda, piękno i dobro.

W antroposferze – obejmującej ludzi i ludzkie wytwory, a także środowisko działania człowieka – wartości ujęte ogólnie i łącznie stanowią całość wyodrębnioną od innych podobnych całości; podobnie poszczególne rodzaje wartości (poznawcze, etyczne, estetyczne) stanowią układy wewnątrz tego układu nadrzędnego – „świata wartości”. Tym, co dla wartości wspólne, jest ich dwuwarstwowość. Każda wartość jest zakorzeniona w rzeczywistości ludzkiej, a jednocześnie ma stronę przedmiotową, materialną: ma fizyczny substrat, realną podstawę bytową. Tak ujmowane wartości mają „transcendować ku innym wartościom”, tzn. mogą „przekroczyć siebie”, uczestniczyć w innych wartościach, pozostając

³ Rola kwestii aksjologicznych w filozofii jest również podkreślana we współczesnej refleksji metafizycznej, także polskiej. Np. M. Przełęcki upatruje główne zadanie filozofii w opracowaniu wartościującej wizji rzeczywistości. Tenże, *Poza granicami nauki: z semantyki poznania pozanaukowego*, Warszawa 1996.

⁴ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 20 - 21.

⁵ Por. tamże, s. 21 - 23.

jednocześnie tym, czym są. Widać to na przykładzie wartości etycznych i estetycznych. Wartości estetyczne mogą transcendować ku moralnym i poznawczym: piękno realizuje zarazem w jakimś stopniu dobro czy prawdę, dzieło sztuki może środkami artystycznymi odsłaniać obok wartości estetycznych także moralne i poznawcze⁶.

Szczególnym okresem rozwoju filozofii w Polsce, nie tylko ze względu na filozofię wartości, jest wiek dwudziesty. Polska filozofia, chociaż i wcześniej była uprawiana w ścisłym związku z tradycją zachodnioeuropejską, teraz dopiero zaczęła się liczyć jako ważny ośrodek na mapie twórczości filozoficznej Europy i świata. Nie chodzi tutaj tylko o wymianę idei za pośrednictwem publikacji, ale również o fakt, że większość wybitnych polskich filozofów studiowała lub uzupełniała wykształcenie poza Polską⁷.

Znaczące prace z etyki i filozofii wartości powstawały w Polsce w tym samym czasie, co gdzie indziej w Europie, a dorobek polskich uczonych i filozofów w tej dziedzinie był wówczas i do dzisiaj jest znaczący. Już ponad sto lat temu Henryk Struve zauważył słusznie, że „Logika i filozofia praktyczna, czyli etyka, są to dwie gałęzie filozofii, które najbardziej, a może nawet wyłącznie, pielęgnowane były w Polsce”⁸.

Największe znaczenie w filozofii polskiej tego okresu miała Szkoła Lwowsko-Warszawska, powstała na przełomie XIX i XX wieku (za jej początek uznaje się objęcie przez Kazimierza Twardowskiego, w 1895 roku, katedry na Uniwersytecie we Lwowie), traktowana jako ważne ogniwo w dwudziestowiecznej filozofii analitycznej i zarazem jedna z jej szkół⁹. Wyznaczają ją następujące czynniki: genetyczny (działalność nauczycielska Twardowskiego i jego uczniów), geograficzny (usytuowanie szkoły we Lwowie i Warszawie), czasowy (szkoła powstała w końcu XIX wieku i działała do II wojny światowej) oraz merytoryczny (zasób wspólnych idei)¹⁰. Właściwym twórcą tej Szkoły jest wprawdzie Kazimierz Twardowski, ale za inicjatorów *sensu largo* można także uznać Jana

⁶ Por. M. Gołaszewska, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Warszawa – Kraków 1994, s. 250 – 251.

⁷ Interesującą analizę polskiej filozofii tego okresu przedstawia S. Borzym w swoich pracach: *Filozofia polska 1900-1950*, Wrocław 1991, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, *Przeszłość dla przyszłości*, Warszawa 2003.

⁸ Cyt. za: J. J. Jadacki, *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 1998, s. 29.

⁹ J. Jadczak, w kontekście badań nad źródłami nurtu analitycznego w filozofii polskiej na przełomie XIX i XX wieku, wyróżnia (za M. Hempolińskim), następujące „szkoły filozofii analitycznej”: 1) szkoła analizy w Cambridge, 2) pozytywizm logiczny (Koło Wiedeńskie), 3) polska filozofia analityczna, 4) szkoła oksfordzka, 5) filozofia analityczna. Natomiast J. Woleński wydziela w ramach filozofii analitycznej, którą traktuje jako pewien nurt filozofii współczesnej, kierunki (zwane też „formacjami analitycznymi”): 1) filozofię zdrowego rozsądku G. E. Moore’a, 2) atomizm logiczny, 3) empiryzm logiczny (Koło Wiedeńskie), 4) Szkoła Lwowsko-Warszawska, 5) II filozofia Wittgensteina, 6) oksfordzka szkoła języka potocznego, 7) filozofia formalna. Por. J. Jadczak, *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce*, Toruń 1995, s. 8 – 9; por. także, J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.

¹⁰ Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła...*, s. 9.

Łukasiewicza, Tadeusza Kotarbińskiego i Kazimierza Ajdukiewicza¹¹. Należy jednocześnie pamiętać, że rozwój filozofii w Polsce pierwszej poł. XX wieku ma charakter wielokierunkowy. Szkoła Lwowsko-Warszawska, dyktator w kwestii metody, nie osiągnęła nigdy bezwzględnej dominacji, a sama składała się z rozmaitych indywidualności, czego dobitnym przykładem jest filozoficzna twórczość Czeżowskiego¹². Nie zmienia to oczywiście faktu, że badania Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, obok fenomenologii Ingardena, są najbardziej znanymi i docenianymi w Europie osiągnięciami polskiej filozofii.

Cz. Porębski, diagnozując w XX-wiecznej filozofii „prawie zupełne wygaszenie” bardziej fundamentalnej problematyki ontologicznej (a także aksjologicznej i antropologicznej) zauważa, że przedmiotami porzuconymi i zagadnieniami zdegradowanymi do rangi pseudoproblemów zajęli się nie tylko specjaliści w zakresie poszczególnych dyscyplin naukowych, ale także autorzy dzieł o charakterze wręcz pseudonaukowym. Wskutek tego w świadomości potocznej miejsce filozofii zajmują treści coraz mniej mające wspólnego z rzetelną filozofią¹³. Dlatego w polskiej filozofii słusznie zauważa się potrzebę oceny i kontynuacji „analitycznego” dorobku Ingardena, Czeżowskiego i Elzenberga, pełnych rzetelnych zastosowań metod filozoficznych – nawet formalnych – w etyce. Nie ukrywam, że ta diagnoza stała się ważnym motywem poświęcenia mojej pracy poglądom Czeżowskiego i Elzenberga.

*

Głównym przedmiotem analiz podjętych w tej pracy są poglądy aksjologiczne Henryka Elzenberga i Tadeusza Czeżowskiego, filozofów zaliczanych do najwybitniejszych polskich myślicieli XX wieku. Ich prace stanowią istotny wkład w dorobek polskiej filozofii, także na płaszczyźnie teorii wartości. Znaczenie rozważań zarówno Tadeusza Czeżowskiego, jak i Henryka Elzenberga niewątpliwie podnosi fakt, że liczne grono filozofów w Polsce nawiązuje do ich dorobku naukowego i rezultatów filozoficznych. W przypadku kontynuatorów twórczości autora *Kłopotu z istnieniem* można wręcz mówić o tzw. szkole Elzenbergistów, tj. zgrupowaniu uczniów wokół nauczyciela-mistrza wprowadzającego w świat wartości wyższych¹⁴.

¹¹ Por. J. J. Jadacki, *Orientacje...*, s. 12.

¹² Por. *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 546.

¹³ Por. Cz. Porębski, *Co nam po wartościach?*, Kraków 2001, s. 106 – 108.

¹⁴ Por. U. Schrade, *Szkoła Elzenbergistów*, [w:] W. Mackiewicz, *Ludzie i idee. Polska filozofia najnowsza*, Warszawa 2003, s. 46- 53. Autor artykułu przypomina historię badań nad myślą Elzenberga, a jej badaczy dzieli

Obiektywnie dostępnym owocem tego zainteresowania poglądami Czeżowskiego i Elzenberga jest wiele poświęconych im rozpraw monograficznych, artykułów, szkiców i przyczynków. Filozofii Czeżowskiego dotyczą odrębne opracowania monograficzne, zarówno zbiorowe, jak i autorskie¹⁵. Myśl Elzenberga również doczekała się opracowań monograficznych, zarówno zbiorowych, jak i autorskich¹⁶.

Dowodem aktualności i wartości dzieła Czeżowskiego i Elzenberga są także organizowane konferencje i sympozja poświęcone ich myśli¹⁷. Ich filozoficzna twórczość jest od wielu lat poddawana ocenie i konfrontowana z dorobkiem europejskiej i polskiej filozofii, co zaowocowało wieloma interesującymi artykułami. Warto zauważyć, że dorobek filozoficzny Czeżowskiego i Elzenberga jest w nich nie tylko omawiany i porównywany z innymi wynikami filozoficznymi, lecz także rozwijany w kontekście dziś toczonych dyskusji filozoficznych¹⁸.

na trzy kręgi: biografów, bibliografów, którzy przyczynili się do opracowania i publikacji rękopisów Elzenberga, oraz autorów opracowań rekonstrukcyjno-referujących. U. Schrade w kontekście dziejów i geografii badań nad filozofią Elzenberga proponuje, by zamiast określenia „Szkoła Elzenbergistów” mówić o „Kręgu Elzenbergistów”.

¹⁵ Tadeusz Czeżowski. *Dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka*, red. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń 2002; D. Łukasiewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Bydgoszcz 2002. Inne prace dotyczące filozofii wartości Tadeusza Czeżowskiego to m.in.: R. Wiśniewski, *Doświadczenie aksjologiczne a teorie etyczne w koncepcji Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Człowiek i wartości moralne*, red. Z. J. Czarnecki i S. Soldenhoff, Lublin 1989; I. Dąmbska, *Aksjologia moralna Tadeusza Czeżowskiego*, „Ruch Filozoficzny”, 2-4/1981; C. Gorzka, *Teoria wartości Tadeusza Czeżowskiego*, „Ruch Filozoficzny”, 1/1991; A. Jonkisz, *Tadeusza Czeżowskiego formalne pojęcie wartości*, [w:] *Polska Filozofia Analityczna. W kręgu Szkoły Lwowskiej – Warszawskiej*, red. R. Jadczyk, Toruń 1999; tenże, *Formalna teoria wartości*, „Filozofia Nauki”, 1998, nr 3-4; tenże, *O tak zwanej logice dóbr*, [w:] *Myśli o języku, prawdzie i wartościach. Księga ofiarowana Profesorowi Jackowi Juliuszowi Jadackiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. W. Strawieński, M. Grygieniec, A. Brożek, Warszawa 2006.

¹⁶ *Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga*, red. A. Lorczyk, Warszawa 1998; Henryk Elzenberg. *Dziedzictwo idei*, red. W. Tyburski, Toruń 1999, L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999; L. Hostyński *O wartościach. Aksjologia formalna, estetyka i etyka Henryka Elzenberga*, Lublin 1991; W. Tyburski, *Elzenberg*, Warszawa 2006. Inne prace dotyczące filozofii wartości Henryka Elzenberga to m. in.: B. Dziemidok, *Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego*, Warszawa 1980; W. Prusik, *Wartość – byt czy nicłość?*, Lublin 2001; M. Tyl, *Pesymizm – konserwatyzm – wartości*, Katowice 2001; U. Schrade, *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne”, nr 20/1986; T. Czeżowski, *Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki*, „Etyka” 4/1969; B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne”, nr 20/1986; M. Woroniecki, *Z aksjologii Elzenberga*, „Etyka” 1990, nr 25.

¹⁷ Sesje poświęcone Henrykowi Elzenbergowi:

- *W 10 rocznicę śmierci*. Toruń 1977, *Sesja w stulecie urodzin Profesora Henryka Elzenberga*. Toruń 1988;
- *Sesja PTF – Oddział w Toruniu poświęcona Henrykowi Elzenbergowi*, 1997;
- *Henryk Elzenberg. Dziedzictwo idei. Filozofia – Aksjologia – Kultura*, Toruń 1997;
- *Perfekcjonizm aksjologiczny. W kręgu myśli Henryka Elzenberga (w 110 rocznicę urodzin i 30 rocznicę śmierci)*, Karpacz 1997;
- *Filozofia Henryka Elzenberga – w poszukiwaniu metody*, Toruń 2007.

Sesje poświęcone Tadeuszowi Czeżowskiemu:

- *Tadeusz Czeżowski. Dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka*, Toruń 2002;
- *Aktualność filozofii Tadeusza Czeżowskiego*, Toruń 2009.

¹⁸ Prace porównawcze dotyczące filozofii Elzenberga: J. Zubelewicz, *Elzenberg a niektóre wątki myśli egzystencjalistycznej*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12; T. Kobierczyk, *Cierpienie jako sytuacja egzystencjalna i etyczna (Henryk Elzenberg i Karl Jaspers)*, [w:] *Człowiek wobec wartości...*; L. Kleszcz, *Elzenberg a Nietzsche*,

Cele postawione rozważaniom niniejszej pracy są uzasadnione w kontekście stanu badań nad myślą Elzenberga i Czeżowskiego. Zakres zawartych w niej analiz jest szeroki, ich głównym celem bowiem jest prześledzenie dróg, którymi obydwaj filozofowie dochodzili do rozwiązań problemów aksjologicznych, oraz przedstawienie i ocena wyników, które osiągnęli. Chodzi przy tym nie tylko o analizę ich poglądów aksjologicznych, ale także o ich porównanie¹⁹. Analizy porównawcze zawarte w tej pracy obejmują najważniejsze elementy teorii wartości Elzenberga i Czeżowskiego, tj. ontologię i epistemologię wartości, ich poglądy etyczne i estetyczne (także metaetyczne i metaestetyczne) oraz aksjologiczną antropologię.

Najprostszym sposobem ułożenia rozważań tak ukierunkowanych byłoby przedstawienie najpierw w całości poglądów obu filozofów. W takim ujęciu koncepcje Czeżowskiego i Elzenberga mogłyby być odrębnie omówione i ocenione, co ułatwiłoby także ukazanie szczegółowych rozwiązań w kontekście całości poglądów danego autora oraz ujawnienie strukturalnych powiązań między składnikami ich teorii. Układ taki byłby też łatwiejszy ze względów redakcyjnych, jest bowiem mniej zagrożony powtórzeniami, nieuniknionymi, gdy się relacjonuje poglądy jednego autora w kilku miejscach. Przyjęty w rozprawie układ problemowy – choć wymagał trudnego często rozdzielenia oryginalnych koncepcji Elzenberga i Czeżowskiego według układu zagadnień przyjętego w moich analizach – ma jednak ważne zalety. Po pierwsze, analizowanie w kolejnych rozdziałach poglądów dotyczących poszczególnych problemów lepiej oddaje ogół wyników uzyskanych przez Elzenberga i Czeżowskiego, którzy nie stworzyli pełnych teorii, lecz raczej rozwiązywali interesujące, konkretne zagadnienia filozoficzne. Po drugie, układ problemowy pozwala wyeksponować ważne zagadnienia oraz ułatwia porównanie poglądów obydwu filozofów. Praca ma więc charakter analizy porównawczej, a jej układ jest problemowy (systematyczny); zawiera ponadto elementy opisu historycznego dotyczącego współpracy naukowo-dydaktycznej Czeżowskiego i Elzenberga.

tamże; M. Zdrenka, *Dwie etyki: Henryk Elzenberg i Zygmunt Bauman*, [w:] tamże; L. Wiśniewska-Rutkowska, *Dwie koncepcje wartości: Henryk Elzenberg i Jerzy Braun*, [w:] tamże. Warto również wymienić artykuły popularyzujące myśl Elzenberga, np.: P. Śpiewak, *Trzy światy Henryka Elzenberga*, „Znak” 1/1996 oraz R. Rutkowski, *Czytajcie Elzenberga*, „ZNAK” 6/2006.

Prace porównawcze dotyczące filozofii Czeżowskiego: I. Dąbska, *O niektórych punktach stycznych filozofii Tadeusza Czeżowskiego i Franciszka Brentany*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 8; A. Jonkisz, *Aksjomatyczna teoria użyteczności O. Morgensterna i J. von Neumana a Tadeusza Czeżowskiego formalna teoria wartości*, [w:] *Tadeusz Czeżowski. Dziedzictwo idei...*; K. Stachewicz, *Czeżowski i Ingarden: dwie teorie poznawania wartości*, tamże.

¹⁹ Zachętą do podjęcia tak postawionego tematu była dla mnie m.in. lektura artykułu R. Wiśniewskiego, *Dyskusje metaetyczne w kręgu i wokół Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, [w:] *Polska Filozofia Analityczna...*

Rozważania są podzielone na cztery rozdziały. W pierwszym przedstawiam wkład Elzenberga i Czeżowskiego w kształtowanie problematyki i koncepcji wartości w polskiej filozofii XX wieku oraz relacje między filozofami; zawarte w tym rozdziale informacje biograficzne służą pełniejszemu ukazaniu filozoficznego kontekstu poglądów Czeżowskiego i Elzenberga.

Analizy drugiego rozdziału dotyczą podstaw teorii wartości Czeżowskiego i Elzenberga. W rozważaniach tego rozdziału ukazuję najpierw podstawowe założenia metafizyczne teorii wartości obu filozofów, wyznaczające miejsce teorii wartości w filozofii oraz określające strukturę teorii wartości. Następnie uwzględniam ich poglądy ontologiczne: na istotę, sposób istnienia i hierarchię wartości, a w ostatnim podrozdziale – epistemologiczne, dotyczące poznania wartości, pojęcia doświadczenia i ocen wartości.

Przedmiotem analiz zawartych w rozdziale trzecim są metaetyczne i metaestetyczne poglądy Czeżowskiego i Elzenberga, tj. założenia podstawowe dla aksjologii oraz dotyczące struktury i zadań koncepcji etycznych i estetycznych – założenia realizowane przez obu filozofów. W rozdziale czwartym są porównane aksjologiczne antropologie obu filozofów, tj. ich poglądy na rolę wartości w życiu człowieka oraz ogłoszone przez nich rozwiązania wybranych zagadnień z zakresu tzw. etyki praktycznej: sensu i wartości życia, cierpienia, wolności, światopoglądu i obrazu świata oraz kulturotwórczej roli wartości.

Adresatem pracy są przede wszystkim osoby zainteresowane twórczością filozoficzną Elzenberga i Czeżowskiego. Praca powinna jednak zainteresować nie tylko historyków filozofii polskiej, ale także badaczy i twórców filozofii współczesnej. Wiele wątków podjętych w tej pracy bowiem jest nadal dyskutowanych i poddawanych wnikliwym analizom, o czym świadczą ukazujące się publikacje i spotkania naukowe poświęcone dorobkowi obu filozofów²⁰.

*

Pragnę podziękować dr Jadwidze Gaździe za nieustanną mobilizację do pisanie tej pracy, drowi Markowi Rembierzowi za cenne uwagi merytoryczne i informacje bibliograficzne, a mojemu mężowi – za wyrozumiałość i wsparcie.

²⁰ Np. „Ruch Filozoficzny” numer specjalny 4/2010, w którym zostały opublikowane referaty prezentowane na konferencji poświęconej filozofii Tadeusza Czeżowskiego, która odbyła się we wrześniu 2009 roku w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

ROZDZIAŁ I

ROLA ELZENBERGA I CZEŻOWSKIEGO W UKSZTAŁTOWANIU PROBLEMATYKI I KONCEPCJI WARTOŚCI W POLSKIEJ FILOZOFII XX WIEKU

Prezentację poglądów aksjologicznych Czeżowskiego i Elzenberga warto poprzedzić obrazem współczesnej im filozofii polskiej. Tym bardziej, że lata, w których przyszło im żyć i tworzyć, to czas ścierania się w tej filozofii kilku stylów myślenia (grup, szkół). Dlatego w rozważaniach tego rozdziału będzie mowa – w kontekście XX-wiecznej polskiej filozofii wartości – o roli, jaką odegrali w niej Czeżowski i Elzenberg. Uwzględnię przy tym współdziałanie obydwu filozofów w dziedzinie działalności naukowo-dydaktycznej oraz obustronną inspirację na polu kształtowania się ich poglądów aksjologicznych.

W przedstawionym najpierw zarysie biografii Tadeusza Czeżowskiego i Henryka Elzenberga położę nacisk na fakty istotne dla zrozumienia ich rozwoju filozoficznego, a szczególnie dotyczące związków między filozofami.

1. Rys biograficzny

Tadeusz Hipolit Czeżowski urodził się 26 lipca 1889 roku w Wiedniu. W latach 1907-1912 studiował w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie filozofię, fizykę i matematykę. W 1914 roku przedstawił rozprawę doktorską pt. *Teoria klas*. W tym samym roku udał się do Wiednia, gdzie pełnił funkcję administratora domu akademickiego dla młodzieży polskiej na uchodźstwie, zorganizowanego tam przez ówczesnego rektora Uniwersytetu Lwowskiego, Kazimierza Twardowskiego.

W latach 1918-1923 pracował w Warszawie w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego jako referent, następnie radca, a wreszcie jako kierownik Departamentu Nauki i Szkół Wyższych. W 1919 roku został na kilka miesięcy oddelegowany do Wilna, gdzie zajął się organizacją administracji uniwersyteckiej odradzającego się Uniwersytetu Stefana Batorego. Rok później uzyskał habilitację we Lwowie, na podstawie rozprawy *Zmienne i funkcje*. W 1923 roku została mianowany profesorem nadzwyczajnym filozofii Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, gdzie pełnił rozliczne funkcje, m.in. w latach 1933-1934 prorektora, a w latach 1935-1937 dziekana Wydziału Humanistycznego.

Z jego inicjatywy, w 1928 roku powstało Wileńskie Towarzystwo Filozoficzne. Oprócz tego aktywnie współpracował z „Przeglądem Filozoficznym” oraz założonym i redagowanym przez Twardowskiego „Ruchem Filozoficznym”.

W czasie okupacji hitlerowskiej Czeżowski aktywnie uczestniczył w tajnym nauczaniu, średnim i wyższym. Spośród wygłoszonych na prywatnych spotkaniach blisko 150 odczytów wiele dotyczyło tematów aktualnych, zwłaszcza etycznych²¹. Mówił w tych trudnych czasach o odwadze i męstwie, szczęściu i cierpieniu, kłamstwie, co niewątpliwie pomagało w rozstrzyganiu niełatwych problemów moralnych i niejednokrotnie podtrzymywało na duchu.

Latem 1945 roku Czeżowski wraz z rodziną i niektórymi profesorami Uniwersytetu Stefana Batorego osiedlił się w Toruniu, gdzie mieszkał i pracował aż do śmierci. Od początku aktywnie uczestniczył w tworzeniu Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, pełniąc rozliczne funkcje, m.in. Kierownika I Katedry Filozofii, przemianowanej w 1951 roku na Katedrę Logiki. Podobnie jak w Wilnie, również w Toruniu Czeżowski organizował działalność filozoficzną. Już w 1946 roku założył Toruńskie Towarzystwo Filozoficzne, przekształcone dwa lata później w Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, od 1948 roku był redaktorem „Ruchu Filozoficznego”. W uznaniu zasług dla Uczelni i regionu, w 1979 roku Uniwersytet Mikołaja Kopernika nadał mu tytuł doktora *honoris causa*. Zmarł 28 lutego 1981 roku w Toruniu²².

²¹ Elzenberg, w liście do Mieczysława Wallisa, opisuje charakter i tematykę tych spotkań. Przy okazji wypowiada wiele pochlebnych uwag na temat Czeżowskiego: „(...) Czeżowski, przez cały ten czas, pokazał się w tak pięknym świetle, że jest to ponad wszelką pochwałę. (...) co za prawość wewnętrzna, co za naturalna i zawsze czynna życzliwość dla ludzi – i jaka spokojna niezłomność! (...) A na punkcie ratowania Żydów dokonywał rzeczy wielkich i bohaterskich – i zawsze z tą samą prostotą”. Por. H. Elzenberg, *Cztery listy do Mieczysława Wallisa*, „Etyka” 1990, nr 25, s. 25-26.

²² Do prac wspomnieniowych o Czeżowskim należą m. in.: L. Gumański, *Tadeusz Czeżowski jako człowiek*, „Ruch Filozoficzny” 1981, nr 2 – 4; tenże, *Tadeusz Czeżowski – sylwetka i zasługi*, „Ruch Filozoficzny” 1991, nr 1; S. Soldenhoff, *Profesor Tadeusz Czeżowski we wspomnieniach współpracowników*, „Ruch Filozoficzny” 1991, nr 1; R. Jadczak, *Mistrz i jego uczniowie*, Warszawa 1997; tenże, *Przyczynek do działalności Profesora Tadeusza Czeżowskiego w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie*, „Ruch Filozoficzny” 1991, nr 1; B. Wolniewicz, *Szkic do postaci Tadeusza Czeżowskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 1989, nr 9; Z. Zwinogrodzki, *Tadeusz Czeżowski jako nauczyciel akademicki*, „Ruch Filozoficzny” 1981, nr 2 – 4. Wielu informacji biograficznych dostarcza również M. Nowicki, *Tadeusz Czeżowski*, „Edukacja Filozoficzna”, 2000 vol. 31. Na uwagę zasługuje również opracowanie T. Rzepy, która na podstawie wypowiedzi autobiograficznych szkicuje portrety psychologiczne filozofów ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, w tym także Czeżowskiego. Autobiografia Czeżowskiego, oszczędna psychologicznie i mająca zdecydowanie charakter naukowy, została uzupełniona jego aforyzmami, które są właściwie rozważaniami psychologicznymi i etycznymi. Por. T. Rzepa, *Portrety psychologiczne filozofów ze szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny” 1994, nr 3; I. Dąmbaska *Tadeusz Czeżowski – jedność dzieła i osobowości*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1977, nr 1; N. Łubnicki, *Próba syntetycznego ujęcia twórczości i działalności prof. dra Tadeusza Czeżowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 3. Por. także T. Czeżowski, *Wspomnienia (zapiski do autobiografii)*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 1977, nr 3.

Czeżowski zostawił po sobie blisko 190 różnych publikacji (książek, podręczników, artykułów, recenzji). Najważniejsze prace to książki *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach* (1948), *Odczyty filozoficzne* (1958), *Filozofia na rozdrożu* (1965) oraz rozprawa *O naukach humanistycznych* i podręcznik *Główne zasady nauk filozoficznych* (1946). W 1989 rok został wydany zbiór *Pisma z etyki i teorii wartości* prezentujący zagadnienia aksjologiczne, a przede wszystkim etyczne²³.

*

Henryk Józef Maria Elzenberg urodził się 18 września 1887 roku w Warszawie. Kształcił się najpierw w Szwajcarii, gdzie w 1905 roku uzyskał maturę. W latach 1905-1909 studiował na Wydziale Humanistycznym Sorbony literaturę francuską i filologię klasyczną, już wówczas interesując się filozofią. Stopień naukowy doktora uzyskał w Uniwersytecie paryskim, w 1909 roku, na podstawie dysertacji pt. *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle*. Następnie wykładał literaturę francuską w Uniwersytecie w Neuchâtel, aż do powrotu do kraju w 1912 roku. Wówczas Elzenberg osiadł na dłuższy czas w Krakowie i zajął się samodzielnymi studiami filozoficznymi. W I wojnie światowej brał udział jako żołnierz Pierwszej Brygady Legionów.

W latach 1917-1920 pracował jako nauczyciel w prywatnych gimnazjach w Zakopanem, Piotrkowie i Krakowie. W 1921 roku habilitował się w Uniwersytecie Jagiellońskim z etyki, estetyki i historii filozofii na podstawie rozprawy pt. *Marek Aureliusz. Z historii psychologii i etyki*. Przeprowadził się wówczas do Warszawy, gdzie wykładał w Uniwersytecie Warszawskim, Państwowym Instytucie Sztuki oraz Państwowym Instytucie Sztuki Teatralnej. W 1936 roku, na zaproszenie Czeżowskiego, przeniósł się do Wilna, gdzie do 1939 roku wykładał jako adiunkt i docent etykę, estetykę, teorię wartości i teorię poznania. Okres II wojny światowej spędził w Wilnie, utrzymując się z różnych dorywczych zajęć oraz wykładając na tajnych kompletach gimnazjalnych i uniwersyteckich. Na początku 1945 roku wyjechał do Lublina, gdzie przez kilka miesięcy prowadził wykłady w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i Szkole Dramatycznej oraz pracował jako lektor w Uniwersytecie Marii Curie Skłodowskiej. Jednak już w 1946 roku przeniósł się na Uniwersytet Mikołaja

²³ Na całość twórczości etycznej Czeżowskiego złożyły się pisma z dziedziny metaetyki, prace z pogranicza aksjologii i teorii wartości moralnych oraz utwory o treści etycznej, które w różny sposób dotykają kwestii normatywnych. Lektura zbioru *Pisma z etyki i teorii wartości* (Tenże, Wrocław 1989) – prezentującego ten obszar zainteresowań Czeżowskiego – skłania do uznania, że te prace Czeżowskiego same w sobie stanowią całość w pełni oryginalną i niepowtarzalną.

Kopernika w Toruniu, gdzie rok później został mianowany profesorem zwyczajnym filozofii. Wykłady i seminaria z aksjologii i historii filozofii prowadził do przejścia na emeryturę w 1960 roku, z przerwą w latach 1950 – 1956, kiedy został odsunięty od działalności dydaktycznej jako przedstawiciel „filozofii idealistycznej”.

W dziejach polskiej filozofii zajmował pozycję odrębną, wynikającą nie tylko z odmienności poglądów, lecz także wyboru zagadnień, którymi się zajmował. Zachowując niezależność od dominujących orientacji światopoglądowych, filozoficznych i ideologicznych, określał filozofię jako „stan wojny”, w którym ten, kto nie atakuje, przegrywa. Koncentrował się nie tylko na problematyce ściśle etycznej i estetycznej, podejmował również analizy historyczne, których celem było ukazanie ponadczasowej wspólnoty ludzkiego losu i myślenia²⁴.

Zmarł w Warszawie 6 kwietnia 1967 roku²⁵.

2. Formowanie XX-wiecznej aksjologii polskiej

Wielość metod i stylów współczesnej polskiej filozofii ma swoje źródło w jej XX-wiecznym rozwoju. Dominują w nim cztery nurty: Szkoła Lwowsko-Warszawska, fenomenologia oraz neotomizm i marksizm. Oczywiście, krajobraz polskiej filozofii XX wieku tworzą również myśliciele, którzy nie mieszczą się w żadnym z wymienionych kierunków (np. L. Chwistek, F. Znaniecki, C. Znamierowski, S.I. Witkiewicz, a także – H. Elzenberg).

W opracowaniach historycznych częsty jest pogląd, że dla filozofii – czy szerzej: humanistyki polskiej XX wieku – kluczowa jest tradycja lwowsko-warszawska. Można się z tą opinią zgodzić, jednakże pod warunkiem, że nie sprowadza się Szkoły do głównego

²⁴ Por. W. Voisé, *Człowiek, który myślał inaczej*, „Kultura” 1972, nr 37, s. 3.

²⁵ Dalsze fakty z życia Elzenberga można poznać z następujących opracowań: M. Strzałkowska, *Kroniki życia i działalności Henryka Elzenberga*, [w:] *Człowiek wobec wartości...*; R. Jadczyk, *Toruński okres w życiorysie naukowym Henryka Elzenberga*, „Ruch Filozoficzny” 1997, nr 4; M. Kalota – Szymańska, *Postawa krytyczna Henryka Elzenberga*, „Znak” 1/1996; tenże, *Światło w ciemnościach*, „Studia Filozoficzne”, nr 20/1986; tenże, *Mistrz i uczennica [Elzenberg]*, „Przegląd Artystyczno-Literacki” 1995, nr 1 1/2; M.R. Mayenowa, *Wspomnienie o Profesorze Elzenbergu*, „Studia Filozoficzne”, nr 20/1986; M. Znamierowska-Prüfferowa, *Elzenberg – człowiek niezwykły. Myśli i wspomnienia*, „Ruch Filozoficzny” 1989, nr 1; M. Woroniecki, *O życiu Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986 nr 12; A. Biernacki, *Henryk Elzenberg (1887 – 1967)*, „Więź” 1967, nr 7/8; E. Aniszczenko, *Myśl namiętna i zahamowana. Rzecz o Henryku Elzenbergu*, Wrocław 1997; L. Hostyński, *Henryk Elzenberg – filozof nieznany?*, „Kultura, Oświata, Nauka” 1985, nr 7-8; S. Jedynak, *Henryk Elzenberg*, [w:] *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław 1986; J. Pawlak, *Henryk Elzenberg*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia” 1991, zeszyt 12; H. Wirska, *Wspomnienie o Profesorze Henryku Elzenbergu*, „Heksis” 1997, nr 1, oraz T. Czeżowski, *Henryk Elzenberg (1887 – 1967)*, „Studia Filozoficzne” 1967 nr 3.

w niej nurtu logistycznego²⁶. Powodem jest fakt, że na wartościową tradycję szkoły, poza istotnym obszarem logiki, składa się właśnie filozofia wartości i etyka w ujęciu Czeżowskiego, Tatarkiewicza i Kotarbińskiego.

Nurt refleksji nad wartościami – ważny z punktu widzenia problematyki podjętej w tej pracy – związany był w fazie początkowej z takimi nazwiskami, jak: Stanisław Brzozowski (uważany za pierwszego polskiego filozofa wartości), który uczynił „wartość” centralną kategorią wszelkiej filozofii, Florian Znaniecki, którego prace leżą u podstaw polskiej aksjologii, Edward Abramowski, postulujący rewolucję moralną oraz Władysław Tatarkiewicz, którego rozprawa habilitacyjna z 1918 roku, pt. *O bezwzględności dobra*, jest jedną z najważniejszych w okresie międzywojennym publikacji dotyczących wartości. Władysław Tatarkiewicz, w odczycie *Pojęcie wartości*, dokonał ponadto ważnej analizy tej problematyki, a Roman Ingarden, w rozprawie *Czego nie wiemy o wartościach*, przedstawił znakomity przegląd najważniejszych i domagających się podjęcia problemów dotyczących wartości²⁷.

Problematykę wartości w szerokim kontekście podjęli także filozofowie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Etyka znalazła się w polu zainteresowań kilku osób: Kazimierza Ajdukiewicza, Mariana Borowskiego, Karola Frenkla, Salomona Igela, Marii Ossowskiej, Władysława Tatarkiewicza, Władysława Witwickiego. Jednak skala zainteresowań etyką i waga wypowiedzi poszczególnych osób była różna²⁸. Trzeba zaznaczyć, że styl prac etycznych pisanych przez filozofów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej różni się od stylu ich prac z zakresu np. ontologii czy epistemologii. Prace etyczne są pisane językiem prostym, a jeśli odwołują się do pojęć logicznych, to tylko do bardzo elementarnych²⁹. Aksjologiczny sposób budowania etyki rozwijali Tadeusz Kotarbiński i Tadeusz Czeżowski, nawiązując do

²⁶ Por. Witkowski L., *Henryk Elzenberg wobec scjentyzmu w filozofii polskiej (na motywach dylematu: jak filozofować w Polsce*, [w:] *Henryk Elzenberg. Dziedzictwo...*, s. 109 – 110.

²⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, [w:] tenże, *Parerga*, Warszawa 1978 oraz R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] tenże, *Studia z estetyki* t. III, Warszawa 1970.

²⁸ Por. D. Ślęczek-Czakon. *Etyka w szkole lwowsko-warszawskiej*, [w:] *Studia z filozofii polskiej*, t. 1., red. M. Rembierz i K. Śleziński, Bielsko-Biała – Kraków 2006, s. 100-101. Por. także: S. Jedynak, *Etyka polska w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „*Studia Filozoficzne*”, 1979, nr. 8; A. Drabarek, *Etyka normatywna K. Twardowskiego i jego uczniów*, „*Studia Filozoficzne*”, 1989, nr 11; W. Tyburski, *Dyskusje wokół modelu etyki w polskiej filozofii przełomu XIX i XX w.*”, „*Studia Filozoficzne*” 1979, nr 8.

²⁹ Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła...*, s. 284. Postulat etyki naukowej, a przynajmniej racjonalnej i niezależnej, znalazł oddźwięk w poglądach metaetycznych i etyce normatywnej uczniów K. Twardowskiego, którzy starali się, zgodnie ze swoim odczytaniem tez projektu, realizować jego postulaty w zakresie szeroko pojętej etyki.

tradycji etycznej, w której systemy wartości zbudowane są na doświadczeniu wartości, tradycji sięgającej filozofii Moore'a i Brentano³⁰.

Tadeusz Czeżowski, znany w Polsce przede wszystkim jako logik i teoretyk nauki, zajmował się w późniejszych latach swego życia przede wszystkim problematyką aksjologiczną, a zwłaszcza etyczną³¹. Dlatego w jego dorobku nie brak prac ze wszystkich tradycyjnych dyscyplin filozoficznych: epistemologii, ontologii, aksjologii, etyki oraz, pojawiającej się marginalnie, problematyki estetycznej. Doniosłość problematyki aksjologicznej Czeżowski uzasadniał następującymi słowami:

„(...) życie jest nieustannym wyborem między wartościami, a niektóre z decyzji połączone są z rozmaitymi niedogodnościami a nawet niebezpieczeństwami. Trwanie przy raz dokonanym wyborze i jego obrona wymaga męstwa. Człowiek pozbawiony odwagi nie może być prawdziwie moralnym”³².

Warto zauważyć, że ważnym składnikiem aksjologicznej propozycji Czeżowskiego są jego odczyty dotyczące zagadnień, które można określić jako praktyczno-filozoficzne. Należą do nich rozważania o wolności, szczęściu, cierpieniu, strachu, lęku czy kłamstwie. Były one dla Czeżowskiego nie tylko wdzięcznym polem stosowania metody opisu analitycznego, ale miały również służyć pogłębianiu świadomości moralnej i wrażliwości estetycznej. Podkreślane przez Czeżowskiego znaczenie rozbudowy sfery uczuć estetycznych dla harmonijnego funkcjonowania całej osobowości człowieka współbrzmia z tymi propozycjami okresu powojennego, które w takich właśnie działaniach dopatrywały się antidotum na krzywdy (okrucieństwo, nienawiść) doznane w wyniku doświadczeń II wojny światowej.

Czeżowski, swymi próbami zbudowania teorii moralności zgodnej z zasadami naukowości, wpisuje się w usiłowania polskich etyków, którzy stawiali sobie za zadanie stworzenie etyki naukowej. Należą do nich m. in. Julian Ochorowicz, Adam Marburg, Kazimierz Twardowski czy Władysław Tatarkiewicz.

Polemika Czeżowskiego z Marią Ossowską, w tekście *O przedmiocie aksjologii*, oraz krytyka myśli Czeżowskiego ogłoszona przez etyków Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego świadczą o znaczeniu jego poglądów. Tadeusz Styczeń pisał:

³⁰ Por. I. Dąbska, *Franciszek Brentano a polska myśl filozoficzna: Kazimierz Twardowski i jego szkoła*, „Ruch Filozoficzny” 1979, nr 1-2, s. 1-10.

³¹ Najważniejsze wypowiedzi Czeżowskiego na tematy etyczne i estetyczne mieszczą się między rokiem 1923 a 1945. O rozwoju zainteresowań etycznych Czeżowskiego pisze m. in. P. Smoczyński we wstępie do: T. Czeżowski, *Pisma z etyki...*, s. 7-23.

³² Tamże, s. 198 – 201.

„Odnosząc się do idei etyki autonomicznej uprawianej przez Kotarbińskiego i Czeżowskiego (...), zdumiewa w ich pracach „unia personalna” logika i etyka, szacunkiem napawa obrona racjonalności etyki (u Czeżowskiego racjonalności doświadczenia); diagnoza metodologiczna etyki i związany z nią program wychowawczy (zwłaszcza u Kotarbińskiego) mógł stanowić dla etyki katolickiej wyzwanie, ale zarazem była to pobudka do porządnego przemyślenia metodologicznej prawomocności etyki i jej związku z filozofią światopoglądową”³³.

*

Wyraźnie widoczny jest wkład Elzenberga do XX-wiecznej filozofii wartości. Prawdopodobnie to Elzenberg wprowadził termin „aksjologia” do polskiej literatury filozoficznej, określając tym mianem naukę o wartościach³⁴. Dla Elzenberga filozofia zaczynała i kończyła się na wartościach. Zajmował się głównie aksjologią, etyką i estetyką, a jego zamiarem było stworzenie systemu filozoficznego, w którym centralne miejsce miała zająć właśnie filozofia wartości. Propozycją wyjątkową w XX-wiecznej filozofii wartości jest jego absolutystyczne stanowisko, połączone m.in. z wąskim pojmowaniem przedmiotu aksjologii, wykluczającym wartości użyteczne. Choć w tym czasie problemami wartości zajmowało się wielu innych wybitnych polskich filozofów, żaden z nich nie dążył do stworzenia systemu aksjologicznego. Pod koniec życia Elzenberg mówił jednak o swoich rozstrzygnięciach jedynie jako o „pewnym zespole poglądów, dość zwartym, do pewnego stopnia ujętym w system”³⁵.

Szczególne miejsce, nie tylko w twórczości Elzenberga, ale w ogóle w XX-wiecznym polskim piśmiennictwie filozoficznym, zajmuje jego dzieło *Kłopot z istnieniem*. To intelektualny dziennik filozofa, pisany przez niemalże pół wieku, w którym na pierwszy plan wybija się wciąż aktualna refleksja nad człowiekiem i jego powołaniem, a zarazem opis drogi poznawania świata wartości. Według niektórych badaczy, dzieło to wciąż zmusza kolejne pokolenia do zadawania sobie najbardziej podstawowych pytań, czytając je można odtworzyć wszystko, co w myśli Elzenberga było najważniejsze³⁶. Bogactwo problematyki podjętej w tej książce uświadamia każdemu nie tylko rozległość zainteresowań Elzenberga, ale także trudność w objęciu jej całościowym spojrzeniem. W polskiej literaturze filozoficznej trudno

³³ Por. T. Styczeń, *Refleksja metaetyczna na katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, [w:] tenże, *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 161.

³⁴ Por. U. Schrade *Aksjologia formalna...*, s. 83 – 84.

³⁵ Por. H. Elzenberg, *Wstęp*, [w:] tenże, *Wartość i człowiek*, Toruń 2005, s. 12.

³⁶ Por. B. Skarga, *Wielcy filozofowie polscy*, Warszawa 1997, s. 82.

znaleźć pracę porównywalną z dziełem Elzenberga, tak pod względem treści, jak i formy, a przede wszystkim aury emocjonalnej i ujawnionej w niej wrażliwości autora towarzyszącej wnikliwym filozoficznym komentarzom. Zgadzam się ze stwierdzeniem, że wybór zagadnień poddanych refleksji w *Kłopotcie z istnieniem*, odmienność poglądów Elzenberga oraz szczególnie sposób jego filozofowania sprawiają, że nie mieści się on w konwencjach i stylach teoretycznych swej epoki³⁷. Podkreśla to Czeżowski w jednej ze swoich wypowiedzi o Elzenbergu:

„Był człowiekiem odważnym, umiejącym bronić swoich poglądów (...). Niechętny był skrajnemu racjonalizmowi i kierunkom zbliżonym do pozytywizmu, utilitaryzmu, formalizmu. (...) znajdował się raczej na uboczu prądów panujących wśród jego rówieśników i młodszego pokolenia. Nie przyłączał się do żadnego kierunku filozoficznego, zachowując pełną niezależność i oryginalność w swoim filozofowaniu”³⁸.

Lektura dzieł Elzenberga – szczególnie *Kłopotu z istnieniem* – ujawnia, że daleki był od eklektyzmu. Poglądom Elzenberga nie odbierają oryginalności ani pokrewieństwo niektórych wątków jego myślenia z prądami zachodnioeuropejskimi (brytyjska szkoła analityczna, poglądy Bergsona, niektóre aspekty egzystencjalizmu), ani inspiracje czerpane ze stoicyzmu, buddyzmu i chrystianizmu.

Rozstrzygnięcia Elzenberga, a także Czeżowskiego, wpisują się również w zasadniczy w teorii wartości spór o sposób istnienia wartości, tj. konflikt między subiektywizmem a obiektywizmem. Opowiadając się za obiektywizmem, podważając argumenty subiektywistów łączą się z dwudziestowieczną filozofią zachodnioeuropejską, szczególnie z nurtem reprezentowanym przez Schelera i Hartmanna. W myśli Czeżowskiego i Elzenberga widać też wpływ intuicjonizmu G. E. Moore’a opowiadającego się za istnieniem swoistej empirii aksjologicznej³⁹.

³⁷ Por. W. Tyburski, *Głos do biografii twórczej Henryka Elzenberga*, [w:] Henryk Elzenberg. *Dziedzictwo idei*, s. 27. Por. także I. Sławińska, L. Kuc, *Kłopoty klerka doskonałego (Rozmowa o książce H. Elzenberga „Kłopot z istnieniem”)*, „Tygodnik Powszechny” 1964, nr 13 oraz W. Tyburski, *Henryk Elzenberg – myślenie w konwencji aforystycznej*, „Przegląd Artystyczno-Literacki” 1994, nr 12.

³⁸ Por. T. Czeżowski, *Wielki humanista*, „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 25.

³⁹ Choć dwudziestowieczna filozofia moralna Brytyjczyków stała się dla Elzenberga bliższa ze względu na intuicjonizm etyczny zainicjowany przez Moore’a, to widać tu pewien dystans. R. Wiśniewski stwierdza: „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 się zmagał z problemem uchwycenia natury wartości perfekcyjnej,

1. Współpraca i wzajemne inspiracje

Związki między Czeżowskim a Elzenbergiem warto rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: działalności naukowej i dydaktycznej oraz budowania koncepcji wartości (inspiracje i wpływanie na poglądy).

Działalność naukowo-dydaktyczna obu filozofów trwała ponad trzydzieści lat, w okresie międzywojennym w Wilnie, a po wojnie w Toruniu. Zaowocowała ich współpracą w uniwersytetach wileńskim i toruńskim, a także więzami przyjaźni i wzajemnego szacunku dla swoich poglądów i osiągnięć⁴⁰. Można powiedzieć, że Elzenberg i Czeżowski niemalże wyłącznie poświęcili się filozofii, współtworząc centrum międzywojennego ruchu filozoficznego w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. Czeżowski, sprowadzając Elzenberga w 1936 roku do Wilna, pragnął zapewnić w swoim Wydziale odpowiedni poziom refleksji aksjologicznej. Istnieją ponadto przesłanki do stwierdzenia, że Czeżowski traktował powołanie Elzenberga na katedrę filozofii jako element realizacji programu nie tylko podniesienia poziomu kształcenia filozoficznego w Uniwersytecie, ale w przyszłości również jako próbę stworzenia w Wilnie ośrodka badań nad filozofią wartości⁴¹.

Zanim to jednak nastąpiło, w 1930 roku, zaszły nieprzyjemne zdarzenia związane z próbą powołania Elzenberga na katedrę filozofii zwolnioną przez Wincentego Lutosławskiego. Elzenbergowi postawiono zarzut niekompetencji przy recenzowaniu podręcznika literatury francuskiej, co stało się powodem odrzucenia jego kandydatury na etat adiunkta. W jego obronie wystąpili Kazimierz Twardowski, Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński, a w sposób najbardziej zdecydowany, Czeżowski⁴². We wniosku o profesurę i katedrę dla Elzenberga Czeżowski napisał m.in.:

„We współczesnych badaniach filozoficznych, które w przeciwieństwie do wielkich systemów dawniejszych czasów stawiają sobie za zadanie budowanie gmachu syntezy filozoficznej od fundamentów, drogą metodycznych poszukiwań specjalnych zarysowują się wyraźnie dwie zasadnicze dziedziny – filozofia bytu oraz filozofia wartości. (...) Dr Elzenberg należy z kierunku

choć Moore skonstatuje jej niedefiniowalność”. Por. R. Wiśniewski, *Henryk Elzenberg wobec brytyjskiej metaetyki*, „Ruch Filozoficzny” 1997, nr 4, s. 630.

⁴⁰ Por. W. Tyburski, *Elzenberg...*, s. 27 – 28.

⁴¹ Por. A. Wachowiak, *O spójność dobra i piękna. Tadeusza Czeżowskiego czasy wileńskie*, [w:] *Filozofia na uniwersytecie wileńskim*, (red.) R. Jadczak, J. Pawlak, Toruń 1997, s. 96. Por. także: R. Jadczak, *Z działalności dydaktycznej Tadeusza Czeżowskiego w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie*, „Edukacja Filozoficzna” 1992, s. 188. Por. także, J. J. Jadacki, *Wileńskie środowisko filozoficzne 1920 – 1945*, „Ruch Filozoficzny” 1993, nr 4.

⁴² Por. R. Jadczak, *Przyczynek do biografii Henryka Elzenberga*, „Przegląd Humanistyczny” 1992, nr 4, s. 127 – 128 oraz tenże, *Przyczynek do działalności Profesora Tadeusza Czeżowskiego...*, s. 8-9.

swego wykształcenia oraz swej pracy naukowej do mało uprawianej w Polsce dziedziny filozofii wartości. [...] winien być dr Elzenberg szczególnie pożądanym dla Wydziału Humanistycznego Kandydatem, zwłaszcza wobec faktu, dającego się stwierdzić na podstawie obserwacji młodzieży zajmującej się filozofią, że koła wśród niej najdojrzałe okazują szczególne zainteresowanie dla filozofii wartości, mianowicie dla zagadnień etycznych”⁴³.

Po wojnie Czeżowski i Elzenberg tworzyli, w pełnym tego słowa znaczeniu, środowisko filozoficzne w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, kształtując jego oblicze duchowe i intelektualną kulturę⁴⁴. Faktycznie filozofia akademicka w Toruniu zaczęła się wraz z powołaniem Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w 1945 roku i przybyciem z Wilna Czeżowskiego, a niebawem także Elzenberga. Zapowiedzią udanej i owocnej współpracy między filozofami jest niewątpliwie list Elzenberga do Czeżowskiego z września 1945 roku, w którym czytamy m.in.:

„Z Panem jako profesorem na katedrze zawsze mogę, jestem gotów i pragnę współpracować (...), jako z tym człowiekiem, z którym zgoda i harmonia są zawsze pewne, i nigdy żaden dysonans nie może się pojawić”⁴⁵.

Badacze filozofii polskiej pierwszej połowy XX wieku podkreślają, że dzięki Czeżowskiemu i Elzenbergowi tradycje filozofii wileńskiej nie zaginęły, mimo prześladowań i presji russyfikacyjnej, jakiej środowisko wileńskie, i nie tylko, doznało w czasie II wojny światowej. O filozofii polskiej w trudnym okresie II wojny światowej tak pisał Władysław Tatarkiewicz:

„Gdy wybuchła II wojna światowa filozofia polska była w rozkwicie: miała zorganizowane warsztaty pracy, wyrosło młode pokolenie filozofów. W latach wojny 1939-1945 wszystko to zostało zniweczone: warsztaty uległy dewastacji, ogromna część młodych zginęła. Lata te zamknęły w Polsce epokę dla filozofii ważną i bujną, ale krótką i niedokończoną”⁴⁶.

⁴³Cyt. za: R. Jadcza, *Przyczynek do biografii Henryka Elzenberga...*, s. 131. Przedstawiony w artykule materiał oparty na dokumentach archiwalnych (listy, opinie) wzbogaca wiedzę nie tylko o mniej znanych faktach z życia Elzenberga, ale daje wgląd w stosunki, jakie panowały wówczas w wileńskim ośrodku naukowym. Pozwala także na bliższą charakterystykę osoby Elzenberga oraz innych uczonych, przede wszystkim Tadeusza Czeżowskiego.

⁴⁴ Por. *Toruńscy twórcy nauki i kultury (1945-1985)*, red. M. Biskup, A. Giziński, Toruń 1989.

⁴⁵ Cyt. za: R. Jadcza, *Z lubelskich listów Henryka Elzenberga*, [w:] *Henryk Elzenberg. Dziedzictwo...*, s. 105.

⁴⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, Kraków 1948, s. 30.

Warto podkreślić, że to pracownicy skupieni dziś wokół toruńskiego Instytutu Filozofii kontynuują zapoczątkowaną przez Czeżowskiego i Elzenberga tradycję logiczną oraz szerzej pojętą tradycję analityczno-aksjologiczną⁴⁷.

Związki merytoryczne między Elzenbergiem i Czeżowskim widać przede wszystkim w teorii wartości. Mimo że ich ujęcie aksjologii było odmienne, badacze zajmujący się poglądami aksjologicznymi Elzenberga i Czeżowskiego zwracają uwagę, że wiele szczegółowych zagadnień obydwaj filozofowie rozwiązują podobnie⁴⁸. Zgadzam się z oceną, że do najważniejszych wątków wspólnych w ich aksjologicznych dociekaniach można zaliczyć stanowisko obiektywizmu aksjologicznego, pogląd na punkt wyjścia aksjologii (intuicja jako rodzaj doświadczenia), aksjologiczne ugruntowanie etyki (w tej sprawie wspólne obu filozofom jest dążenie do oparcia etyki na „empirii aksjologicznej”, która może być źródłem poznania wartości etycznych i dostarczyć kryteriów oceny czynów moralnych), postulat sprawdzalności i uzasadnialności ocen, pierwotność norm i powinności, uznanie wartości za fundament egzystencji, podejmowanie rozważań na gruncie etyki praktycznej, a także sympatie do stoicyzmu i etycznego perfekcjonizmu⁴⁹.

Elzenberg wielokrotnie wyrażał swoją dezaprobatę w stosunku do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, dołączając do takich myślicieli, jak m. in. Chwistek, Ingarden, Witkiewicz, zaliczanych do jej krytyków⁵⁰. Jego szczególny sprzeciw wzbudzał zbyt restrykcyjny charakter filozofii postulowanej przez reprezentantów szkoły, niedocenianie poznania pozalogicznego, dążenie do utożsamienia kultury z nauką, nadmierny praktycyzm, szczególnie w kwestiach etycznych (krytyka realizmu praktycznego i utylitarystycznego nastawienia Kotarbińskiego), zubażające ograniczanie się szkoły do badania języka, prowadzące do eliminacji treści indywidualnych, stanowiących przecież to, co najbardziej rzeczywiste⁵¹. Sprzeciw Elzenberga wobec Szkoły Lwowsko-Warszawskiej nie miał więc

⁴⁷ Por. M. Zdrenka, *Prezentacje: Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu*, [w:] „Principia” 2007, nr 41, s. 66- 67.

⁴⁸ Np. R. Wiśniewski uzasadnia możliwość porównawczego badania zagadnienia istnienia wartości w koncepcji Elzenberga i Czeżowskiego oraz ujęcia wartości w teorii transcendentaliów. Por. R. Wiśniewski, *Na marginesie aksjologii H. Elzenberga*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, 1991, zeszyt 228, s. 32 – 34. Natomiast Hostyński dostrzega podobieństwo między Elzenbergiem a Czeżowskim w kwestii uzasadnialności ocen i ich kryteriów. Por. L. Hostyński, *Układacz tablic...*, s. 83 oraz D. Łukasiewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego...*. Wspomniane powyżej cechy wspólne, pojawiające się na płaszczyźnie aksjologicznych rozważań Czeżowskiego i Elzenberga, będą przedmiotem szczegółowych analiz w dalszej części pracy.

⁴⁹ Por. D. Łukasiewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego...*. Por. także J. Broda, *Etyka a religia w ujęciu Henryka Elzenberga*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej”, 1983 z. 41, s. 65 – 66. Por. także, W. Tyburski, *Zagadnienie perfekcjonizmu w etyce polskiej*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1993, zeszyt 14, s. 65-76.

⁵⁰ Por. L. Witkowski, *Henryk Elzenberg wobec scjentyzmu...*, s. 111 – 113. Przykłady źródłowe krytycznych ocen Elzenberga czy Ingardena: H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994, s. 340 – 341; R. Ingarden, *Główne kierunki polskiej filozofii*, „Studia Filozoficzne”, 1973, nr 1, s. 3 – 15.

⁵¹ Por. S. Borzym, *Panorama polskiej myśli...*, s. 248 -249.

charakteru doktrynalnego, nie godził w jakąś tradycję myślenia, ale oznaczał niezgodę na sztywny rygorizm myślowy jej reprezentantów, nadmiernie dobre samopoczucie czy zbytnią ufność we własne racje⁵². Elzenberg pisał:

„W filozofii nie o to chodzi, żeby osiągnąć wynik określony i ostateczny; raczej o coś wręcz przeciwnego: żeby wbrew jednostronnym naciskom, specyficznym dla każdej epoki, wszystkie rozsądne możliwości rozumienia świata pozostawić otwarte”⁵³.

Jego zdaniem, od błędu gorszy jest lęk przed jego popełnieniem, obezwładniający umysł i hamujący postęp nauki⁵⁴.

Chociaż Elzenberg dystansował się od tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a wobec jej reprezentantów użył określenia „biurokraci ścisłości”, to nieobce były mu procedury analityczne⁵⁵. Można więc uznać, że mimo iż w dziejach współczesnej filozofii polskiej zajmował pozycję odrębną, widoczną i w jego poglądach, i w doborze zagadnień, to stylem uprawiania filozofii należał do Szkoły nie mniej niż Czeżowski. Dlatego szczególnie interesujące jest pokrewieństwo metodologiczne między Elzenbergiem a Czeżowskim, widoczne zwłaszcza w subtelnych analizach prowadzonych przez Elzenberga w obrębie aksjologii. Charakter analityczny miał np. jego artykuł pt. *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*, w którym wyluszcza treść i rozróżnia takie pojęcia, jak wartość, dobro, piękno, a także: wartościowy, dobry, piękny. Pojawiający się w tekście Elzenberga rozbiór pojęcia sensu i wartości wyraźnie nawiązuje do analiz Czeżowskiego.

O obustronnej inspiracji, a także o docenieniu uzyskanych wyników świadczy fakt, że zaledwie kilka lat po śmierci Elzenberga, Czeżowski jako pierwszy, w pracy *Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki*, podjął próbę całościowej interpretacji jego poglądów. Wymowne jest także – pochodzące z tego tekstu – zdanie o postawie życiowej Elzenberga (które, zauważmy, można odnieść także do Czeżowskiego):

„Nie szukał rozgłosu (...). To, co ukazało się w druku imponuje rozległością wiedzy, głębokością analizy, precyzją wysłowienia, ścisłością rozumowania, szerokością horyzontów i pozostanie trwałym dorobkiem badań filozoficznych”⁵⁶.

⁵² Por. H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 340 – 341.

⁵³ Tamże, s. 364.

⁵⁴ Por. M. Woroniecki, „*Fear of Error is worse than Error itself*” (*Henryk Elzenberg’s system*), [w:] Henryk Elzenberg, *Dziedzictwo idei...*, s. 9 – 23.

⁵⁵ Por., H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 368.

⁵⁶ T. Czeżowski, *Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 298.

Warto także przypomnieć, co o swoich nauczycielach wileńskich – Czeżowskim i Elzenbergu – pisała Maria R. Mayenowa:

„(...) może na tym poziomie, który reprezentowali Ci dwaj tak osobiście różni moi nauczyciele (...) poziomie, na którym się spotykają czyste ludzkie wartości, różnic już właściwie nie ma”⁵⁷.

⁵⁷ M.R. Mayenowa, *Wspomnienie o Profesorze Elzenbergu...*, s. 136.

ROZDZIAŁ II

PODSTAWY TEORII WARTOŚCI TADEUSZA CZEŻOWSKIEGO I HENRYKA ELZENBERGA

W rozważaniach tego rozdziału zostaną przedstawione najpierw założenia metafizyczne i metaaksjologiczne teorii wartości Czeżowskiego i Elzenberga, a następnie ich poglądy ontologiczne (sposób istnienia wartości, typy i hierarchia wartości) oraz epistemologiczne (poznanie wartości)⁵⁸.

1. Podstawowe założenia metafizyczne i metaaksjologiczne

Omówię najpierw założenia określające miejsce teorii wartości w filozofii, a następnie postulaty dotyczące struktury teorii wartości – założenia i postulaty realizowane, przynajmniej częściowo, przez Elzenberga i Czeżowskiego.

1.1. Miejsce teorii wartości w filozofii

Aksjologia zajmuje miejsce ważne i w twórczości Elzenberga, i Czeżowskiego; u obu ważne, lecz odmienne. Właśnie filozofia wartości miała być fundamentem pełnego i konsekwentnego systemu filozoficznego Elzenberga. To zdecydowanie wyróżnia Elzenberga w polskiej i europejskiej filozofii pierwszej połowy XX wieku. Większość jego tekstów ma charakter aksjologiczny. Należą do nich zbiory: *Wartość i człowiek*, *Próby kontaktu*, *Kłopot z istnieniem* oraz *Pisma estetyczne*, *Pisma etyczne* i *Pisma aksjologiczne*.

Czeżowski natomiast traktuje rozważania aksjologiczne jako jeden z przedmiotów filozoficznych dociekań, co wcale nie umniejsza ich znaczenia. Warto zauważyć, że tematyka aksjologiczna była stale obecna w zainteresowaniach Czeżowskiego. Świadczy o tym między innymi fakt, że już przed drugą wojną światową wystąpił z odczytem poświęconym aksjologii (*O przedmiocie aksjologii*, 1936 r.), w którym przedstawił argumenty za nieprzedstawialnością dobra i różnicą między dobrem a kryterium dobra. Jego dorobek

⁵⁸ J. Woleński zwraca uwagę na wyraźną asymetrię w uprawianiu ontologii i epistemologii z jednej strony, a aksjologii z drugiej. Ontologię i epistemologię można budować niezależnie od aksjologii, podczas gdy trudno wskazać taką próbę filozofowania, która by skutecznie uniezależniła aksjologię od ontologii i epistemologii. Por. J. Woleński, *Problem filozofii wartości* [w:] *Studia z ontologii i epistemologii wartości*, (red.) J. Lipiec Kraków 1990, s. 5.

w dziedzinie etyki i teorii wartości jest zawarty w ok. 40 artykułach opublikowanych w tomie *Pisma z etyki i teorii wartości*, który stanowi zbiór pism Czeżowskiego z tego zakresu. Fundament aksjologii Czeżowskiego stanowią artykuły: *O przedmiocie aksjologii* (1936), który zawiera polemikę z M. Ossowską, *O naukach humanistycznych* (1946), *Etyka jako nauka empiryczna* (1949) oraz *Czym są wartości* (1965). Prace te dotyczą podstawowych problemów tej dyscypliny, tzn. sposobu istnienia i poznawania wartości.

Można zapytać: skąd u Czeżowskiego – najczęściej uznawanego za logika i teoretyka poznania naukowego – taka wrażliwość i zainteresowanie światem wartości?⁵⁹ Czeżowski wyznawał, że jego odczyty odnoszące się do kwestii z zakresu etyki praktycznej, dotyczące np. sensu życia, szczęścia, wolności, cierpienia czy odwagi, powstały pod wpływem praktyczno-filozoficznych refleksji oraz pytań jego licznych rozmówców. Ponieważ część z nich napisał i wygłosił w czasach trudnych doświadczeń II wojny światowej (np. przemówienia *O szczęściu* oraz *Strach i lęk* wygłoszone na zebraniach filozoficznych w Wilnie – pierwsze 2 lipca 1940 roku, drugie 15 kwietnia 1945 roku) być może właśnie przeżycia wojenne wpłynęły na to, że w jego twórczości problematyka aksjologiczna i światopoglądowa zajęła pozycję co najmniej równorzędną z logiką⁶⁰. Zagadnienia z dziedziny etyki praktycznej stały się dla Czeżowskiego nie tylko polem zastosowania metody analitycznej, lecz także sposobem wskazania dostrzeganego w świecie rozumnego ładu, dobra i piękna⁶¹.

W artykule *O naukach humanistycznych* także znajdujemy częściową odpowiedź na pytanie o źródło aksjologicznych inspiracji Czeżowskiego. Autor przypomina w nim, że nauki humanistyczne (dyscypliny historyczne i filozoficzne) były znane i uprawiane od czasów starożytnych. Jednak nauka nowożytna, co najmniej od początku XVIII wieku, skierowała swoją uwagę na nauki przyrodnicze, traktując nauki humanistyczne co najwyżej jako zajęcie służące pouczającej rozrywce, a nie jako wiedzę we właściwym tego słowa znaczeniu. Czeżowski, dokonując przeglądu stanowisk filozoficznych zauważa, że dopiero D. Hume, w pochodzącym z 1739 roku *Traktacie o naturze ludzkiej*, dokonał

⁵⁹ Por. R. Wiśniewski zastanawia się „(...) czy kilka małych, zwartych rozpraw T. Czeżowskiego o możliwości zbudowania etyki naukowej w oparciu o doświadczenie aksjologiczne nie okaże się ważniejszym jego wkładem w rozwój filozofii niż prace z innych dziedzin”. Tenże, *Doświadczenie aksjologiczne...*, s. 259.

⁶⁰ Por. L. Gumański, *Zręby filozofii T. Czeżowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 8, s. 10.

⁶¹ Swoje podejście badawcze Czeżowski uzasadniał następująco: „W badaniach filozoficznych zaś, w których stawiam sobie za zadanie rozwikływać zagadnienia najtrudniejsze, jakie nasuwa rzeczywistość, jest metoda opisu analitycznego najpewniejszą, jeżeli nie jedyną metodą, która daje widoki osiągnięcia wyników możliwie obiektywnych i o trwałej wartości. Zarazem jest ona jedną z niewielu metod badań filozoficznych, które mogą być przedmiotem systematycznego ćwiczenia dla każdego kogo pociągają zagadnienia filozoficzne.” Por. T. Czeżowski, *O metodzie opisu analitycznego*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 76.

pierwszego w czasach nowożytnych rozdziału nauk humanistycznych od nauk przyrodniczych. Jednak stanowisko D. Huma i późniejszych myślicieli, takich jak J. Bentham czy J. S. Mill, których wywody Czeżowski przytacza, było błędne. Uznawanie nauk humanistycznych za działy stosowanej psychologii, budowanej na wzór fizyki jako psychologia atomistyczna i mechaniczna, spowodowało niedostrzeganie istotnych różnic między nimi a naukami przyrodniczymi. Poprawny sposób ujęcia przedmiotu, zadań i metod charakterystycznych dla nauk humanistycznych wymaga przede wszystkim odkrycia swoistych dla nich dziedzin badania: świata ducha (świat treści myślowych lub idei) oraz świata wartości. Czeżowski przypomina, że świat wartości odkrył dla nauki nowożytnej I. Kant. Kant, podkreślając różnicę między *Sein* (to, co jest) a *Sollen* (to, co być powinno), wskazał na odmienną naturę nakazów etycznych i praw przyrodniczych oraz przeciwstawił się mieszanii kwestii opisowych i normatywnych. Nakazy etyczne, których przedmiotem są dobra, czyli przedmioty posiadające wartość, obowiązują nawet i wtedy, kiedy nie są wypełniane, co oznacza, że ich ważność jest innej natury niż prawdziwość praw przyrodniczych.

Ponadto, według Czeżowskiego, istotny wkład do badań nad wartościami wnieśli także F. Brentano, A. Meinong, H. Lotze i G. E. Moore. Ich dociekania poświęcone wartościom miały ważny wpływ na wyodrębnienie się dziedziny badań humanistycznych. Nauki te różnią się od przyrodniczych nie tylko pod względem przedmiotu, ale również zadań i metod badawczych (rozumienie, intuicja i ocena wartości)⁶².

Kolejna ważna przesłanka do podjęcia problematyki aksjologicznej wpływała z samego rozumienia filozofii, traktowanej jako zespół nauk. Gdy do dyscyplin filozoficznych włączy się logikę, epistemologię (in. gnoseologię), etykę, estetykę, metafizykę i psychologię, wtedy przedmiotem filozofii jest nie tylko świat leżący w zasięgu empirii przyrodniczej, ale świat ujęty całościowo. Czeżowski unikał terminu „filozofia”, mówił o „naukach filozoficznych”, nie traktując swojego wyliczenia dyscyplin filozoficznych jako wyczerpujące. Podkreślał przy tym, że wspólny rozwój historyczny, podobieństwo w traktowaniu zagadnień, związki treściowe oraz charakterystyczny stosunek do nauk przyrodniczych, humanistycznych i matematycznych sprawiają, że związki między poszczególnymi dyscyplinami filozoficznymi nie są przypadkowe⁶³. Warto zaznaczyć, że Czeżowski, stosując analityczno-intuicyjną metodę filozofowania, wychodził od refleksyjnej

⁶² Por. T. Czeżowski, *O naukach humanistycznych*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 51. Wniosek ten jest punktem wyjścia analiz dotyczących wartości, które zostaną przedstawione w dalszej części pracy.

⁶³ Por. T. Czeżowski, *Główne zasady nauk filozoficznych*, Wrocław 1959, s. 224 – 225.

(„najgłębszej”) analizy faktów ogólnie przyjętych w nauce i dla niej węzłowych, a korzystając z intuicji odkrywał ich ostateczne konsekwencje ontyczne⁶⁴.

Dążenie do unaukowania (przede wszystkim – etyki) było zresztą bardzo wyraźne w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Twardowski i jego uczniowie, także Czeżowski, stanęli zdecydowanie na stanowisku uznającym obiektywizm i absolutyzm ocen i norm etycznych. Aksjologia szkoły nawiązywała do tradycji antycznej, a jej przedstawiciele bronili tych samych wartości, które pasjonowały klasyczną filozofię grecką: prawdy, piękna i dobra. Uprawianie filozofii stało się nie tylko rozwiązywaniem pewnych teoretycznych zagadnień, ale także drogą do doskonalenia własnej moralności, zdobywania prawdziwej mądrości życiowej, niezależności wewnętrznej i panowania nad sobą⁶⁵.

*

Inaczej niż u Czeżowskiego, dla Elzenberga problematyka aksjologiczna była głównym przedmiotem rozważań i zainteresowania filozofią, choć ważną część dorobku Elzenberga stanowią także prace z zakresu historii filozofii, eseje i prace krytyczno-literackie, a nawet próby poetyckie. Jego postawa, określana jako „religia wartości”, zawartość jego dorobku, a nawet kolejność słów w tytule *Wartość i człowiek* wskazują, że problemowi wartości podporządkował wszelkie inne kwestie filozoficzne⁶⁶.

Elzenberg wskazywał na podobną jak Czeżowski inspirację do podjęcia problematyki wartości. O ile zainteresowanie estetyką oceniał jako naturalną konsekwencję swoich zainteresowań literaturą i sztuką, to podjęcie problematyki moralności narodziło się, jak twierdził, raczej za sprawą losu, w wyniku reakcji na pesymistyczne doniesienia dotyczące świata. Ostatecznie aksjologia, z etyką i estetyką jako jej częściami, stała się główną dziedziną zainteresowań filozofa. Pisał:

⁶⁴ Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 66 – 67.

⁶⁵ Por. R. Jadcak, *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Toruń 1993, s. 211 – 213.

⁶⁶ Na podstawie cytatów z *Kłopotu z istnieniem* niektórzy badacze wskazują główne etapy na drodze myślenia Elzenberga o wartościach: „Od usilnego pragnienia podporządkowania swego życia poznawaniu i realizacji wartości, poprzez usilną wiarę w ponadczasowość prawd o wartościach, ku wierze w wiecznotrwałość wartości samych w sobie.” Por. A. Lorczyk *Między powinnością bycia a doskonaleniem*, [w:] *Tadeusz Czeżowski. Dziedzictwo idei...*, s. 77. Por. także, L. Łysień, *Pomiędzy aksjologią a mistyką. Religia wartości Henryka Elzenberga*, [w:] *Studia z filozofii polskiej*, Tom 2, red. M. Rembierz i K. Śleziński, Bielsko-Biała – Kraków 2007, s. 325 – 339.

„(...) w cały ten nurt, niby spokojny, wdzierały się od dłuższego już czasu inne jeszcze, czy to po prostu zagadnienia filozoficzne, czy to troski, w których pomocy spodziewałem się od filozofii”⁶⁷.

Już w 1912 roku Elzenberg zanotował w swoim dzienniku:

„(...) ja swego życia nie chcę mieć czymś innym jak tylko walką, naprzód o poznanie, a potem o wytwarzanie wartości”⁶⁸.

Tym samym podjął polemikę z uczonymi, którzy unikali wartościowania i nawiązując, choć nie wprost, do słynnego zakładu Pascala, przekonywał, że należy jednak założyć, że wartości istnieją, mimo iż siła argumentów przemawiających za ich istnieniem równa jest mocy argumentów przeciwnych. Tylko bowiem wartości istnieją w sposób obiektywny z założeniem, że można sensownie i odpowiedzialnie tworzyć kulturę.

Ponadto Elzenberga wyróżnia świadome dążenie do jedności myśli i życia. Fundamentalną rolę w tym dążeniu odgrywa aksjologia, która jest ostatecznym uzasadnieniem zarówno konkretnych rozstrzygnięć w ramach podejmowanej przez niego refleksji nad historią, kulturą czy człowiekiem, jak też ugruntowaniem praktycznej strony życia. Świat wartości stał się zasadniczym przedmiotem poszukiwań twórczych i zarazem fascynacji filozofa.

Aksjologiczne przekonania, stale obecne w orbicie zainteresowań filozofa, ulegały ewolucji: od monizmu aksjologicznego w postaci estetyzmu, przez uznanie braku obiektywnej różnicy między „dobrem” a „pięknem” (wyrażone w pochodzącym z 1933 roku artykule *O różnicy między dobrem a pięknem*), do rozbudowanej, szczegółowej teorii wartości osadzonej na gruncie radykalnego, ontologicznego obiektywizmu aksjologicznego, w odmianie idealistycznej⁶⁹.

⁶⁷ H. Elzenberg, *Troska o myśl (O początkach mojego filozofowania)*, [w:] tenże, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 112.

⁶⁸ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 71.

⁶⁹ Por. J. Zubelewicz, *Ewolucja aksjologicznych i społecznych przekonań Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 105-110. Potwierdza to również analiza M. Woronieckiego: „Postawa, która Elzenberg nazwał estetyzmem przechodzić zaczęła w nieco inną, zmierzającą do objęcia wspólną perspektywą zagadnień etycznych i estetycznych, w efekcie do pytania o istotę wartości”. Por. M. Woroniecki, *Elzenbergowska próba systemu*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, 1991, zeszyt 228, s. 12.

1.2. Struktura teorii wartości

Rozważania z dziedziny aksjologii – zarówno w ujęciu Elzenberga, jak i Czeżowskiego – dotyczą przede wszystkim podstawowych problemów tej dyscypliny, tzn. istoty i sposobu istnienia oraz poznawania wartości. Różnica między filozofami polega na tym, że Czeżowski podejmuje i rozstrzyga zasadnicze pytania aksjologiczne, natomiast Elzenberg proponuje rozbudowany system aksjologiczny o przemyślanej kompozycji. Odmienność ta jest skutkiem podjętego przez Elzenberga wysiłku zbudowania zwartego systemu kultury, którego trzonem miała być ogólna teoria wartości, nazwana przez niego aksjologią ogólną, a później metaetyką. System ten, choć w ostatecznej instancji oparty na intuicji, miał być wewnętrznie uporządkowany i racjonalnie uzasadniony.

System filozofii wartości miał być zbudowany na trzech filarach. Pierwszy to wyraźne rozróżnienie dwu pojęć wartości: utylitarnych (względnych) i perfekcyjnych (bezwzględnych). Elzenberg opowiada się za światem wartości perfekcyjnych, które uważa za nieporównanie bardziej cenne i doniosłe od wartości utylitarnych. Wartości we właściwym sensie to właśnie wartości perfekcyjne. Elzenberg rezerwuje nazwę aksjologia tylko dla nauki o wartościach perfekcyjnych i przedmiotach perfekcyjnie wartościowych. Drugi filar to sprzężenie pojęcia wartości z pojęciem powinności, a trzeci to rozumienie powinności jako powinności bytu, przeciwstawione powinności czynu⁷⁰. Należy się jednak zgodzić z badaczami myśli Elzenberga, w tym ze zdaniem Czeżowskiego, że analizy wielu pojęć aksjologicznych mających za swój przedmiot piękno i dobro, ich odmian i wzajemnego stosunku, mimo że sięgają bardzo głęboko, to:

„Nie zostały one tak dopracowane, by tworzyły wykończony system, są jednak dostatecznie zwarte i konsekwentne po to, by dać wyraźne podstawy takiego systemu”⁷¹.

Polemika z poglądem Czeżowskiego powinna zmierzać do okazania, że w rozważaniach Elzenberga są obecne następujące elementy: wykaz wartości (zbiór twierdzeń orzekających, co jest dobre), zbiór reguł postępowania, żywoty świętych oraz obraz

⁷⁰ Por. B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga...*, s. 60. Por. także, B. Wolniewicz, *Z aksjologii Elzenberga*, „Etyka”, nr 25, 1990, s. 7 – 15.

⁷¹ T. Czeżowski, *Henryk Elzenberg (1887 – 1967)...*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 285.

świata jako całości⁷². Rekonstrukcja aksjologicznych rozważań Elzenberga – kierowana wymienionymi elementami – ujawnia systemowość jego propozycji. Znajdujemy bowiem w rozważaniach Elzenberga nie tylko wykaz wartości (podział na wartości użyteczne i perfekcyjne), ale również twierdzenia odnoszące się do wszelkich wartościowych stanów rzeczy, czyli twierdzenia o wartościach w ogóle. Twierdzenia te dotyczą tego, czym jest wartość, jak poznajemy wartości oraz kwestii stosunku między świadomością ludzką a wartością.

Ponadto, Elzenberg wykazując, że powinność moralna i obowiązek realizacji wartości mają zupełnie inny charakter niż rozkaz czy przymus, stawia przed człowiekiem dwa cele: walka ze złem w rozmaitych jego przejawach oraz urzeczywistnianie doniosłych wartości, które powinno się realizować dla nich samych. Wynikają z tego reguły postępowania określone przez Elzenberga mianem programu etycznego, rozumianego jako program „doskonalenia się”. Uzasadnienie dla takiego programu znajdujemy m. in. w następujących słowach:

„(...) jakże mi myśleć o ulepszeniu czegoś poza mną, jeśli ja sam jestem nic niewart? Trzeba się doskonalić samemu, by stać się powołanym narzędziem doskonalenia drugich, czyli świata. Doskonalenie świata przez kogoś, kto nie dba o wartość swą własną, sprawia wrażenie absurdu”⁷³.

Co się tyczy „żywców świętych”, to Elzenberg przedstawia relacje o życiu ludzi, którzy stosując się „z dobrym przybliżeniem” do danych reguł postępowania, osiągnęli lub wytworzyli wielką sumę rzeczy dobrych i zwalczyli wiele zł. Takim wzorem etycznym, wręcz „geniuszem etycznym”⁷⁴, czyli uosobieniem jego ideału *hominis ethici*, jest Mahatma Gandhi:

„Istnienie Gandhiego stanowi żywy dowód, że szczyty etyczne są osiągalne, jego obecność wśród nas, żywego wśród żywych, jest rękojmią, że nie odeszły w bezpowrotną przeszłość sprawy największe, że nie wyschły źródła świętości”⁷⁵.

⁷² Por. W. Sady, *Kryteria racjonalności systemów etycznych*, [w:] *Miedzy logiką a etyką. Studia z filozofii, ontologii, epistemologii, metodologii, semiotyki i etyki. Prace ofiarowane Profesorowi Leonowi Kojowi*. Lublin 1995, s. 429 – 432.

⁷³ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 271.

⁷⁴ „Geniusz etyczny, to przede wszystkim ktoś, w czym ujmowaniu rzeczywistości punkt widzenia moralny góruje, ktoś spostrzeżeniowo i uczuciowo nastawiony na fakty moralne tak jak malarz na barwy, muzyk na dźwięki”. Por. H. Elzenberg, *Gandhi w perspektywie dziejowej*, [w:] tenże, *Z filozofii kultury...*, s. 180. Por. także H. Elzenberg, *Ahinsa i pacyfizm. Rzecz o gandyzmie* [w:] tenże, *Z filozofii kultury...*, s. 170 - 176.

⁷⁵ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 173.

Ostatni z wyróżnionych elementów – obraz świata – również pojawia się w rozważaniach Elzenberga. Elzenberg podejmuje to zagadnienie w związku z pytaniem o zależność etyki od obrazu świata. Pod pojęciem „obraz świata” kryje się według niego podmiotowe wyobrażenie świata, czyli:

„(...) to, jak sobie świat przedstawiamy, nasze – prawdziwe czy fałszywe – mniemania o świecie. A więc np.: czy treść etyki staje się inna, gdy się wierzy w Boga osobowego, lub się nie wierzy; albo: gdy się jest panteistą; albo: gdy się wierzy w ewolucję w duchu Spencera i Darwina; albo: w zdeterminowany z góry kierunek dziejów”⁷⁶.

Aksjologia według Elzenberga ma dostarczać:

„(...) pewnych bardzo ogólnych wiążących mnie reguł postępowania, zasad ramowych, w obrębie których o wyborze postępowania rozstrzygałyby już czynniki inne, których spekulacja aksjologiczna nie ujawnia”⁷⁷.

Nie może być jednak przewodniczką prowadzącą za rękę przez życie, nie może także dostarczać katalogu wszystkich możliwych obowiązków, jakie mogą czekać każdą poszczególną jednostkę. Uprawiając aksjologię, należy m.in. szukać odpowiedzi na pytanie: jak należy zachować się zarówno w konkretnej indywidualnej sytuacji życiowej, jak i wszelkich możliwych okolicznościach życia? Powyższe założenia wynikają przede wszystkim z terminu „powinność”, który jest kluczową kategorią Elzenbergowskiej teorii wartości. Powinność, powtórzmy, jest powinnością bytu, a nie powinnością czynu⁷⁸.

Elzenberg rozdzielił teorię wartości na formalną i merytoryczną. Aksjologia formalna, zwana twórczą, formułuje twierdzenia o wartościach w ogóle i ustala ogólne zasady rządzące światem wartości, nie wskazując jednak żadnej z nich. Twierdzenia te stanowią odpowiedzi na następujące pytania: 1) co to jest wartość, tzn. co mamy na myśli używając na gruncie aksjologii tego terminu (analiza pojęcia wartości, tzw. logika wartości); 2) czy w ogóle wartości się poznaje, a jeżeli tak, to w jaki sposób (epistemologia wartości); 3) jak wartość raz poznana powinna oddziaływać i faktycznie oddziałuje na wolę i działanie człowieka (antropologia wartości). Wskazane zagadnienia stanowią jeden, rozdzielony jedynie dla celów badawczych, zespół problemów.

⁷⁶ H. Elzenberg, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, [w:] tenże, *Z filozofii kultury...*, s. 270.

⁷⁷ H. Elzenberg, *Konstrukcja pojęcia wartości*, „*Studia Filozoficzne*” 1986, nr 12, s. 34.

⁷⁸ Kwestię tę omówię szerzej analizując pojęcie wartości perfekcyjnej.

Aksjologia merytoryczna (zwana też krytyczną), rozdzielona na etykę i estetykę, udziela odpowiedzi na pytanie, jakie przedmioty, bądź klasy przedmiotów są wartościowe (lub bezwartościowe) oraz bada stopień ich urzeczywistnienia w świecie. Ponadto, formułując pewne twierdzenia o wartościach, równocześnie coś wskazuje, czegoś żąda. Wedle tego dzieli się na czystą i stosowaną (praktyczną). Aksjologia czysta dokonuje rzeczowej charakterystyki wartości perfekcyjnej w ogóle oraz uściśla: w ramach estetyki pojęcie piękna, a w ramach etyki pojęcie dobra. Natomiast aksjologia praktyczna merytoryczna bada urzeczywistnienie piękna i dobra w jakiejś ogólnie wskazanej klasie stanów rzeczy (np. w muzyce, literaturze, malarstwie). Dlatego, gdy są w niej formułowane oceny wartości konkretnych, jednostkowych stanów rzeczy (np. poezja Herberta, muzyka Bacha), przekształca się w krytykę.

Problemy dotyczące krytyki literackiej – czy, szerzej, krytyki artystycznej – odgrywały ważną rolę w twórczości Elzenberga. Krytyczno-artystyczne eseje Elzenberga stanowią ukonkretnienie i rozwinięcie jego pomysłów teoretycznych. Mają bowiem pomóc w poznawczym docieraniu do wartości dzieła i dokonaniu wglądu w piękno w wielu jego odcieniach. Jak słusznie zauważa Barbara Skarga, Elzenberg w swoich esejach daje:

„(...) wgląd w wartości same, nazywa je po imieniu, podkreślając znaczenie tych, które cenił najwyżej. Przemawia zatem nie jako aksjolog, lecz raczej esteta i moralista; nie jako uczony, lecz człowiek, który wartościami żyje, który się ku nim zwraca i do nich zachęca. Czyni zaś to dyskretnie ukazując ich piękno”⁷⁹.

Lektura jego krytyczno-literackich prac skłania do podzielenia takiej oceny. Warto przypomnieć, że Elzenberg jest autorem wielu znakomitych i cenionych recenzji krytycznych, nie tylko z literatury polskiej, ale także francuskiej⁸⁰.

Elzenberg zdecydowanie podkreślał jedność aksjologii formalnej i merytorycznej. W zakończeniu wykładów z epistemologii stwierdza jednak, że naprawdę człowiek żyje aksjologią merytoryczną, a nie formalną⁸¹. Aksjologia merytoryczna bez uzasadnienia formalnego nie może wprawdzie pretendować do miana dyscypliny normatywnej, lecz aksjologia formalna pozbawiona też merytorycznych mogłaby jedynie stanowić wskazówkę do konstruowania systemów wartości, nie mogłaby jednak ani normować

⁷⁹ B. Skarga, *Eseje Elzenberga i ich przesłanie*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 140.

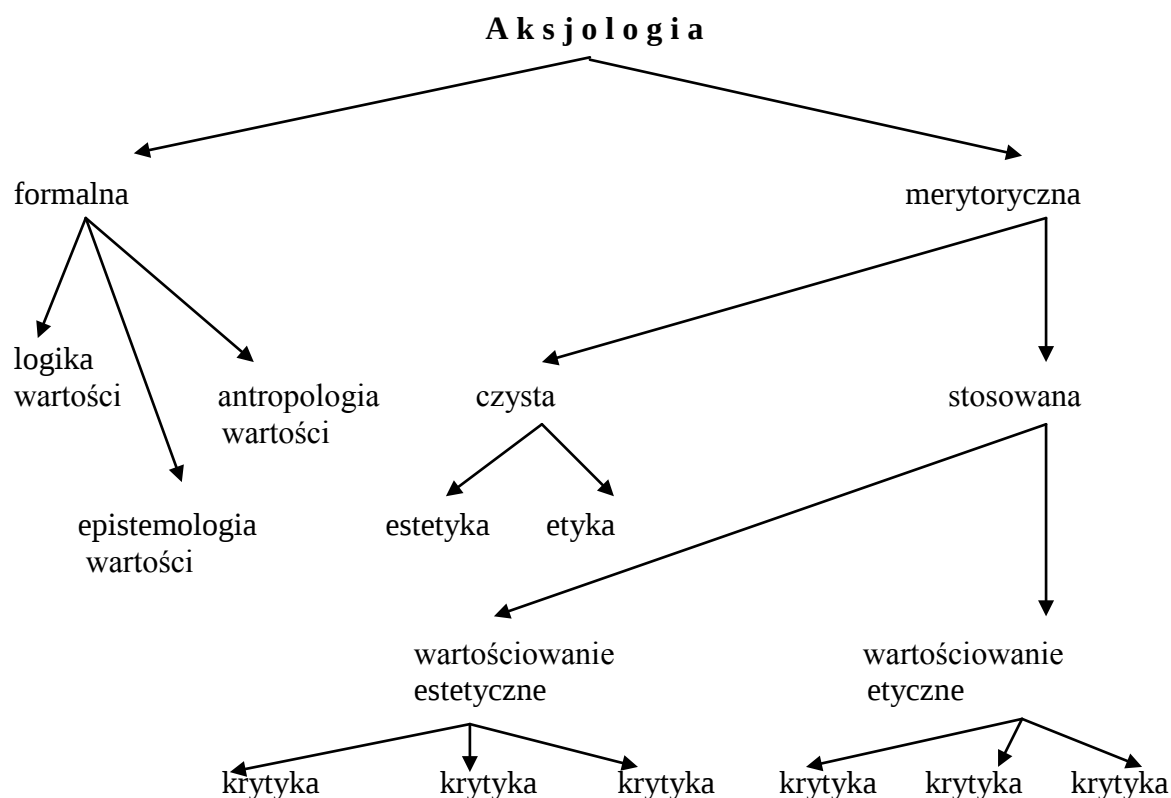
⁸⁰ Por. H. Elzenberg, *W sprawie podstaw krytyki literackiej*, [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 140 – 144. Por. także studia krytyczne Elzenberga zebrane w: H. Elzenberg, *Z filozofii kultury...*, s. 13-109.

⁸¹ H. Elzenberg, *Epistemologia wartości. Wykłady 1949-1950* [w:] *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2000, s. 348.

ludzkiego postępowania, ani też stanowić podstawy dla oceny konkretnych stanów rzeczy jako wartościowych bądź nie. Dlatego aksjologia merytoryczna zawiera twierdzenia o wartości, a formalna – twierdzenia o tamtych twierdzeniach. W perspektywie najogólniejszej jego koncepcja aksjologiczna prezentuje się z jednej strony jako swoista antropologia filozoficzna, z drugiej zaś jako teoria kultury, której sensem jest działanie dla czegoś innego niż zaspokojenie jakiegokolwiek potrzeby.

Ostatecznie Elzenberg zrezygnował z rozstrzygania kwestii natury metafizycznej i ograniczył się do teorii wartości pomyślanej jako aksjologia ogólna. Najwięcej spośród prac ogłoszonych drukiem dotyczy problemów aksjologii merytorycznej, co pozwala wyodrębnić i określić system etyki i estetyki Elzenberga. Stosunkowo najtrudniej odtworzyć i zinterpretować zasady Elzenbergowskiej filozofii wartości, czyli aksjologii formalnej⁸².

Podsumowując, można strukturę aksjologii Elzenberga przedstawiać następująco:⁸³



⁸² Por. L. Hostyński, *Miejsce intuicjonizmu aksjologicznego w epistemologii wartości Henryka Elzenberga*, [w:] *Intuicjonizm w filozofii i etyce*, red. A. Drabarek, Lublin 2000, s. 109.

⁸³ Por. U. Schrade, *Henryk Józef Maria Elzenberg*, „Edukacja filozoficzna”, Vol. 25, 1998, s. 170.

W przypadku rozważań filozoficznych Czeżowskiego nie można mówić o ich systemowym i aksjologicznym charakterze. Perspektywa aksjologiczna jest w nich jednak wyraźnie widoczna. Wyznacza ją rozumienie aksjologii zawarte w referacie *O przedmiocie aksjologii*:

„Aksjologia, wygłasza twierdzenia dotyczące bądź dóbr i dobroci, bądź kryteriów dobra, bądź wreszcie dobra. Jednakże, wolno nam powiedzieć, iż dobro jest jedynym przedmiotem badań aksjologii wobec związków, przez które pojęcie dobroci i kryterium dobra sprowadzają się do pojęcia dobra”⁸⁴.

Wskazane w tym tekście zagadnienie wartości stopniowo dojrzewa i pojawia się w różnych odmianach, nie tylko w pracach prezentujących ontologiczne założenia dotyczące wartości, ale także w ramach koncepcji nazwanej przez Czeżowskiego logiką dóbr czy wreszcie w opracowaniach, w których szkicuje wzorzec etyki, wskazując możliwość rozszerzenia go na estetykę i teorię jakichkolwiek wartości (aksjologię). Natomiast koncepcja zarysowana przez Czeżowskiego w tekście *Etyka jako nauka empiryczna* (1949) określiła nie tylko podstawy aksjologii, ale stała się jądrem jego teorii metaetycznej i punktem wyjścia opracowań i analiz etycznych⁸⁵.

W ramach metaetycznych analiz Czeżowski podejmuje i rozwiązuje zagadnienia dotyczące sposobu budowania teorii etycznej oraz uzasadniania twierdzeń wchodzących w jej skład. Do najważniejszych dokonań Czeżowskiego w tej dziedzinie zaliczyć należy jego koncepcję etyki rozumianej jako nauka empiryczna. Ten postulat metodologiczny zakłada, że struktura nauk empirycznych może być odzwierciedlona w etyce. Taka perspektywa prowadzi Czeżowskiego od metaetyki do „empirycznej” etyki praktycznej, czyli właściwej, wskazującej wartości, cele i zasady postępowania.

⁸⁴T. Czeżowski, *O przedmiocie aksjologii*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 115. – 116. Do sprawy tej powrócę omawiając zagadnienia ocen i doświadczenia etycznego.

⁸⁵ Por. R. Wiśniewski, *Filozofia i aksjologia Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Filozofia na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika*, (red.) J. Pawlak, Toruń 1995, s. 42.

1. Ontologia wartości

Przedmiotem analiz podjętych w tej części pracy są ontologiczne założenia teorii wartości Czeżowskiego i Elzenberga. Omawiam ich poglądy na naturę wartości, tj. istotę, rodzaje i sposób istnienia wartości, a następnie koncepcje dotyczące hierarchii wartości i relacji między wartościami.

2.1. Istota i rodzaje wartości

Spór o istotę wartości wiąże się z kwestią ich definiowalności. Otóż w kwestii tej jest między Elzenbergiem i Czeżowskim wyraźna różnica. Elzenberga widzi możliwość definicyjnego scharakteryzowania wartości i w wyniku długich dociekań definiuje wartość w sensie aksjologicznym. Zgadzam się ze zdaniem R. Wiśniewskiego, że nie można w polskiej aksjologii znaleźć autora który równie wnikliwie i wieloaspektowo rozważa problem wartości, dążąc jednocześnie do zbudowania systemu⁸⁶. Natomiast Czeżowski podziela dominujący w teorii wartości pogląd, że analityczna definicja wartości nie jest możliwa.

*

Dla Elzenberga definicja „wartości” była kluczowym problemem. Jego celem było ustalenie treści (myślowej) pojęcia, które:

„(...) znajduję w swojej świadomości i o którym, na podstawie naszego podobieństwa natur, jako ludzi i członków jednego kręgu itd., wolno mi rozsądnie przypuszczać, że słuchacze albo go już też mają w świadomości albo potrafią go sobie wytworzyć”⁸⁷.

Elzenberg sądził, że w efekcie realizacji tego zadania „(...) przy wyrazie <<wartość>> słuchacz i ja będziemy sobie uobecняли tę samą treść pojęciową”⁸⁸.

Dla uchwycenia pojęcia wartości – podstawowego nie tylko dla aksjologii, ale całej filozofii Elzenberga – niezbędna jest rekonstrukcja jego analiz i kolejnych ustaleń

⁸⁶ Por. R. Wiśniewski, *Na marginesie aksjologii...*, s. 29 -30.

⁸⁷ H. Elzenberg, *Podstawowe pojęcia aksjologii – wykłady toruńskie 1946-1949*, [w:] tenże, *Pisma aksjologiczne...*, s. 204.

⁸⁸ Tamże, s. 203.

definicyjnych. Otóż fundamentalny dla stanowiska Elzenberga jest podział wartości na perfekcyjne i użyteczne. Wartości perfekcyjne, absolutne, których ucieleśnienie stanowi platońska triada, nie wyczerpują zbioru „wartości w ogóle”, istnieją również wartości użyteczne, ze swej natury względne, służące zaspokojeniu potrzeb ludzkich⁸⁹. Przestrzega przy tym przed silną, a prowadzącą do błędów skłonnością do tego, by wszystkie wartości oceniać według użytecznych kryteriów. Elzenberg wyraźnie oddziela te dwie sfery:

„(...) wartość użyteczna i wartość perfekcyjna to nie dwa gatunki jednego rodzaju (jak, powiedzmy, słowik szary i słowik rdzawy, jaskółka oknówka i jaskółka dymówka), tylko dwa znaczenia jednego wyrazu (homonimy), jak <<granat wybuchający>> i <<granat jadalny>>”⁹⁰.

Elzenberg założył, że wartość w sensie aksjologicznym jest właściwością przedmiotów lub stanów rzeczy spełniającą następujące warunki:

1. jest i powinna być przedmiotem dodatnich reakcji uczuciowych (np. szacunek, cześć, miłość) i intelektualnych (np. aprobata);
2. jej obecność/nieobecność dostarcza pewnych dyrektyw, wskazań dla postępowania i działań twórczych, w tym sensie, że przedmiot wartościowy jest preferowany: jeżeli jakiś przedmiot lub stan rzeczy jest wartościowy, a drugi nie, to w sytuacji dającej swobodny wybór przedmiotów lub stanów rzeczy ludzie będą się starali tworzyć takie jak ten pierwszy, a nie jak ów drugi;
3. piękno i dobro są odmianami wartości, a dyscypliny, które się nimi zajmują to etyka i estetyka;
4. wartość ma swoje przeciwieństwo – przeciwwartość, czyli brzydotę i zło⁹¹.

Spośród wielu różnych znaczeń słowa wartość Elzenberg wyeliminował, metodą aproksymacji niespełniające powyższych warunków, np. znaczenia pozaaksjologiczne, takie jak wartość w sensie logiczno-matematycznym czy ekonomicznym. Przybliżając się do definicji poszukiwanego terminu, Elzenberg dokonał analizy dwóch wyrazów: *wartość* i *wartościowy*, używanych, jak okazał, w dwóch całkowicie odrębnych znaczeniach. Przedmiot wartościowy to przedmiot odpowiadający którymś pragnieniom, potrzebom, a nawet ogólniej – tendencjom, zdolnościom, aspiracjom, czy warunkom trwania i istnienia.

⁸⁹ Por. L. Hostyński, *Wartości użyteczne a uwarunkowania kulturowe*, [w:] *Wobec świata wartości. Księga pamiątkowa w 45-lecie pracy prof. B. Dziemidoka*, red. H. Szabala, W. Pepliński, Gdańsk 2001, s. 94 – 96. Por. także, B. Wolniewicz, *Z aksjologii Elzenberga...*, 12 – 13.

⁹⁰ H. Elzenberg *Podstawowe pojęcia aksjologii...*, s. 213.

⁹¹ Por. tamże, s. 204 - 205.

Wartość tak rozumianą Elzenberg nazwał *użytkową* (lub *użyteczną*). Wartość użyteczną, a właściwie cztery jej odmiany, można scharakteryzować następująco:

Przedmiot W_u ma wartość użyteczną dla X-a zawsze i tylko, gdy:

a) przedmiot W_u jest pożądany przez X-a (wartością jest rzeczywista lub domniemana zdolność jakiegoś przedmiotu W_u do zaspokojenia pożądania podmiotu, np. napój dla spragnionego);

b) przedmiot W_u zaspokaja jakąś potrzebę X-a („potrzebny” oznacza tu, coś bez czego ponosi się szkodę, czego brak powoduje cierpienie, np. swoboda ruchów dla człowieka; lub to, bez czego ktoś lub coś nie może istnieć; lub to, bez czego istnienie jest „zmniejszone”);

c) przedmiot W_u dostarcza X-owi przyjemności (np. wygrana w loterii);

d) przedmiot W_u zwiększa istnienie X-a (wartościowym okazuje się to, co wzbogaca, ulepsza, „zwiększa istnienie”, np. obfitość obcować z ludźmi inteligentnymi)⁹².

Wymienione sposoby pojmowania wartości w znaczeniu użytecznym nie są rozłączne. Elzenberg podjął próbę ich uporządkowania zmierzającą do takiego ujęcia jednego z pojęć określonych w definicji, aby objęło ono wszystkie pozostałe. Próby można podjąć w każdym z czterech wskazanych kierunków, tzn. można dążyć do sprowadzenia wszystkich wartości użytecznych albo do pożądania, albo do potrzeby, albo do przyjemności, albo do zwiększenia istnienia. Elzenberg stwierdza, że wartości użyteczne definiowane przez potrzebę i pożądanie mają znaczenie ujemne, ponieważ są skierowane jedynie na eliminowanie czy neutralizowanie negatywnych stanów rzeczy i nie prowadzą do powstania żadnych stanów dodatnich. Natomiast wartości użyteczne definiowane przez przyjemność i zwiększanie istnienia są pewną odmianą dobra, ponieważ są nastawione na przysparzanie dodatnich stanów rzeczy. Nieukończone przez Elzenberga analizy wskazują, że najlepszym dla ogólnego ujęcia kierunkiem jest „droga na potrzebę”⁹³.

Wartość użyteczna jest zawsze wartością dla kogoś lub czegoś, jest więc z natury względna, ponieważ zawsze wskazuje na pewnego rodzaju przydatność czy zastosowanie, a to sprawia, że nie może dostarczać dyrektyw postępowania w sytuacjach wymagających dokonania wyboru aksjologicznego i nie może być przedmiotem aprobaty, szacunku czy miłości. To zatem, co dla jednego jest powinnością prakseologiczną, dla drugiego taką być nie musi. Wartości użyteczne nie są więc wartościami w sensie aksjologicznym, ponieważ nie

⁹² Por.: H. Elzenberg *Podstawowe pojęcia aksjologii...*, s. 206 – 207; U. Schrade, *Aksjologia formalna...*, s. 85 – 87.

⁹³ Por. U. Schrade, *Aksjologia formalna...*, s. 86.

spełniają wszystkich wyżej sformułowanych warunków. Dlatego nie mogą stanowić podstawy filozofii wartości. Zostały umieszczone przez Elzenberga poza aksjologią, a tym samym poza zasięgiem jego zainteresowań badawczych. Prawdopodobnie z tego powodu Elzenberg nie przedstawił tego zagadnienia w wykończonyj formie⁹⁴.

Mimo to wartości użyteczne pełnią ważną rolę w życiu człowieka chociażby dlatego, że dostarczają wiedzy, której korzenie tkwią w biologii (pojęcie potrzeby) oraz w psychologii (pojęcie pożądania i przyjemności). Ponadto, w historii filozofii można wskazać wiele systemów aksjologicznych opartych na wartościach użytecznych, w których znajdujemy np. twierdzenie, że nie ma innej ostatecznej wartości dodatniej niż zaspokojenie pragnień bądź potrzeb, maksymalizacja przyjemności bądź bogactwa istnienia itd. Przykładem wskazanym przez Elzenberga jest nie tylko hedonizm Epikura, ale również jego wersja użyteczna, głoszona w Anglii na przełomie XVIII i XIX wieku, a w różnych modyfikacjach do dziś.

Obok zawsze względných ocen użytecznych, ludzie, przynajmniej niektórzy, wydają sądy o wartościach, które traktują jako bezwzględne. Dotyczą one wartości w drugim, wyróżnionym przez Elzenberga znaczeniu. Szukając wartości prawdziwych, mogących stanowić rzeczywistą podstawę aksjologii, Elzenberg przypomina, że już Seneka odróżniał i przeciwstawiał sobie dwie kategorie rzeczy „dobrych”: te, które znamionuje *pretium* (są cenne), i te, którym przysługuje *dignitas* (godność). Zaznacza, że godności nie przyznajemy temu, co *necessarium* (potrzebne) albo *in diem utile* (doraźnie przydatne). W języku polskim *dignitas* to „szlachetność”, „godność”, „szacowność”. Według Elzenberga najlepszym terminem czysto technicznym, a dodatkowo uczuciowo neutralnym, jest termin „wartość perfekcyjna”⁹⁵. Przeciwstawiał więc względnym wartościom użytecznym bezwzględne wartości perfekcyjne. Zaznaczał jednak pewną trudność: wartości obu rodzajów splatają się ze sobą wielorako – i w myśli człowieka, i w jego postępowaniu⁹⁶. Elzenberg zauważa:

„Człowiek, na ogół, chce działać tak, żeby osiągnąć pożytek, ale również – w miarę możliwości – tak, żeby utrzymać pewien <<poziom>> lub nawet osiągnąć wyższy, by być coś wart”⁹⁷.

⁹⁴ Por. tamże, s. 87. Por. także, Czy wartości użyteczne są wartościami? Na marginesie perfekcjonizmu aksjologicznego Henryka Elzenberga, [w:] Człowiek wobec wartości..., s. 131 – 146.

⁹⁵ Por. H. Elzenberg, Pojęcie wartości perfekcyjnej, [w:] tenże, Wartość i człowiek..., s. 15 - 16.

⁹⁶ Jako przykład Elzenberg podaje sytuację, w której ludzie przypisują czemuś wartość perfekcyjną dlatego, że to coś posiada dla nich wartość użyteczną. Np. zawyżamy wartość człowieka, który nam jest pożyteczny lub miły. Por. H. Elzenberg Podstawowe pojęcia aksjologii..., s. 214.

⁹⁷ Tamże, s. 215.

Wartości perfekcyjne są ważniejsze od użytecznych przynajmniej w dwojakim sensie. Ponieważ rzecz nie staje się wartościowa, szlachetna, doskonała w zależności od tego, kto ją ocenia, więc wartości perfekcyjne, w przeciwieństwie do użytecznych, są bezwzględne. Ponadto, wartości użyteczne, zaspokajające pragnienia lub potrzeby, nie mogą uzasadniać powinności i prowadzić do formuły „potrzebne, więc być powinno”. Natomiast w wartości perfekcyjnej zawiera się nakaz jej urzeczywistnienia: „powinno być tak a tak”⁹⁸.

Pojęcie wartości perfekcyjnej jest więc pojęciem podstawowym i pierwotnym. Wartość etyczna i wartość estetyczna są odmiennymi aspektami wartości perfekcyjnej, identycznymi pod względem przedmiotowym (zagadnienia z tym związane podejmę w trzecim rozdziale pracy). Elzenberg uważa, że wartość perfekcyjna jest jedyną wartością w sensie aksjologicznym, jedyną wartością autentyczną. Jest przekonany, że tak rozumiane wartości są od nas niezależne, są czymś, co istnieje naprawdę⁹⁹. Wartość perfekcyjna jest przez Elzenberga rozumiana raczej jako pewien stan rzeczy, fakt, odsłaniający się nam w ocenach, czyli w swoistym sposobie przeżywania świata. W definicji wartości perfekcyjnej podstawowym pojęciem jest powinność:

„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; biorąc sprawę najszerzej – jest zgodnością między stanem rzeczy istniejącym i stanem rzeczy powinny”.

„(...) przedmiot wartościowy w sensie perfekcyjnym, to przedmiot taki, jaki powinien być a wartością danego przedmiotu jest to, że posiada cechy, które powinien posiadać”¹⁰⁰.

Wartości perfekcyjne są więc wartościami samoistnymi, niezależnymi od potrzeb i pragnień człowieka, są niezależne od takiego czy innego między nami a przedmiotem stosunku, są czymś, co istniałoby w przedmiocie, nawet gdyby istniał na świecie sam jeden.

W historii filozofii można wskazać wiele koncepcji aksjologicznych zbudowanych na pojęciu wartości samoistnej, choć różnie rozumianej: jako istniejąca poza czasem

⁹⁸ Por. L. Hostyński, *Układacz tablic...*, s. 38 - 39.

⁹⁹ Por. H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo*, [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 235 – 236. Nie wszyscy jednak uznają istnienie wartości, nie tylko obiektywnych. W sporze o to, czy wartości w ogóle istnieją, nihilizm to stanowisko negujące (obiektywne) istnienie (wszystkich lub pewnej grupy) wartości lub postulujące ich odrzucenie bądź relatywizację. Negowanie istnienia wartości związane jest z przyjęciem jednego sposobu istnienia, z uznaniem jedynego tylko kryterium dotarcia poznawczego do tego, co istnieje, mianowicie zmysłowo-empirycznego. Czasem wiąże się także z zaniechaniem w ogóle całej problematyki egzystencjalnej jako mało pożytecznej, a nawet bezsensownej. Przyjęcie jednego sposobu istnienia, czyli postawa mono-realistyczna, mieści się w tradycji, która sięga różnych wersji empiryzmu starożytnego i nowożytnego, zaś w XX wieku znajduje swój wyraz np. we wczesnym neopozytywizmie oraz w koncepcji reistycznej Kotarbińskiego. Por. Lipiec J., *Świat wartości*, Kraków 2001.

¹⁰⁰ H. Elzenberg, *Pojęcie wartości i powinności. Tekst żemłosławski*, [w:] *Pisma aksjologiczne...*, s. 141.

i przestrzeni; istniejąca sama przez się, niezależnie od duchowej natury człowieka; wytwór duchowej natury człowieka, lecz całkowicie niezależny od naturalnych potrzeb i pragnień. Na tak pojętych wartościach koncepcje swe budowali m. in. pitagorejczycy, Sokrates, cynicy, Platon, Arystoteles, stoicy, filozofowie chrześcijańscy, niektórzy myśliciele Odrodzenia, I. Kant, M. Scheler, N. Hartmann. Elzenbergowska teoria wartości perfekcyjnych wpisuje się więc w nurt antynaturalistycznych aksjologii, co więcej – jest w nim uznawana za jedną ze znakomitszych koncepcji¹⁰¹.

Powtórzmy – kluczowe w definicji wartości perfekcyjnej i zarazem w konstruowanej przez Elzenberga teorii wartości jest pojęcie powinności, które jest w aksjologii traktowane jako pierwotne¹⁰². Przekonanie o nierozzerwalnym związku między wartością i powinnością jest niezmiennym elementem aksjologicznych rozważań Elzenberga, a może nawet intuicyjnym fundamentem konstruowanego systemu. Pojęcie powinności od początku stanowiło jednak poważny problem. Chodzi oczywiście o zastosowanie tego pojęcia do wartości perfekcyjnych, a nie utylitarnych, w stosunku do których także można mówić o powinności, rozumianej jednak jako następstwo chęci zaspokojenia pożądań. Elzenberg poświęca pojęciu powinności wiele uwagi, dokonując wszechstronnej i dogłębnej analizy zmierzającej do jego uchwycenia i uściślenia.

Zaproponowana przez Elzenberga formuła „przedmiot wartościowy w sensie perfekcyjnym to przedmiot taki jaki powinien być”, natychmiast skłania do postawienia pytania: w jakim sensie „powinien być”. Powinność, o którą chodzi, nie może być zwykłą powinnością czynu, którego sprawcą ma być człowiek, bo to relatywizowałoby pojęcie wartości perfekcyjnej, co przeczyłoby twierdzeniu o jej całkowitej niezależności od wszelkich relacji między podmiotem a wartościowym przedmiotem. Poszukując odpowiedzi na to pytanie Elzenberg, podobnie jak w definiowaniu wartości perfekcyjnej, zastosował metodę aproksymacji. Poszukiwanym, podstawowym w aksjologii znaczeniem okazuje się to, które mówi o „powinności bytu”. W tym celu Elzenberg konstruuje pojęcie tzw. woli metaempirycznej, autonomicznej, niezmiennej i identycznej w różnych podmiotach, która nie

¹⁰¹ Por. U. Schrade, *Natura ludzka a wartości*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 1989, t. 34, s. 83 – 85; J. Zubelewicz, *Pojęcie wartości perfekcyjnej w aksjologii formalnej Henryka Elzenberga*, „Etyka” 1990, nr 25.

¹⁰² Uzasadnione jest przypuszczenie, że definicję wartości jako powinności Elzenberg przejął od przedstawicieli szkoły neokantowskiej – głównie od H. Rickerta i W. Windelbanda. Na ukształtowanie się takiego pojęcia wartości mogły mieć również wpływ teorie głoszone przez N. Hartmanna i M. Schelera, którzy twierdzili, że każda wartość zawiera w sobie żądanie swego urzeczywistnienia. Por. Szkołut T., *Teoria wartości estetycznych Henryka Elzenberga*, „Studia Estetyczne”, t. X, 1973, s. 259. Warto podkreślić, że na pojęcie wartości i powinności u Rickerta zwrócił uwagę Elzenbergowi Czeżowski. O tej inspiracji pisze Elzenberg w tekście *Aksjologiczne pojęcie sensu*. Por. H. Elzenberg, *Aksjologiczne pojęcie sensu*, [w:] *Pisma aksjologiczne...*, s. 191 – 192.

ulega ani motywom emocjonalnym, ani biologicznym, a jedynie racjom. Powinność okazuje się więc tym samym, co chcenie będące aktem woli pojmowanej metaempirycznie. Podobnie jak w poszukiwaniach pojęcia wartości perfekcyjnej i powinności bytu, Elzenberg dochodzi więc do woluntarystycznej interpretacji powinności: stan rzeczy powinny to taki, co do którego każdy podmiot chciałby żeby był, gdyby posiadał wolę autonomiczną, niezmienną i wspólną mu z innymi podmiotami ¹⁰³.

Mimo wielu osiągniętych ustaleń, sprzężenie pojęcia wartości perfekcyjnej i powinności było źródłem wątpliwości Elzenberga i nie do końca pokonanych trudności. Zaliczyć do nich należy np. słabość odwrócenia definicyjnego związku obu pojęć:

„Można próbować odwrócić stosunek i zdefiniować powinność przez wartość perfekcyjną. To się nie udaje (moim zdaniem); jednak znowuż: możliwość takiej próby rzuca pewne 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 wielkie ubóstwo systemu”¹⁰⁴.

Powiązane w definicji pojęcia stanowią „zamkniętą całość”, wyjaśniają się wzajemnie, lecz same wymagają uściślenia.

Źródłem tych wad treściowych wydaje się być metoda aproksymacji zastosowana przez Elzenberga do wyjaśnienia pojęć powinności bytu, wartości perfekcyjnej i woli metaempirycznej. Metoda ta nie prowadzi do utworzenia w pełni zadowalającej definicji badanego pojęcia, choć pozwala wyodrębnić pewien zespół sensów związanych z danym pojęciem.

*

W przypadku Czeżowskiego zainteresowanie problematyką wartości niewątpliwie krzyżowało się z zainteresowaniami metafizycznymi. Wartości bowiem ujmuje w kontekście zagadnienia transcendentaliów, jednego z ważniejszych metafizycznych zagadnień¹⁰⁵. Należy zaznaczyć, że choć ontologiczna charakterystyka wartości zaproponowana przez

¹⁰³ Por. *Podstawowe pojęcia aksjologii...*, s. 250 – 251.

¹⁰⁴ Cyt za: B. Wolniewicz, *Mysł Elzenberga...*, s. 60. Cytowany fragment to przywołany prze Wolniewicza fragment wzięty z notatek Elzenberga do wykładów toruńskich z lat 1948/49.

¹⁰⁵ Teorię transcendentaliów, której początków można doszukiwać się u Platona i Arystotelesa, rozwinęli dopiero filozofowie scholastyczni, a szczególnie Tomasz z Akwinu. Współcześnie problematyka transcendentaliów jest niemal nieobecna poza filozofią neoscholastyczną (ściślej – tomistyczną), prace Czeżowskiego są więc jednym z nielicznych wyjątków. Analizę porównawczą tych dwóch teorii przedstawia J. Woleński. Por. *Dwie koncepcje transcendentaliów*, [w:] tenże, *W stronę logiki*, Kraków 1996.

Czeżowskiego nawiązuje do teorii transcendentaliów, której początków można się doszukiwać u Platona i Arystotelesa, to Czeżowskiego koncepcja transcendentaliów jest nietypowa¹⁰⁶.

Koncepcja transcendentaliów, czyli pojęć o swoistych własnościach, przekraczających układ pojęć ogólnych, czyli uniwersaliów, była prezentowana przez Czeżowskiego w kilku pismach. Do najważniejszych należy, pochodzący z 1977 roku, krótki artykuł *Transcendentalia – przyczynek do ontologii*.

Czeżowski wyróżnia dwa rodzaje transcendentaliów: ponadkategorialne, do których zalicza byt i jego równoważniki (np. przedmiot – widać więc, że chodzi o byt w sensie dystrybutywnym), oraz modalne: konieczność, możliwość, istnienie, prawda i wartości, a w tym dobro i zło. Mogą one być negowane, a ich negacja nie jest pusta: wartości dodatnie mają jako swoje przeciwieństwo wartości ujemne, istnieniu przeciwstawia się jako negację brak. Nie są one przedstawialne, lecz stwierdza się je w sądach. Nie należą do cech przedmiotów, dlatego nie odpowiadają im uniwersalia, przez które te przedmioty są opisywane:

„Tak więc nieprzedstawialne określenia: istnienie lub prawdziwość, konieczność i możliwość, piękność, wartość moralna lub dobroć, nie są wprawdzie cechami przedmiotów, lecz przysługują im jako określenia stwierdzalne w zdaniach modalnych. (...) nazwano je *modi entis*, czyli sposobami bycia przedmiotów. Między cechami a sposobami bycia zachodzi taki związek, iż każda cecha przysługuje swojemu przedmiotowi według jakiegoś *modus*, w jakimś sposobie: albo faktycznie, albo koniecznie lub możliwie, albo tak, że jest pięknie lub dobrze”¹⁰⁷.

Od tych sposobów bycia zależy, czy przedmiot posiada cechy – gdyż tylko przedmiot, który istnieje, posiada jakieś cechy – i to, jak je posiada: czy koniecznie, czy możliwie lub przygodnie, czy tak, że jest wartościowy, dobry lub piękny.

W rozważaniach Czeżowskiego znajdujemy również taką wypowiedź:

„Uważam, że wartości są transcendentaliami, ale cóż to są transcendentalia? To są takie sposoby orzekania, które leżą poza zakresem kategorii, tzn. które nie determinują kategorii; z innego punktu widzenia – nie są one cechami przedmiotów, lecz charakteryzują strukturę przedmiotu indywidualnego nie wchodząc w skład tej struktury. Są to *modi entis*, które w jakiś

¹⁰⁶ Por. W. Janikowski, *Transcendentalia w teorii wartości Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] Tadeusz Czeżowski. *Dziedzictwo idei...*, s. 161. Autor artykułu porównuje stanowisko ontologiczne zajmowane wobec transcendentaliów przez Czeżowskiego ze stanowiskiem Kazimierza Twardowskiego.

¹⁰⁷ T. Czeżowski, *Czym są wartości (wprowadzenie do dyskusji)*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 118-119.

sposób dotyczą sposobu wiązania się własności w obrębie indywiduum, ale które same własnościami nie są. To w dostateczny sposób charakteryzuje stosunek bytu do wartości, jeżeli przez byt będą rozumiał przedmiot indywidualny”¹⁰⁸.

Transcendentalia charakteryzują strukturę przedmiotu indywidualnego, nie wchodząc w skład tej struktury. Przykład „dobrze, że istnieje taki a taki sposób zachowania”, skłania do wniosku, że wartości charakteryzują sposoby istnienia przedmiotów. Sposób bycia przedmiotu nie jest przedstawialny, jest jednak komunikowalny w zdaniach, lecz jest niedefiniowalny. Według Czeżowskiego, o niedefiniowalności wartości przesądza właśnie przynależność do transcendentaliów, a nie (jak sądzi wielu intuicjonistów) fakt bycia cechą prostą. Tym samym Czeżowski podziela dominujący w teorii wartości pogląd, że wartości można jedynie wskazać w ocenach:

„(...) dobro jako pewna modyfikacja istnienia (podobnie jak konieczność lub możliwość) tem osobliwa, że jest nam dana w aktach poznawczych swoistego rodzaju; nie jest przedstawialna (bo przedstawiamy sobie tylko jakość) ani stwierdzalna (bo stwierdza się tylko istnienie) – lecz ocenialna”¹⁰⁹.

Ponieważ transcendentalia są nieprzedstawialne, niemożliwe jest również sformułowanie definicji deiktycznych (w których zamiast bezpośredniego określania treści wskazuje się na typowe desygnaty, tj. przypadki nośników danej wartości):

„Nie umiemy sobie przedstawić, co znaczy <<istniejący>>, <<konieczny>>, <<dobry>>, ale umiemy wskazać coś, co istnieje, co jest konieczne lub dobre. Uzyskujemy w ten sposób jakby wzorce dla definicji deiktycznej. Wzorce te jednak nie mogą doprowadzić do definicji, bo nie potrafiąc sobie przedstawić istnienia, konieczności czy dobroci jako własności, nie możemy tego wyabstrahować, tak jak wyabstrahowywało się własności w definicji deiktycznej. (...) Szuka się cech opisowych, występujących wszędzie tam, gdzie coś istnieje lub jest konieczne lub dobre itp., i tworzy się uogólnienie indukcyjne (...)”¹¹⁰.

¹⁰⁸ Tamże, s. 118.

¹⁰⁹ T. Czeżowski, *O przedmiocie aksjologii*, Archiwum UMK. Cyt za: Wachowiak A., *O spójności dobra i piękna. Tadeusza Czeżowskiego czasy wileńskie*, [w:] *Filozofia na uniwersytecie wileńskim...*, s. 98.

¹¹⁰ T. Czeżowski, *Definicje deiktyczne*, [w:] tenże, *Filozofia na rozdrożu*, Toruń 2009, s. 38. Warto jednak przypomnieć, że Czeżowski podkreślał rolę, jaką definicje deiktyczne odgrywały w teoriach naukowych. Deiktycznie można zdefiniować cały zmysłowy świat empiryczny, bo każda z jakości zmysłowych jest reprezentowana skończonym zbiorem przedmiotów wzorcowych, stanowiących desygnaty nazwy danej jakości. Uznał więc definicję deiktyczną za instrument wprowadzający słowa do języka. Por. W. Walentukiewicz,

Czeżowski prezentuje tę sytuację na przykładzie pojęcia istnienia, które nie poddaje się zdefiniowaniu, ponieważ nie da się poprzez abstrakcję wydobyć wspólnej wszystkim przedmiotom istniejącym cechy i określić w ten sposób znaczenie terminu istnienie. Można jednak wskazać wzorce przedmiotów istniejących, stwierdzić ich cechy opisowe, poddać je uogólnieniu indukcyjnemu i uzyskać kryterium istnienia. Deiktyczną metodę definiowania można z powodzeniem zastosować tylko do ustalenia kryteriów istnienia, piękna, dobra. Kryteria uzyskane w ten sposób nie są jednak niezawodne, trzeba je korygować zgodnie z doświadczeniem aksjologicznym. Przykładem takiego kryterium jest szczęśliwość:

„(...) szczęśliwość staje się kryterium osiągnięcia dobra, tj. oznaką, że dobro zostało osiągnięte, ale jak kryteria w różnych innych dziedzinach – często zawodnym”¹¹¹.

Kryteria wartości okazują się być cnotami, postawami, postulowanymi stanami rzeczy – opisywalnymi i analizowanymi w języku teorii empirycznej. Kryteria wartości można nawet uznać za wskaźniki, które ujawniają wartościowość zmysłowo lub introspekcyjnie określonej treści; stają się więc przedstawialnymi znakami nieprzedstawialnej wartości przedmiotu.

Proces uogólniania, który prowadzi do ustalenia kryteriów oceny, czyli kryteriów wartości, jest obciążony ryzykiem popełnienia błędu naturalistycznego¹¹². Stwierdzenie w szeregu przypadków, że przedmioty jednakowej oceny posiadają cechę wspólną, jest podstawą uogólnienia stwierdzającego, że każdy przedmiot ową cechę wspólną posiadający podlega ocenie tego samego rodzaju, tzn. jest dobry, zły, piękny, wzniosły itp. Czeżowski w następujący sposób formułuje swoje zastrzeżenie:

„Jeżeli kryteria stają się bardzo ogólne, np. pożyteczność, przyjemność, uogólnienia przekształcają się w analityczne definicje, stanowiące podstawy różnych naturalistycznych (Moore) teorii etycznych, gdy z owych uogólnień wysnuwa się teleologiczne normy postępowania, wskazujące któreś z wymienionych kryteriów jako najogólniejszy cel, kierujący postępowaniem”¹¹³.

Polskie badania nad definicjami deiktycznymi, [w:] *Studia z filozofii polskiej*, Tom 2, red. M. Rembierz i K. Śleziński, Bielsko-Biała – Kraków 2007, s. 69 – 70.

¹¹¹ T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1966, s. 168. ?

¹¹² Por. R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Toruń 1992, s. 145.

¹¹³ T. Czeżowski, *Klasyfikacja rozumowań i jej konsekwencje w teorii nauki*, [w:] tenże, *Filozofia na rozdrożu*, s. 156.

Dlatego nie należy mieszać ani utożsamiać kryteriów dobra z dobrem (utożsamienie to jest podstawą błędu naturalistycznego).

Analiza zdań wartościujących prowadzi Czeżowskiego do wniosku, że w sposób właściwy przymiotnik „dobry” jest orzekany o rzeczy indywidualnej. Tylko rzecz indywidualna może posiadać cechę będącą kryterium dobra, a przedmiot o tyle jest dobry, o ile tę cechę kryterialną posiada. Odróżnienie dobra od cechy, która na dobro wskazuje, weszło na stałe do poglądów etycznych Czeżowskiego¹¹⁴.

Warto zaznaczyć, że oprócz przedstawionego powyżej rozumienia wartości jako sposobu istnienia przedmiotów, w tekstach Czeżowskiego funkcjonują jeszcze dwa inne pojęcia wartości¹¹⁵. Odmienne pojęcie wartości zakłada Czeżowski wtedy, gdy buduje swoją formalną teorię wartości (podstawowa dla tej koncepcji jest definicja wartości podana w jego logice dóbr – będzie o tym mowa w części pracy odnoszącej się hierarchizacji wartości); kolejna odmiana wartości pojawia się w opracowaniach, w których Czeżowski szkicuje wzorzec etyki, widząc możliwość rozszerzenia go na teorię jakichkolwiek wartości (do tej kwestii nawiążę w rozdziale dotyczącym etyki i estetyki)¹¹⁶.

*

Problematyka kryteriów wartości pojawia się również w dociekaniach Elzenberga zmierzających do zdefiniowania wartości perfekcyjnej. Ponieważ w jego ujęciu wartości nie są ani przedmiotami, ani cechami przedmiotów, ale raczej pewnymi faktami, czyli pewnymi realnie istniejącymi stanami rzeczy, więc wartość jest ufundowana na tym, że pewna określona cecha, którą przedmiot powinien posiadać, danemu przedmiotowi faktycznie przysługuje. Wartość przedmiotu jest uwarunkowana posiadaniem tej cechy, która w perspektywie empirycznej jest dla zaistnienia przedmiotu stanem najwyższym i ostatecznym. Cecha ta, nazywana przez Elzenberga „wartościotwórczą” lub „wartościodajną”, może być traktowana jako wskaźnik czy kryterium wartości, choć autor wprost tego nie mówi:

¹¹⁴ Por. A. Wachowiak, *O spójności dobra i piękna...*, s. 97.

¹¹⁵ Por. T. Czeżowski, *O formalnym pojęciu wartości*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 120 – 121.

¹¹⁶ Por. A. Jonkisz, *Pojęcie wartości w koncepcji metaetycznej Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Studia z filozofii polskiej*, s. 29 – 31; autor rekonstruuje odmiany pojęcia wartości występujące w rozważaniach Czeżowskiego, ujawnia ich niespójności i proponuje ulepszenia.

„Jest to cecha, której realizowanie jest celem ostatecznym. Nie jest ona wartością, ani nie posiada wartości, ale jest czymś najwyższym z czego wartość pochodzi. Jest to, jeżeli można ją tak nazwać, jedyna <<rzeczą>>, która <<istnieje>> (jest) dla siebie samej”. (...) (Jest to cecha naturalna, którą można wskazać)”¹¹⁷.

Nie musimy więc pytać o sposób, w jaki wartość jest „związana” z cechą, bo wartość właśnie polega na posiadaniu tej cechy. Można też, jak zauważał Elzenberg, rozszerzyć rozumienie wyrazu „wartość” i nazwać „wartością” samą cechę wartościodajną.

Stosunek cechy wartościodajnej do wartości Elzenberg ilustruje następującymi przykładami:

„Piłka wtedy jest zrobiona celowo, kiedy jest kulista, ale jej kulistość nie jest jej celowością ani jej celowość jej kulistością. Tak samo strofa wtedy jest wartościowa, kiedy jest harmonijna (przypuszczamy w obu przypadkach, że są to jedyne warunki celowości lub wartości), ale to nie znaczy, że jej wartość jest jej harmonią ani jej harmonia jej wartością. Wartość jest faktem, że strofa posiada harmonię”¹¹⁸.

Cecha, która powinna danemu przedmiotowi przysługiwać, jest względem niego cechą dodatnio wartościotwórczą; cecha, która mu przysługiwać nie powinna, jest ujemnie wartościotwórcza. Dlatego cecha, której przysługiwanie wyklucza w danym przedmiocie jakąś cechę dodatnio wartościotwórczą, jest względem tego przedmiotu cechą ujemnie wartościotwórczą, a fakt jej przysługiwania danemu przedmiotowi jest przeciwwartością¹¹⁹. Niektórzy badacze nazywają to założenie „zasadą Elzenberga”:

„(...) jeżeli przedmiot powinien dana cechę posiadać, a cecha ta wyklucza się z jakąś inną, to przedmiot ów nie powinien posiadać tamtej. (...) Zamiast <<wartość dodatnia>> mówmy krótko dobro, a zamiast <<wartość ujemna>> mówmy zło. Dobrem jest więc istnienie powinnoego stanu rzeczy, a złem – istnienie stanu rzeczy przeciwpowinnoego”¹²⁰.

Problem kryteriów wartości Elzenberg rozstrzyga więc na płaszczyźnie ontologii, odwołując się do pojęcia powinności, którego treść wyjaśnia. Natomiast Czeżowskiemu problem kryteriów wartości wydawał się łatwiejszy do rozstrzygnięcia na poziomie

¹¹⁷ H. Elzenberg, *Konstrukcja pojęcia wartości*, [w:] *Pisma aksjologiczne...*, s. 92.

¹¹⁸ Tamże, s. 93.

¹¹⁹ Por. B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga...*, s. 61-63.

¹²⁰ Tamże, s. 62.

epistemologicznym niż ontologicznym. Podkreślał przy tym, że kwestie ontologiczne, dotyczące skomplikowanej i wielowarstwowej struktury świata wartości, są ściśle związane z zagadnieniami epistemologicznymi i językowymi, co utrudnia poprowadzenie wyraźnej granicy między ontologią a epistemologią.

2.2. Obiektywność wartości

W sporze o sposób istnienia wartości Elzenberg i Czeżowski przyjmują stanowisko obiektywizmu: piękno i dobro istnieją w sposób niezależny od poznającego podmiotu. Należą przy tym do nielicznego grona aksjologów, którzy uzasadniali tezę obiektywizmu, ukazując proces obiektywizacji niepewnych, subiektywnych percepcji wartości i uznania ich za punkt wyjścia do obiektywistycznych teorii wartości. Jest to jeden z najważniejszych punktów wspólnych w ich filozofiach. Warto jednak podkreślić, że Elzenberg zagadnieniu sposobu istnienia wartości poświęcił liczne i wnikliwe analizy, natomiast Czeżowski unikał wyjaśnień ontologicznych, skupiając swoje rozważania przede na wszystkich kwestiach epistemologicznych. Według Czeżowskiego, o ile ontologia wyjaśnia sposób istnienia wartości (dobra i piękna) jako transcendentaliów, to zasady aksjologiczne łatwiej jest ująć ukazując ich status metodologiczny przez analogię do innych dziedzin poznania, niż mówić o nich w języku dociekań i konstrukcji ontologicznych, z których nie wynika wprost poznanie dobra i piękna¹²¹. Mimo tych różnic wspólnym elementem rozważań Elzenberga i Czeżowskiego jest argumentacja na rzecz obiektywizmu, argumentacja polemiczna, w której podważają tezy subiektywistów.

Według Elzenberga za poglądem o obiektywnym istnieniu wartości przemawiają znacznie silniejsze argumenty niż za poglądem przeciwnym. Najmocniejszym argumentem na rzecz obiektywnego istnienia wartości jest ich wydaje się bezpośrednie, intuicyjne przeżycie przez jednostkę:

„Intuicja tkwi u podstawy wartościowania; ustalać i umacniać fundamenty jakiejś dyscypliny wartościującej to opracowywać nie dane spostrzeżenia ani dane introspekcyjne, nawet – w głównej części zadania – nie dane *a priori*, lecz intuicje”¹²².

¹²¹ Por. R. Wiśniewski, *Problem z kryteriami wartości*, [w:] Tadeusz Czeżowski. *Dziedzictwo idei...*, s. 157 – 158.

¹²² H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo...*, s. 239.

Niewiara w wartości obiektywne przejawia się zanegowaniem duchowości i prowadzi ostatecznie do barbarzyństwa, czyli stanu, w którym o wszystkim decydują nie ideały, lecz siła. Warto więc przyjąć, że istnieją one w sposób obiektywny, bo tylko z takim założeniem można sensownie i odpowiedzialnie tworzyć i pielęgnować kulturę. Ponadto, wartości istnieją nie tylko zupełnie niezależnie od człowieka – od jego potrzeb, postaw, doznań i aktywności – lecz nawet przed nim. W rozprawie *Nauka i barbarzyństwo*, czytamy:

„Wartość jako coś niezależnego od nas, od takiego czy innego między nami a przedmiotem stosunku, coś, co istniałoby w przedmiocie wtedy, gdyby istniał na świecie sam jeden”¹²³.

Powyższą wypowiedź uzupełnia następująca uwaga Elzenberga: „(...) wartość nie jest w czasie, więc i nie ginie”¹²⁴. Wartości istnieją niezależnie nie tylko od człowieka i przed człowiekiem, ale również są niezależne od przedmiotów. Elzenberg wyraża przekonanie, że poza wartościowymi rzeczami jest jeszcze wartość sama w sobie, wartość ponadczasowa¹²⁵.

Miano „wartości” zostało przez Elzenberga zastrzeżone, jak wiemy, dla wartości perfekcyjnej. Z faktu, że wartości perfekcyjne są i że obowiązują, wypływają wskazania dla ludzkiego postępowania. Idealistyczny obiektywizm aksjologiczny Elzenberga różni się jednak od platońskiego pierwowzoru, ponieważ zawiera wyraźne pierwiastki irracjonalistyczne. To intuicji zawdzięczamy wiedzę o istnieniu obiektywnych i ponadczasowych wartości, ona też tkwi u podstaw wartościowania¹²⁶. Idealnej sfery wartości nie można przecież ani stwierdzić empirycznie, ani dowieść rozumowo (z czego zdawał sobie sprawę już Platon). Dlatego bliższe określenie natury i sposobu istnienia tak pojmowanych wartości nie jest możliwe. Dotyczy to wartości jako takiej, rozumianej ogólnie, która jest równocześnie dobrem, pięknem i prawdą.

Elzenberg, w niezwykle interesującym i głębokim studium *O różnicy między pięknem i dobrem*, wyraża przekonanie, że obie te wartości są identyczne przedmiotowo, różniąc się jedynie ze względu na podmiotowe wobec nich nastawienie. Dobro i piękno to aspekty ogólnej, jedynej wartości (Piękno = Dobro = Wartość), nieodróżnialne w sferze obiektywnej. Można je odróżnić tylko w sferze subiektywnej, wedle sposobów ujmowania wartości:

¹²³ Tamże, s. 234.

¹²⁴ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 39.

¹²⁵ U podstaw koncepcji aksjologicznej Elzenberga tkwią założenia platońskie. Elzenberg wiele razy z dumą podkreślał swoją przynależność do tej tradycji i nieprzemijającą sympatię do Platona. Por. H. Elzenberg, *Kłopot...*, np. s. 384, 423, 446 - 447.

¹²⁶ Por. H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo...*, s. 239.

uniwersalna wartość ujmowana w postawie estetycznej, kontemplacyjnej jest pięknem, ujęta w postawie etycznej, łączącej się z wolą, staje się dla nas rzeczą „dobrą”. Nawet jednak tę subiektywną różnicę można podważyć, ponieważ, jak zauważa Elzenberg, dobro też może być kontemplowane, a w estetycznej kontemplacji nie można wykluczyć momentów woli i chcenia¹²⁷.

*

W koncepcji Czeżowskiego ontologię świata wartości poprzedza epistemologia wartości i metodologia teorii wartości. Wydobycie i ukazanie bytowej natury wartości wymaga najpierw dotarcia do właściwego przedmiotu badania. Otóż wartości są nam dane bezpośrednio w intuicyjnym doświadczeniu aksjologicznym. Nie pociąga to jednak przyjęcia subiektywizmu w pojmowaniu wartości, a jedynie potraktowanie oceny moralnej czy estetycznej jako poznawczego stwierdzenia obecności wartości dobra lub piękna.

Także według Czeżowskiego spór między obiektywizmem i subiektywizmem jest ważnym problemem teorii wartości, podstawowym dla sformułowania odpowiedzi na pytanie o to, czym są wartości. Własności dobra będącego właściwym przedmiotem aksjologii wymienia w krótkim artykule pt. *Czym są wartości*. Rozważania rozpoczyna od postawienia zagadnienia w następujący sposób:

„Stoimy przed pytaniem, czy ktoś kto twierdzi, że to czy tamto jest piękne, dobre, wartościowe, orzeka jedynie o swoim stosunku do rzeczy (...), czy też przeciwnie, orzeka o czymś co należy do samej rzeczy. Innymi słowy: czy wartość jest treścią doznania czy przedmiotem poznania”¹²⁸.

Szukając odpowiedzi stwierdza, że „nie wszystko jest piękne, co ktoś za piękne uważa i nie każdemu spodoba się rzecz naprawdę piękna”¹²⁹. Czeżowski przeciwstawia się więc popularnemu wówczas subiektywizmowi, głoszącemu że pięknem jest to, co się komuś podoba. Według Czeżowskiego, wartość jest przedmiotem poznania, a nie jego treścią, jak argumentują subiektywiści:

¹²⁷ Por. H. Elzenberg, *Piękno moralne*, [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s.42 – 43. Por. także T. Szkołut, *Teoria wartości estetycznych...*, s. 263.

¹²⁸ T. Czeżowski, *Czym są wartości...*, s. 117.

¹²⁹ T. Czeżowski, *Propedeutyka filozofii*, Lwów 1938, s. 122.

„(...) nie dlatego uważam coś za piękne, że mi się podoba, lub za dobre dlatego, że daje mi zadowolenie, lecz przeciwnie upodobanie lub zadowolenie powstaje dopiero w zależności od oceny, w której stwierdzam, że coś jest piękne lub dobre”¹³⁰.

Polemika Czeżowskiego z subiektywistami jest zdecydowana. Według subiektywistów przedmiotem dociekań aksjologii są oceny lub odpowiadające im przekonania, a przy tym oceny to następstwo uczuciowego odnoszenia się podmiotu oceniającego do przedmiotów przedstawianych lub stwierdzanych. Wedle subiektywisty w ocenie, tj. w stwierdzeniu wartości (etycznej, estetycznej) nie orzeka się o cesze przedmiotu, lecz wyraża swój do niego stosunek. Ocenianie (formułowanie ocen) nie może zatem być poznawaniem (wynikiem poznania), podobnym do przedstawiania lub stwierdzania. Dlatego, zgodnie z subiektywizmem, aksjologia nie istnieje jako szczególny dział rozważań filozoficznych, a ocenianie i oceny powinny być rozpatrywane w obrębie psychologii¹³¹.

Czeżowski, podważając subiektywizm aksjologiczny, przede wszystkim atakuje twierdzenie o emocjonalnym charakterze ocen. Według Czeżowskiego ocena jest pierwotna, a uczucie jest zależne od oceny. Analizując strukturę uczuć (upodobań, czyli uczuć estetycznych piękna i brzydoty, oraz wzruszeń, czyli uczuć dobra i zła) wymienia następujące ich elementy, w kolejności, w której się pojawiają w poznaniu wartości: przedstawienie przedmiotu (poprzez spostrzeżenie, wyobrażenie czy przypomnienie), postawa wartościująca, sąd wartościujący stwierdzający wartość przedmiotu danego w przedstawieniu, uczucie przyjemności czy zadowolenia albo przykrości lub niezadowolenia.

Przedstawienie przedmiotu oraz postawa wartościująca (estetyczna lub moralistyczna), wzięte oddzielnie, są koniecznymi warunkami sformułowania oceny wartości przedmiotu. Dopiero wzięte łącznie wystarczają do sformułowania oceny wzbudzającej uczucie:

„(...) uczucie wartości, radość czy lęk znika, gdy braknie składnika egzystencjalnego (przekonania o istnieniu lub choćby tylko możliwości istnienia przedmiotu uczucia), mimo że dodatnia lub ujemna ocena przedmiotu pozostaje”¹³².

Pośród argumentów wysuwanych przez Czeżowskiego przeciwko subiektywistom jest także uzasadnienie tezy o „beztreściowości” ocen. Oceny nie dodają wprawdzie żadnej

¹³⁰ T. Czeżowski, *Czym są wartości...*, s. 118.

¹³¹ Por. tamże, s. 118.

¹³² Tamże, s. 118.

nowej treści do opisu przedmiotu, lecz jako intencjonalne, mają charakter przedmiotowy, informują o swoistym aspekcie rzeczywistości przedmiotowej. Dobro i piękno – podobnie jak istnienie, konieczność, możliwość – nie są cechami przedmiotów, lecz ukazują sposób bycia przedmiotów¹³³. Oceny, w których je stwierdzamy, nie wyrażają więc jedynie subiektywnego stosunku do przedmiotów. Ponadto, połączone z własnościami przedmiotów wartościowych, które są empiryczne i przedstawialne, prowadzą do empirycznych kryteriów wartości.

Istniejące obiektywnie dobro jest przedmiotem badań aksjologicznych, podobnie jak świat empiryczny jest przedmiotem badania nauk przyrodniczych. Oceny mogą być korygowane przez powtarzanie doświadczenia aksjologicznego i porównywanie uzyskanej informacji oceniającej¹³⁴.

Analogia między przekonaniami spostrzeżeniowymi, w których ujmujemy obiektywne istnienie przedmiotów, a ocenami wartości moralnych i estetycznych, przemawia przeciwko ich subiektywności. Równoległość między przekonaniami spostrzeżeniowymi, w których stwierdza się istnienie, a ocenami aksjologicznymi, w których stwierdza się dobro i piękno, daje podstawę dla wniosku, że wartość przedmiotu należy pojmować analogicznie do istnienia tego przedmiotu¹³⁵.

Na płaszczyźnie metodologicznej Czeżowski neutralizuje spór obiektywizmu z subiektywizmem stwierdzając, że warunkiem niezbędnym dla budowy teorii etycznych nie jest ani założenie obiektywności, ani bezwzględności ocen, lecz coś innego. Chodzi o to, aby oceny były intersubiektywnie komunikowalne i sprawdzalne, a różni badacze mogli się ze sobą porozumieć co do tego, jak oceniają i czy oceniają zgodnie.

Z przedstawioną powyżej koncepcją obiektywistyczną nie są zgodne twierdzenia o wartościach sformułowane w koncepcji nazywanej przez Czeżowskiego logiką dóbr. Trzeba jednak pamiętać, że pojęcie wartości zakładane przez Czeżowskiego w logice dóbr jest przypisywane indywidualnym, konkretnym przedmiotom: przedmiot jest wartościowy dla kogoś ze względu na coś – „wartość” jest tu odpowiednikiem pojęcia użyteczności. Natomiast wartość będąca właściwym przedmiotem etyki i estetyki pozostaje jedna, obiektywna i bezwzględna¹³⁶.

¹³³ Por. tamże, s. 118 – 119.

¹³⁴ Por. R. Wiśniewski, *Doświadczenie aksjologiczne...*, s. 271 – 272.

¹³⁵ Por. T. Czeżowski, *Czym są wartości...*, s. 118 – 119.

¹³⁶ Por. A. Jonkisz, *Pojęcie wartości...*, s. 31.

1.3. Hierarchia wartości i relacje między wartościami

Różne są koncepcje składu i układu świata wartości oraz kryteriów ich porządkowania. Są opracowywane również w naukach szczegółowych, takich jak psychologia, psychologia społeczna, socjologia, pedagogika i etnologia, które poświęcają wiele uwagi zagadnieniu roli i hierarchii wartości, zarówno w życiu jednostek jak i społeczności. Obok rozważań teoretycznych są też prowadzone badania empiryczne w celu ustalenia faktów i prawidłowości w tym zakresie.

W aksjologii pytanie wyjściowe brzmi: czy wartości w ogóle tworzą jakiś układ hierarchiczny, czy budowanie ich hierarchii jest zgodne z ich naturą? Wydaje się, że uzasadniona jest twierdząca odpowiedź na to pytanie: hierarchizowanie wypływa z natury wartości oraz wartościowania. Ocena wszak zakłada, a na pewno dopuszcza moment porównywania: oceniamy, co ma większą wartość, która wartość jest bardziej wartościowa ze względu na przyjęty punkt widzenia czy układ odniesienia¹³⁷.

Hierarchizacja rozumiana jako sposób porządkowania wartości należy do najtrudniejszych kwestii aksjologicznych i jest możliwa, o ile wartości jest wiele, są różnakościowe, pozostają względem siebie w pewnych stosunkach oraz gdy istnieje reguła pozwalająca ustalić położenie każdej wartości względem pozostałych, wedle kryterium „wyższości – niższości”. Odkrycie porządku hierarchicznego ma znaczenie nie tylko teoretyczne, ale także praktyczne, ponieważ przekłada się wprost na pytania o racje wyborów i podstawę wszelkich ocen, co ujawnia się zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych. Hierarchizacja pojmowana jako bardzo przejrzysty porządek zyskuje wręcz status generalnego czynnika stabilizującego życie i stwarzającego warunki rozwoju. Skutkuje bowiem pojawieniem się zobowiązania, odpowiedzialności, powinności, co szczególnie wyraźne w relacji do wartości najwyższej¹³⁸. Wagę trafnej hierarchii wartości podkreślił Elzenberg w *Kłopotcie z istnieniem*: „Rzeczą najmniej wybaczną jest nikczemna hierarchia wartości”¹³⁹.

Architektoniką wartości Elzenberg nazwał dział aksjologii formalnej, którego zadaniem jest badanie wewnętrznej struktury świata wartości, czyli podziały wartości oraz analiza związków i zależności między grupami wartości w celu ustalania ich hierarchii. Ponieważ tylko wartości perfekcyjne uznał za wartości *sensu stricto*, za właściwy przedmiot

¹³⁷ Por. M. Gołaszewska, *Fascynacja złem...*, s. 251 – 253.

¹³⁸ Por. J. Lipiec, *Świat wartości...*, s. 119.

¹³⁹ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 386.

aksjologii, więc wyróżnił odmiany wartości perfekcyjnej (także – rodzaje wartości pochodnych) oraz dzielił wartości na ostateczne/pochodne i dodatnie/ujemne.

Elzenberg twierdzi, że mamy dwa rodzaje przedmiotów wartościowych, tj. takich, jakie powinny być. Przedmioty wartościowe bezpośrednio, to takie, dla których nie można już wskazać żadnego stanu rzeczy warunkującego ich wartość. Przysługuje im wartość ostateczna, określana również jako własna, czyli taka, która tkwiłaby w przedmiocie i wtedy, gdyby istniał on na świecie sam jeden. Wartość perfekcyjna ostateczna jest więc wartością obiektywną i bezwzględną, niezależną od podmiotu oraz jakiegokolwiek związku między podmiotem a przedmiotem. Drugi rodzaj przedmiotów to takie, które mają wartość pochodną, czyli zależną od wartości perfekcyjnej. Należą do nich przedmioty o wartości instrumentalnej, czyli służebnej względem wartości perfekcyjnej: powinny być takie a takie, by pewne były wartościowe w znaczeniu perfekcyjnym. Oprócz wartości instrumentalnych do odmian wartości pochodnych Elzenberg zalicza wartość pamiątkową, polegającą na tym, że jeżeli jakieś A jest wartościowe, a jakieś B pozostaje z nim w jakimś bliższym stosunku, to B również nabiera wartości. Ostatnim wyróżnionym rodzajem wartości pochodnej jest wartość symboliczna. Źródłem wartości tego rodzaju przedmiotów (godła, emblematy, sztandary itp.) jest to, że symbolizują one coś, co posiada wartość, choć same takiej wartości nie posiadają¹⁴⁰.

Elzenberg podaje przykłady sytuacji, w których ujawnia się wartość pochodna. Przypadki te można sprowadzić do dwóch formuł. (1) Jeżeli A jest wartościowe i jeżeli B jest przyczyną albo jednym z warunków A, to B jest wartościowe. Oznacza to, że wartość skutku przechodzi na przyczynę, a wartość rzeczy uwarunkowanej na warunek. (2) Jeżeli A jest wartościowe i jeżeli B jest całością, której jednym ze składników jest A, to B jest wartościowe. W tym przypadku wartość części przechodzi na całość, co pozwala sądzić o wartościowości całości¹⁴¹.

W swej architektonice wartości Elzenberg wyodrębnia różne odmiany wartości perfekcyjnych. Czynnikiem różnicującym jest nasza postawa wobec nich, a więc względy subiektywne, tj. procesy psychiczne towarzyszące postawie oceniającej. Według Elzenberga oceniam stan rzeczy jako wartościowy i dodatkowo subiektywnie kontempluję go lub kontemplacyjnie przeżywam; lub oceniam stan rzeczy jako wartościowy i dodatkowo subiektywnie – jako istota rozumna i obdarzona wolą – chcę, żeby był. W pierwszym przypadku oceniam go jako piękny, w drugim – jako dobry.

¹⁴⁰ Por. H. Elzenberg, *Pojęcie wartości i powinności...*, s. 145.

¹⁴¹ Por. tamże, s. 147.

Piękno i dobro nie wyczerpują wartości perfekcyjnej. Elzenberg uważał, że za odmianę wartości perfekcyjnej może być również uznana świętość, problemu tego jednak nie rozstrzygnął, zaproponował też interesujące rozwiązanie w zakresie prawdy. W jego ujęciu prawda nie tylko nie jest odmianą wartości, ale w ogóle nie jest odrębną wartością, natomiast prawdziwość jako cecha sądów ma charakter wartościotwórczy. O sędach prawdziwych można powiedzieć, że są takie, jakie być powinny; jednocześnie, dzięki swej prawdziwości sąd staje się czymś pięknym lub dobrym. Elzenberg sprowadza więc prawdę do dwóch podstawowych odmian wartości¹⁴².

Kolejnym ważnym podziałem dokonany przez Elzenberga w obrębie wartości perfekcyjnych jest rozróżnienie wartości dodatnich (to, co powinno być) i ujemnych (to, co powinno nie być)¹⁴³. Według Elzenberga wartości dodatnie i ujemne podpadają pod pojęcie „wartościowy w ogóle”. Najczęściej rozważa się o wartości pozytywne – ze znakiem dodatnim – choć już w starożytności dostrzegano wartości negatywne, widoczne w parach przeciwstawnych pojęć, takich jak np. dobro – zło, piękno – brzydota, prawda – fałsz, sprawiedliwość – niesprawiedliwość itd. Wartości negatywne, czasem nazywane „antywartościami”, wywołują podmiotową dezaprobatę. Pojęcie wartości ujemnej kryje w sobie liczne trudności logiczne, a jego określenie musi spełniać szereg warunków. Definicja wartości ujemnej powinna:

„(...) umożliwić wskazanie określonego stosunku pomiędzy cechą dodatnio wartościotwórczą a cechą ujemnie wartościotwórczą – na podstawie którego można by z wiedzy o tym, jakie cechy są dodatnio wartościotwórcze, wnioskować o tym, jakie są ujemnie wartościotwórcze”¹⁴⁴.

Ponadto, z wiedzy o wartości dodatniej wynika wiedza o wartości ujemnej, ale relacja odwrotna nie jest możliwa:

¹⁴² Por. U. Schrader, *Aksjologia formalna...*, s. 92. Por. także, A. Lorczyk, *Miejsce pojęcia prawdy w Elzenberga teorii wartości*, [w:] *Prawda, Logika, Wartości*, red. J. Hawranek i M. Magdziak, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, seria Logika, t. XVIII, Wrocław 1998, s. 59-77.

¹⁴³ To zagadnienie Elzenberg wnikliwie analizuje w tekście pt. *Wartość ujemna*, „Studia Filozoficzne”, nr 20/1986, s. 23 – 28. Warto pamiętać, że Elzenberg jako pierwszy w literaturze aksjologicznej wyjaśnił pojęcie „wartości ujemnej”. Por. U. Schrader, *Aksjologia formalna...*, s. 92.

¹⁴⁴ H. Elzenberg, *Wartość ujemna...*, s. 24.

„(...) jeżeli z dodatniej wartości pewnych rzeczy mam moc wnioskować o ujemnej wartości pewnych innych, to według mojej definicji pochodności wartość ujemna musi być wartością pochodną”¹⁴⁵.

Twierdzenia, że wartość ujemna musi być zawsze jakoś wartością pochodną, a więc że wartości ujemnej i konsekwentnie, cesze wartościotwórczej ujemnej nie przysługuje esencjalna samoistość, prowadzi Elzenberga do wniosku, że nie ma radykalnego zła¹⁴⁶.

*

Szukając odpowiednika „architektoniki wartości” w rozważaniach aksjologicznych Czeżowskiego, zauważamy, że nie wyszedł on poza ogólne ustalenia w zakresie relacji między wartościami i hierarchizacji wartości. Znajdujemy je przede wszystkim w rozprawach: *Jak budować logikę dóbr (1)*, *Jak budować logikę dóbr (2)* oraz *O naukach humanistycznych*.

W rozważaniach dotyczących możliwości porównywania różnych dóbr i budowania ich hierarchii, Czeżowski pojmuje dobro jako przedmiot, o którym dany sposób bycia się stwierdza. Według Czeżowskiego, wartość przedmiotu jest zrelatywizowana do podmiotu wartościującego (np. jednostka ludzka, grupa ludzi), tzw. parametru wartości (przedmiot, ze względu na który coś posiada wartość dla podmiotu wartościującego, np. pewien portret posiada wartość dla kogoś, ponieważ przedstawia bliską mu osobę) oraz relację zachodzącą między przedmiotem ocenianym a parametrem wartości. Wartość przedmiotu jest tym większa, im więcej spełnia on relacji wartościotwórczych:

„Więszym dobrem jest narzędzie, które służy wielu ludziom, niż takie, którego można użyć tylko w jednym zastosowaniu (...)”¹⁴⁷.

Czeżowski przedstawia dwa porządki podziału wartości. Pierwszy z nich powstaje w wyniku podziału wartości na niższe i wyższe (np. wartość nauki jest wyższa od wartości rozrywki). W drugim dzieli dobra na bezwzględne oraz względne. Pierwsze są niezależne od

¹⁴⁵ Tamże, s. 28.

¹⁴⁶ Por. R. Wiśniewski, *Henryk Elzenberg o zlu*, „Ruch Filozoficzny”, 1989, nr 1, s. 83. Por. także L. Hostyński, *Wartość ujemna w systemie aksjologii Henryka Elzenberga*, [w:] *Studia Etyczne i Estetyczne*, Zbiór piąty. *Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*, red. T. Szkołut, Lublin 1998, s. 107-121.

¹⁴⁷ T. Czeżowski, *Jak budować logikę dóbr (1)*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 131.

innych wartości, stanowią cele działania i są uzasadniane bezpośrednio, natomiast dobra względne są niesamoistne aksjologicznie, zależne od innych wartości względnych lub bezwzględnych; jest to tzw. zależność wartości środka od wartości celu lub zależność wartości części od wartości całości. W tekstach propedeutycznych Czeżowskiego pojawiają się także podziały odwołujące się do kryterium przedmiotowego: dobra fizyczne, kulturowe, psychiczne, idealne¹⁴⁸.

Czeżowski wyodrębnia pewne zasady porównywalności dóbr ułatwiające ich szeregowanie. Na przykład wartości są równe, jeśli są jednakowo dobrymi środkami do czegoś; dobra większe wypierają dobra mniejsze. Dobra można również dodawać i szeregować w odniesieniu do jakiegoś najwyższego dobra. Jeśli natomiast zastosujemy kryterium stopnia realizacji potrzeb podmiotu wartościującego, to możemy wyróżnić dobra: największe, które zaspokajają maksimum potrzeb, oraz najmniejsze, tj. zaspokajające minimum potrzeb. Według Czeżowskiego dobra można mnożyć, dodawać i szeregować. Można również mówić o dobrach mniejszych i większych¹⁴⁹.

Wspólnym elementem architektоники wartości jest pojęcie wartości jako środka do celu, które występuje w rozważaniach zarówno Elzenberga, jak i Czeżowskiego. U Elzenberga pojawia się w definicji wartości pochodnej, w której to pojęcie „części racji” przechodzi w pojęcie *ś r o d k a*, czyli w pojęcie „części przyczyny”. W artykule Elzenberga czytamy:

„Jako wartość pochodną przedmiotu można (...) określić wartość taką, której częścią racji jest wartość jakiegoś innego przedmiotu; tak, że np. jakieś A byłoby wartościowe dlatego, że jakieś B jest wartościowe, i dlatego, że albo A pozostaje do B, albo posiadanie przez A jakiejś cechy pozostaje do wartości przedmiotu B w jakimś stosunku, np. (...) w stosunku środka do celu. Wartością ostateczną lub własną będzie wtedy taka, dla której częścią racji nie jest wartość żadnego innego przedmiotu”¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Por. T. Czeżowski, *Główne zasady nauk...*, s. 154 – 155. Jednak, jak zauważa R. Wiśniewski, te próby klasyfikacji nie doczekały się dokładniejszego opracowania przez Czeżowskiego. Por. R. Wiśniewski, *Filozofia i aksjologia Tadeusza Czeżowskiego...*, s. 44.

¹⁴⁹ A. Jonkisz okazał, że podstawowe intuicje zawarte w definicji dobra podanej przez Czeżowskiego w ramach koncepcji logiki dóbr zapewniają co prawda porównywalność dowolnych dóbr, ale nie spełniają innych koniecznych wymagań, zaproponował również określenia usuwające te wady definicji oryginalnych (Por. A. Jonkisz, *Tadeusza Czeżowskiego formalne...*). W artykule porównującym Czeżowskiego „logikę dóbr” z klasyczną teorią użyteczności udowodnił, że intuicje, jakie zawarł Czeżowski w swoim rozumieniu pojęcia wartości dobra, były wystarczająco mocne do zbudowania trafnej „logiki dóbr”, a zostały sformułowane kilkadziesiąt lat przed aksjomatami J. von Neumanna i O. Morgensterna. (Por. A. Jonkisz, *Aksjomatyczna teoria użyteczności...*).

¹⁵⁰ H. Elzenberg, *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*, [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 21.

Podobną definicję można odnaleźć u Czeżowskiego i – jak twierdzi Wolniewicz – tylko u niego:

„Stosunek środka do celu jest stosunkiem pokrewnym do stosunku przyczynowego: środek jest przyczyną lub częścią przyczyny – cel, do którego osiągnięcia używamy danego środka całkowicie lub częściowo, jest skutkiem”¹⁵¹.

Analiza merytoryczna i historyczna Wolniewicza wskazuje, że Czeżowski doszedł do sformułowania swojej definicji pod wpływem Elzenberga¹⁵².

2. EPISTEMOLOGIA WARTOŚCI

Czy mamy wgląd w dziedzinę o wartości i porządku między nimi? Do zadań stawianych epistemologii wartości można zaliczyć poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące poznawania wartości, tzn. jego możliwości, granic, sposobów i prawdziwości.

Kwestie dotyczące poznania wartości i uzasadnienia sądów wartościujących miały dla Czeżowskiego i Elzenberga szczególne znaczenie. Opracowana przez nich epistemologia wartości ma charakter intuicjonistyczny. Czeżowski i Elzenberg należą do licznej grupy polskich intuicjonistów, a jednocześnie ich rozważania twórczo wynikają z założeń przyjętych w nurtach intuicjonizmu europejskiego¹⁵³.

Intuicjonizm obecny jest w etyce od czasu, gdy pojawiła się ona w problematyce filozoficznej. Słowo „intuicja” (łac. *intuitio*), oznacza wejrzenie (od *intuor*, *intuitus sum*, czyli patrzeć na coś, spoglądać z zastanowieniem, przypatrywać się, obserwować). Już Platon pisał:

¹⁵¹ T. Czeżowski, *Główne zasady...*, s. 187.

¹⁵² Według B. Wolniewicza przemawiają za tym następujące fakty: „(...) po pierwsze, ogólniejszy termin <<część racji>> występuje u Elzenberga już w artykule z 1933 r. Po drugie, artykuł ten był według informacji profesor Mayenowej przedmiotem analizy na seminarium Profesora Czeżowskiego w Wilnie jeszcze przez przybyciem tam Elzenberga. Wreszcie, po trzecie, Elzenberg przybył do Wilna w końcu 1936 r., a więc wtedy właśnie, gdy Profesor Czeżowski pracował nad swoim podręcznikiem. W świetle tych danych, a także na podstawie własnej znajomości sposobu myślenia obu Profesorów, bierzemy za pewne, że filiacja musiała tu przebiegać odwrotnie”. Por. B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga...*, s. 68.

¹⁵³ Intuicjoniści (G. E. Moore, W. D. Ross, C. L. Lewis, a w Polsce T. Czeżowski, T. Kotarbiński, K. Ajdukiewicz, M. Przełęcki) różnią się między sobą w poglądach na temat bliższego określenia ontycznego statusu wartości, zwłaszcza zaś na temat epistemologicznego charakteru ich poznawczego ujęcia, czyli intuicji i jej roli w uzasadnianiu tez etyki. Ponieważ zgadzają się z tym, że wartości posiadają osobliwy, przedmiotowy status ontyczny, są czymś „materialnym”, domagają się właściwego dla siebie ujęcia poznawczego, więc przyjmują rozmaite rozumienia intuicji wartości. Por. T. Styczeń, *O niektórych próbach rozwiązania metodologicznego problemu etyki*, „Roczniki Filozoficzne”, 1971, nr 2, s. 20; A. Jonkisz, *O poznaniu wartości. Uwagi do koncepcji metaetycznej Mariana Przełęckiego*, [w:] „Studia z Filozofii Polskiej” T. 2, s. 71-83.

„(...) z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając”¹⁵⁴.

Ogólna definicja intuicji w sensie filozoficznym zakłada, że jest to rodzaj poznania, który polega na pocuciowym uchwyceniu prawdy, bez pomocy rozumowania lub działalności praktycznej. Jest to źródło wiedzy jedyne i swoiste bądź uzupełniające inne źródła poznania. Można też intuicję nazwać natychmiastowym zrozumieniem, przecuciem tego, co ważne, istotne. Taki sposób poznawania jest niepospolity, wyjątkowy i często uznaje się go za wręcz mistyczny.

3.1. Poznanie wartości

Uznając istnienie wartości, stajemy przed koniecznością udzielenia odpowiedzi na pytania dotyczące ich poznania. Czeżowski i Elzenberg głoszą, że wartości można poznać dzięki intuicji, pojmowanej jako swoiste doświadczenie. Według Czeżowskiego wartości poznajemy w aktach intelektualnej intuicji, powstającej na podłożu wiedzy o przedmiocie, danym w przedstawieniu bądź wyobrażeniu. Uczucia dołączają się do ocen, są wtórne. Warunkiem wystarczającym powstania intuicyjnego aktu poznawczego jest przyjęcie odpowiedniej postawy poznawczej wobec danego przedmiotu poznania. Czeżowski uważa, że intuicja jest bardziej zbliżona do tradycyjnego modelu poznania empirycznego, zawodnego, ale podlegającego ćwiczeniu zwiększającemu jego trafność:

„Intuicją chwytałyśmy to, co wymyka się poznaniu zmysłowemu i rozumowemu. (...) świat nauk szczegółowych i świat metafizyki tworzą jedność, to nie są dwa światy różne, jak u Platona. Nauki szczegółowe i metafizyka mają za przedmiot jakby różne strony tego świata, metafizyka uzupełnia poznanie nauk szczegółowych”¹⁵⁵.

Intuicyjne ujęcie przedmiotu jest ujęciem bezpośrednim, czyli bez pomocy słów i innych symboli, oraz całościowym, czyli dokonany od razu, jednym „rzutem oka”.

¹⁵⁴ Platon, *Listy*, Warszawa 1987, s. 50.

¹⁵⁵ T. Czeżowski, *Metafizyka nowoczesna*, [w:] tenże, *O metafizyce jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty 2004 s. 67.

Czeżowski podkreśla, że takimi całościowymi strukturami są nie tylko same czynności psychiczne, ale także ich wytwory oraz idealne znaczenie¹⁵⁶.

Poznaniem intuicyjnym nazywa więc poznanie bezpośrednie i całościowe, które w przeciwieństwie do dyskursywnego poznania pojęciowego ujmuje swój przedmiot w jego własnej postaci „(...) od razu w całości, nie zaś przez wymienianie poszczególnych jego cech lub części”¹⁵⁷. Poznanie intuicyjne udostępnia dwa i tylko dwa *modi entis*: istnienie i wartość. Konieczność i możliwość są odmianami istnienia, tak jak dobroć i piękno są dwiema odmianami wartości¹⁵⁸. Istnienie ujmuje się sądami typu „prawdą jest to a to”, dobro sądami typu „dobre jest to a to”, a piękno sądami typu „piękne jest to a to”.

Czeżowski wskazuje cztery odmiany poznania intuicyjnego: 1) sąd spostrzeżeniowy zmysłowy, stwierdzający istnienie przedmiotu danego zmysłowo, 2) sąd spostrzeżeniowy introspekcyjny, stwierdzający istnienie przedmiotu danego introspekcyjnie, 3) sąd ejdetyczny, czyli poznanie istoty w poszczególnym egzemplarzu, 4) sąd wartościujący, czyli ocena. Do cech wszystkich wymienionych sądów intuicyjnych Czeżowski zalicza ich prawdziwość lub fałszywość, niedowodliwość, ale równocześnie sprawdzalność, którą realizuje się przez powtarzanie aktów poznawczych i porównywanie ich między sobą. Poznanie intuicyjne jest więc według Czeżowskiego syntetyczne i spełnia kryterium intersubiektywnej sprawdzalności (podstawowy warunek poprawności naukowej). Poznanie intuicyjne jest ponadto, jako ujęcie bezpośrednie, oczywiste, a rodzaje oczywistości zależą od rodzajów intuicji¹⁵⁹.

Według teorii intuicjonistycznej, umysł zachowuje się czynnie i ujmuje przedmiot poznania zgodnie z tym, jaki on jest w danym swoim aspekcie, treść poznawcza nie jest reprezentantem przedmiotu, lecz jego widokiem powstałym w umyśle jako wytwór intencjonalnego aktu poznawczego, tj. skierowanego na przedmiot poznania. Subiektywne różnice widoków rzeczy są skutkiem działania aparatury zmysłowej, stanowiącej jakby sito przesiewające strumień rzeczywistości, który przenika w akcie intencjonalnym do świadomości podmiotu. Poszczególne dane zmysłowe nie są spostrzegane oddzielnie. Ogarniający je proces poznawczy składa się z dwóch zespolonych ze sobą aktów – przedstawienia i sądu. Przedstawienie, będące podstawą dla sądu, jest aktem skutkującym wyborem i układem danych zmysłowych w jedność przedmiotu indywidualnego, sąd natomiast stwierdza istnienie¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Por. D. Łukasiewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego...*, s. 132.

¹⁵⁷ T. Czeżowski, *Transcendentalia – przyczynek do ontologii*, [w:] tenże, *O metafizyce...*, s. 190.

¹⁵⁸ Por. Tamże, s. 191.

¹⁵⁹ Por. T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu...*, s. 17 – 18. .

¹⁶⁰ Por. T. Czeżowski, *Klasyfikacja rozumowań...*, s. 160-161.

Teoria intuicjonistyczna, jako teoria bezpośredniego związku między czynnością spostrzegania a jej przedmiotem, została sformułowana przez Ockhama, a odnowiona przez Brentano. Jest obecna w różnych odmianach realizmu poznawczego, czyli poglądu, że w stosunek poznawczy wchodzi sam przedmiot poznawany, a nie jakikolwiek jego reprezentant. Czeżowski ilustruje ją następującym przykładem:

„Gdy spostrzegam drzewo przed sobą, to widok jego, będący treścią mojego spostrzeżenia, nie jest jego odbiciem w umyśle, lecz jest identyczny z częścią owego drzewa ku mnie zwróconą, inaczej bowiem widziałbym nie drzewo, lecz coś innego – jego odbicie, jak jest wówczas, na przykład, gdy wzbudzam w przypomnieniu treść wtórną, odpowiadającą jako ślad dawniej spostrzeganemu widokowi.”¹⁶¹

Każde poznanie intuicyjne wymaga zajęcia właściwej dla niego postawy. Uwaga jest postawą dla poznania spostrzeżenia zmysłowego, refleksja dla poznania introspekcyjnego, swoista postawa moralna lub estetyczna jako warunek poznania wartości. Termin „postawa” oznacza tu taki stan gotowości psychicznej, w którym ktoś staje się gotowy do określonego zachowania się, w tym wypadku stwierdzenia wartości przedmiotu, czyli oceny¹⁶². Dlatego czynność oceniania jest formą poznawania wartości.

W rozprawie *Etyka jako nauka empiryczna* Czeżowski ukazuje podobieństwo między dobrem i pięknem, które stwierdza się w ocenach, a istnieniem, które stwierdza się w przekonaniach. Zarówno sądy, w których stwierdza się istnienie, jak i oceny, czyli sądy, w których stwierdza się wartość, są sądami intuicyjnymi. Sądy intuicyjne są prawdziwe lub fałszywe; są niedowodliwe, lecz sprawdzalne na drodze powtarzania aktów poznawczych i porównywania ich między sobą¹⁶³.

Według Czeżowskiego przedmiotem poznania metafizyki intuicjonistycznej (oprócz niej wyróżnia metafizykę indukcyjną i metafizykę aksjomatyczną) jest ten sam świat, którym interesują się nauki szczegółowe, ale różna jest treść tego poznania, ponieważ pochodzi ona z aktów poznawczych, w których dane są obiekty, treści i takie aspekty rzeczywistości, które są niedostępne dla zmysłów ani pojęć. Czeżowski broni naukowości metafizyki intuicyjnej wykazując, że możliwa jest w jej obrębie intersubiektywna sprawdzalność wyników poznania, będąca podstawowym warunkiem naukowej poprawności. Różne osoby doznające

¹⁶¹ T. Czeżowski, *Zagadnienie istnienia świata w świetle przemian metodologicznych*, [w:] tenże, *O metafizyce...*, s. 197.

¹⁶² Por. T. Czeżowski, *Trzy postawy wobec świata*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 42.

¹⁶³ Por. T. Czeżowski, *Transcendentalia – przyczynek do ontologii...*, s. 191.

w różnych okolicznościach przeżyć naocznych typu niezmysłowego mogą porównywać wyniki tych doświadczeń (przeżycia są powtarzalne). Pozostaje jednak trudność z intersubiektywną komunikowalnością rezultatów poznania intuicyjnego – Czeżowski przyznaje, że jest ono niedyskursywne i niepojęciowe, czyli nie daje się wyrazić w słowach.

*

Rozważania epistemologiczne Elzenberga dotyczą możliwości i sposobów poznania wartości oraz granic wiedzy aksjologicznej¹⁶⁴. Odróżniwszy wartości perfekcyjne od utylitarnych, a także sądy o wartościach perfekcyjnych od sądów o wartościach utylitarnych, Elzenberg skupia swe rozważania epistemologiczne wyłącznie na wartościach perfekcyjnych. Podstawowe pytanie epistemologiczne brzmi: czy wartości te są poznawane (a może tylko odczuwane), a jeśli są, to jak?

Punktem wyjścia epistemologicznych rozważań Elzenberga jest stwierdzenie, że pojęcie wartości perfekcyjnej i powinności tkwi w umysłach wielu ludzi. Ponieważ jednak nie da się wywieść tezy o rzeczywistym istnieniu odpowiedników tych pojęć, otwiera się w koncepcjach wartości i powinności wejście dla subiektywizmu i relatywizmu. W myśl subiektywizmu – Elzenberg nazywa to stanowisko nihilizmem – nie ma niezależnych od podmiotu wartościowych przedmiotów ani stanów rzeczy powiniących. Ponieważ nihilizm rzadko głoszony jest wprost, należy raczej mówić o stanowiskach mających nihilistyczne konsekwencje. Elzenberg dokonuje krytycznej analizy takich koncepcji, tj. ekspresjonizmu i deskrypcjonizmu. Według ekspresjonizmu sądy o wartości i powinności są pozbawione przedmiotu i treści, czyli wyrażają jedynie uczucia mówiącego – są podobne do wykrzykników „ach” czy „ojej”. Zgodnie z deskrypcjonizmem zdania o wartościach są opisem aktualnych lub potencjalnych przeżyć mówiącego, np. sąd „ten obraz jest piękny” oznacza tylko tyle, że wobec tego obrazu doznaję swego rodzaju upodobania. Elzenberg, korzystając z ustaleń dotyczących pojęcia wartości, wykazuje bezpodstawność obu tych koncepcji¹⁶⁵.

Druga grupa koncepcji poddanych krytyce przez Elzenberga to poglądy prowadzące w konsekwencji do sceptycyzmu. Zalicza do nich subiektywizm katatymiczny

¹⁶⁴ Por. H. Elzenberg, *Epistemologia wartości...*, s. 309. Wykłady te są podstawowym źródłem rekonstrukcji poglądów Elzenberga na temat epistemologii wartości.

¹⁶⁵ Por. tamże, s. 312 – 315.

i subiektywizm deterministyczny. Wymienione stanowiska uznają wprowadzić istnienie stanów rzeczy powiniących, cech wartościotwórczych i przedmiotów wartościowych, ale głoszą, że są one niepoznawalne. Zgodnie z katatyzmem sądy są wyznaczone przez uczucia tego, kto je wypowiada, a nie naturą przedmiotu – nie mają więc charakteru poznawczego. Natomiast w jego rozszerzonej wersji, tj. w subiektywizmie deterministycznym, znajdujemy pogląd, że czynniki determinujące sąd mogą być np. natury biologicznej, społecznej, historycznej czy psychicznej. Odnosząc się do tego poglądu Elzenberg formułuje dyrektywę wyłamywania się spod wpływu determinacji w celu zwiększenia poprawności sądów o wartości. Stanem idealnym, do którego powinniśmy dążyć, byłaby sytuacja nieobecności jakichkolwiek determinacji, co oczyściłoby sądy z różnych błędów i niepewności.

Uważam, że mimo dokładności, z jaką Elzenberg analizuje stanowiska negujące możliwość poznania wartości, jego rozważania obarczone są pewną słabością. Otóż w swojej krytyce Elzenberg przyjmuje w charakterze założenia twierdzenie o istnieniu wartości perfekcyjnej jako wartości obiektywnej i poznawalnej, co bezpośrednio prowadzi do poglądu, że wszelkie stanowiska podważające istnienie tak pojmowanej wartości są błędne.

Przesądając w ten sposób zagadnienie poznawalności wartości, Elzenberg koncentruje się na sposobie poznania wartości oraz uzasadnienia sądów o wartościach. Zdaniem Elzenberga wartości nie są *a priori*, przeciwnie – w jakimś szerokim znaczeniu można by je wręcz nazwać empirycznymi. Zetknąwszy się z rzeczą stwierdzamy, że jest ona taka a taka: dobra bądź zła, piękna albo brzydka. Nie są to jednak sądy spostrzegawcze: wartości nie stwierdza się ani zmysłami, ani na drodze introspekcyjnej. Dlatego:

„Nic innego nie pozostaje jak, chcąc je określić, sięgnąć po termin nie zadowalający co prawda, ale przecież zdolny dostarczyć jakiejś orientacji choć przybliżonej, i nazwać je intuicyjnymi. Intuicja tkwi u podstaw wartościowania; ustalać i umacniać fundamenty jakiejś dyscypliny wartościującej to opracowywać nie spostrzeżenia ani dane introspekcyjne, nawet w głównej części zadania – nie dane *a priori*, lecz intuicje”¹⁶⁶.

Można zapytać: dlaczego intuicja? Elzenberg odpowiada: ponieważ rzeczywistość jest irracjonalna, o czym przekonuje nas doświadczenie całego życia, a nie naukowe argumenty. Rzeczywistości, która jest w ciągłym ruchu, zmianie, nierozwiązywalnych konfliktach, nie da się zamknąć w żadne stałe prawa. Uczni zdają się nie zauważać, że istnieją różne postaci myślenia. Poza tym, co daje się zamknąć w sądach opartych na źródłach empirycznych lub

¹⁶⁶ H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo...*, s. 239.

apriorycznych, jest jeszcze intuicja, czyli bezpośrednie widzenie rzeczywistości w jej barwie i skomplikowaniu. Intuicja wskazuje kierunek myślenia, nakazuje pytać, choć nie daje rozstrzygnięcia, wreszcie daje podstawy wartościowania¹⁶⁷.

Elzenberg, który początkowo był racjonalistą, doszedł ostatecznie do przekonania, że zrozumienie pewnych sfer rzeczywistości wymaga nie tylko dyskursu, ale także intuicji. Refleksja racjonalna jest konieczna, ale nie może uchwycić tego, co stanowi „dno rzeczywistości” i dlatego dochodzimy do kresu tego, co racjonalne¹⁶⁸. W Elzenberga poglądzie na zdobywanie wiedzy o tym, jakimi rzeczy być powinny, decydujące jest połączenie elementów intuicyjnych i racjonalnych: „Zrozumieć to dla danej intuicji wytworzyć odpowiednik dyskursywno-logiczny”¹⁶⁹. Można jednak znaleźć pogląd, myślę że uzasadniony, iż granica między uczuciem a rozumem nie jest u Elzenberga wyraźna:

„Podstawą rozpoznawania wartości jest bowiem intuicja, a ta leży gdzieś między uczuciem a rozumem, nie będąc ani jednym, ani drugim. (...) Rozum ma więc cały czas kontrolować i uzgadniać uczucia i intuicje aksjologiczne. (...) Miłość dobra jest więc podstawą procesu realizacji wartości, a więc i podstawą człowieczeństwa”¹⁷⁰.

Elzenberg podkreślał, że intuicjonistyczny charakter poznawania wartości ostro oddziela aksjologię formalną od merytorycznej. Pierwszą da się przedstawić w sposób dyskursywny (dotyczy spraw najogólniejszych), natomiast merytoryczna opiera się bezpośrednio na intuicji wartości konkretnych stanów rzeczy i jako taka nie da się ująć w reguły czy dyrektywy. Tymczasem właśnie ocena konkretnych stanów rzeczy jest jednym z najistotniejszych problemów życiowych człowieka¹⁷¹. Dlatego intuicjonizm tworzy podstawy systemu aksjologii merytorycznej. Jak twierdzi autor *Kłopotu z istnieniem*: do tego, co jest piękne i dobre, „żywy” człowiek poznawczo dociera w głównej mierze przez intuicję. Elzenberg dochodzi do wniosku, że podstawowe są sądy o cechach wartościotwórczych – są pierwotne, nie wymagają dalszego uzasadnienia. Opierając się na nich możemy potwierdzić sądy o wartościach jednostkowe (np. „ten czyn jest szlachetny”, „męstwo jest dobre”) i wszelkie inne. Można więc przyjąć, że system filozofii wartości to:

¹⁶⁷ Por. B. Skarga, *Wielcy filozofowie...*, s. 87 – 88.

¹⁶⁸ Stanowisko Elzenberga jest w związku z tym określane mianem umiarkowanego irracjonalizmu, semiracjonalizmu (semiirracjonalizmu) czy irracjonalizmu częściowego. Por. R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, Łódź 2007, s. 63 - 64.

¹⁶⁹ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 154.

¹⁷⁰ Por. U. Schrade, *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne”, nr 20/1986, s. 123.

¹⁷¹ U. Schrade, *Aksjologia formalna...*, s. 98.

„(...) gmach ocen w ostatecznej instancji oparty na intuicji, ale uporządkowanych i z których każda byłaby z całą resztą sprzężona, wszystko przy tym – w granicach rozsądku (...), nic nie podległe kaprysowi, nastrojowi, płytkiej zmienności”¹⁷².

Pierwotne sądy o wartościach, tj. przyjmowane bezpośrednio przypominają sądy spostrzeżeniowe. Mają bowiem charakter empiryczny, choć nie są wydane na podstawie sądów spostrzeżeniowych.

Podobne rozstrzygnięcie przedstawiał Czeżowski:

„Oceny jednostkowe – tak samo jak przekonania spostrzeżeniowe – mogą też być uogólniane jak przekonania spostrzeżeniowe. Uogólnianie to prowadzi do ustalenia kryteriów oceny. Stwierdzenie w szeregu przypadków, że przedmioty jednakowej oceny posiadają cechę wspólną, jest podstawą uogólnienia stwierdzającego, że każdy przedmiot ową cechę wspólną posiadający podlega ocenie tego samego rodzaju, tzn. jest dobry, zły, piękny, wzniosły itp. Kryterium oceny jest zawsze jakąś cechą empiryczną różną od wartości orzekanej w ocenie”¹⁷³.

Warto pamiętać, że fascynacja intuicyjną stroną wartości rodzi pewne niebezpieczeństwa wiążące się z bezkrytycyzmem i towarzyszącym mu dogmatyzmem aksjologicznym: jeśli ktoś jest przekonany, że jego intuicje i ich pochodne należy traktować uniwersalistycznie, to konsekwencje tego mogą być groźne¹⁷⁴. Z drugiej strony, tradycja filozoficzna wydaje się przemawiać na rzecz intuicjonizmu. Do intuicji odwoływali się wielcy racjonałiści, klasyczni metafizycy XVII wieku.

3.2. Koncepcja poznania wartości a pojęcie doświadczenia

Koncepcja intuicyjnego poznawania wartości zmienia również rozumienie doświadczenia. Według Czeżowskiego pojęcie doświadczenia należy stosować szerzej, odnosząc je do wszelkich rodzajów poznania, w którym dany jest bezpośrednio i całościowo przedmiot zindywidualizowany. Czeżowski twierdzi, że drogą poznania bezpośredniego, tj. empirii szeroko pojętej, obejmującej różne odmiany intuicji – zmysłowej, introspekcyjnej, aksjologicznej lub jakiegokolwiek innej – docieramy do różnego typu indywiduów

¹⁷² H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 153.

¹⁷³ T. Czeżowski, *Etyka jako nauka ...*, s. 99.

¹⁷⁴ Por. S. Jedynak, *Kilka uwag o intuicji...*, s. 33.

stanowiących dziedzinę rzeczywistości dla danej teorii¹⁷⁵. Spostrzeżenie jest więc tylko jednym z rodzajów doświadczenia, który odnosi się do intuicji wykorzystywanej w naukach przyrodniczych. Ponadto korzystamy z intuicji aksjologicznej, szczególnie ważnej w przypadku etyki, w której źródłem poznania jest intuicja dostarczająca ocen jednostkowych o schemacie: „to a to jest dobre”, które są następnie uogólniane i systematyzowane przez teorie etyczne. Podobnie ma się rzecz z teoriami estetycznymi¹⁷⁶. Czeżowski uznaje więc etykę za naukę empiryczną – w rozszerzonym sensie „empirii”.

W rozprawie *Etyka jako nauka empiryczna* wyznaje, że spośród różnych dziedzin tak pojmowanej empirii zainteresował się doświadczeniem aksjologicznym, przeprowadzając analizę ocen pierwotnych (tj. niewydedukowanych z zasad etycznych) jako jednostkowych zdań o wartości, porównując je ze zdaniem spostrzeżeniowym jako jednostkowymi zdaniem o istnieniu¹⁷⁷. Analiza ta zaowocowała listą cech wspólnych dla doświadczenia empirycznego i doświadczenia aksjologicznego. Punkty wspólne empirii zmysłowej (także – introspekcyjnej i intuicji cech przedmiotu abstrakcyjnego) oraz doświadczenia wartości są następujące: (1) wymagają podstawy, jaką jest przedstawienie przedmiotu, o którym się orzeka w przekonaniach lub ocenach; (2) dla powzięcia przekonania lub wydania oceny konieczne jest zajęcie postawy oceniającej: moralnej bądź estetycznej, które są pokrewne uwadze jako postawie poznawczej; (3) powstające oceny są jednostkowymi i zarazem pierwotnymi zdaniem teorii; (4) nie ma istotnych różnic między uczuciami aksjologicznymi (uczucia wartości moralnej, czyli „wzruszenia” i uczucia estetyczne, czyli „upodobania”) a intelektualnymi, ponieważ oceny i przekonania stanowią warunek konieczny powstania przeżycia emocjonalnego, a nie odwrotnie; (5) podobnie jak przekonania spostrzegawcze nie są sprawozdaniami z naszych przeżyć w stosunku do przedmiotu danego w przedstawieniu, tak oceny nie stanowią sprawozdania z naszych reakcji uczuciowych na przedmioty, o których mówimy, że są dobre czy piękne (wartości można wskazać w ocenie, ale nie można ich sobie wyobrazić); (6) oceny posiadają logiczną wartość prawdy lub fałszu, choć rozstrzygalność wartości logicznej ocen jest tylko probabilistyczna, tak jak w przypadku rozstrzygalności wartości logicznej przekonań¹⁷⁸.

Doświadczenie jest więc ostatecznym źródłem i sprawdzianem wiedzy naukowej. Doświadczenie aksjologiczne – czyli doświadczenie wartości, w którym przedmiot zarysowuje się jako dobry lub zły, piękny, tragiczny, wzniosły itp. – jest empiryczną bazą

¹⁷⁵ Por. T. Czeżowski, *O indywiduach oraz istnieniu*, [w:] tenże, *O metafizyce...*, s. 186.

¹⁷⁶ Por. J. Wileński, *Wstęp*, [w:] T. Czeżowski, *O metafizyce...*, s. 11.

¹⁷⁷ Por. T. Czeżowski, *Etyka jako nauka...*, s. 98 – 99.

¹⁷⁸ Por. R. Wiśniewski, *Doświadczenie aksjologiczne...*, s. 368 – 370.

etyki i estetyki. Różnice między doświadczeniem moralnym i estetycznym nie są wielkie, dotyczą tylko struktury uczuć moralnych i estetycznych.

*

Większość interesujących uwag dotyczących pojęcia doświadczenia Elzenberg wyraził rozważając problem przeżycia wartości etycznej oraz estetycznej, której poświęcił najwięcej uwagi, stwierdzając, że dane doświadczenia estetycznego mogą być płodnymi sugestiami dla całości naszego poznania¹⁷⁹. Tym, co skłania Elzenberga do namysłu nad sposobem doświadczenia wartości, jest chęć zbliżenia się do ich autentycznego poznania:

„Ja nie próbuję destylować pojęć ogólnych z chaosu empirii; interesuje mnie wartość, jej poznanie, i jej realizacja, i pojęcia swoje od razu znajduję w sobie jako ogólne, albo je (...) konstruuje przez kombinację pojęć pierwotnych. Empiria natomiast jest terenem dla pięknych monografii indywidualizujących (...) i nie ma związku z systemem”¹⁸⁰.

Jest to szczególnie istotne zwłaszcza w dziedzinie moralności, która jest skomplikowana i łatwo w niej o nieporozumienia:

„Poznawanie rzeczywistości bezwartościowej nie jest wartością. Wartością jest poznawanie rzeczywistości, która sama jest wartościowa, i obcowanie z nią jako taką, świadomie”¹⁸¹.

Interesujący dla analiz współczesnych jest fakt, że Elzenberg swoje poszukiwania w filozofii rozpoczął od racjonalizmu inspirowanego poglądami Leibniza. Jednak niemożność wypracowania postawy życiowej na drodze czysto racjonalnej, doświadczenie nieskuteczności racjonalizmu w ujmowaniu zjawisk i rzeczy, a także przykład doprowadzenia racjonalizmu, przez niektórych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, do absurdu, nie tylko odwiodły go od pasji racjonalności, ale spowodowały, że wprowadził do swoich rozważań nad etyką i sztuką elementy „irracjonalne” (intuicyjne). Racjonalizm przeciwstawiający *intuitio* i *ratio* pozostawia poza siecią pojęć, w którą się rzeczywistość

¹⁷⁹ Por. H. Elzenberg, *Ekspresja pozaestetyczna i estetyczna*, [w:] *Pisma estetyczne*, Lublin 1999, s. 60.

¹⁸⁰ H. Elzenberg, *Aesthetica*, [w:] *Pisma estetyczne...*, s. 195.

¹⁸¹ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 440.

ujmuje, wszystko to, co w odczuciu Elzenberga jest właściwą „rzeczywistą” rzeczywistością. Właściwy przedmiot poznania zostaje wręcz zabity w akcie poznania racjonalnego¹⁸².

Elzenberga traktuje intuicję jako rodzaj doświadczenia, tym samym znacznie poszerzając zakres tego pojęcia: doświadczenie w najszerszym sensie jest jakimkolwiek poznaniem bezpośrednim, a więc także percepcją, intuicją czysto intelektualną¹⁸³. Stosując tak szerokie pojęcie doświadczenia możemy stwierdzić, że aksjologiczny intuicjonizm epistemologiczny jest odmianą empiryzmu¹⁸⁴.

Elzenberg podkreśla także, że w aksjologii dlatego nie używa się określenia „postrzeganie wartości”, ponieważ wartości nie są orzekane na podstawie danych zmysłowych ani introspekcyjnych; mówić należy o ich intuicyjnym uchwytowaniu, traktowanym jako rodzaj doświadczenia. Dlatego – warto powtórzyć – podstawą rozpoznania wartości jest intuicja leżąca gdzieś pomiędzy uczuciem a rozumem, nie będąc ani jednym, ani drugim.

Przywołany w polemice z S. Ossowskim „Metafizyk” – czyli, jak wyjaśnia Elzenberg, estetyk wartościujący, ale również moralista – wie dobrze, że przedmiot jego doświadczenia jest niejasny i nieuchwytny i że to, co on w nim odkrywa, wymyka się adekwatnym określeniom. Chociaż w punkcie wyjścia ów „Metafizyk” jest swego rodzaju racjonalistą, to z drugiej strony łatwo w nim odnaleźć rys przeciwny, tj. skłonność do traktowania pojęć i sądów jako niedoskonałych symboli rzeczywistości odpornej na myśl ludzką¹⁸⁵. Aktywność „Metafizyka” nie traci jednak ducha empiryzmu:

„(...) swoje posuwanie się w głąb przedmiotu pojmuję jako szereg prób i nawrotów, jako wchodzenie w styczność, jako stopniowe zżywanie się z rzeczywistością. Cechuje go, wobec tego wszystkiego, i krytycyzm wobec własnych osiągnięć, i świadome ścieranie kantów swych twierdzeń, i gotowość do zmian i korektur, i, w ogóle, powściągliwość i jeszcze raz powściągliwość”¹⁸⁶.

¹⁸² Por. tamże, s. 340 – 342.

¹⁸³ Por. *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 120.

¹⁸⁴ Por. U. Schrade, *Aksjologia formalna...*, s. 97.

¹⁸⁵ Por. H. Elzenberg, *Estetyka jako dyscyplina wartościująca*, [w:] tenże, *Wartość i człowiek*, s. 66 - 67.

¹⁸⁶ Tamże, s. 67. Przytoczony fragment celnie komentuje Hostyński: „(...) wypowiedź Elzenberga jest wyjątkowo trafna samooceną. Cała jego filozofia podążała jak gdyby dwiema odrębnymi drogami. Z jednej strony, była to droga racjonalna, a z drugiej – irracjonalna. Te dwa odmienne sposoby poszukiwań współistniały w postawie Elzenberga filozofa i krytyka”. Por. L. Hostyński, *Układacz tablic...*, s. 119.

Z doświadczeniem wartości wiąże się przeżycie wartości¹⁸⁷. Elzenberg stwierdza, że chcąc w ogóle przystąpić do poznania i realizacji wartości perfekcyjnych, należy dokonać oczyszczenia woli z tego, co łączy się z wartościowaniem użytecznościowym. Można tego dokonać wyłącznie na drodze ascezy i bohaterstwa. Samodoskonalenie okazuje się warunkiem trafnego doświadczenia, gdyż żyjący w ascezie i bohater to człowiek przeniesiony poza przyrodę, przewartościowujący świat i dostrzegający wartości w tych stanach, w których ich do tej pory nie zauważał:

„Dobro w świecie odkrywamy w miarę, jak sami stajemy się lepsi; doskonalenie się etyczne jest nieodzownym warunkiem przebiccia się do świata wartościowego; (...) organem poznania świata wartościowego jest wartość osobista poznającego”¹⁸⁸.

Warto zauważyć, że podobne słowa, znajdujemy już u Arystotelesa: „Człowiek bowiem etycznie wysoko stojący osądza wszystko trafnie i we wszystkim to wydaje mu się dobre, co nim jest w istocie”¹⁸⁹. Etyczne doskonalenie się zmienia emocjonalny stosunek człowieka do świata i życia i nie ma nic piękniejszego, jak człowiek czynu zdolny zarówno do myślenia jak i czucia¹⁹⁰.

Oprócz czynników intelektualnych istotną rolę w doświadczeniu wartości odgrywają czynniki emocjonalne. Są jednak poddawane obróbce rozumowej:

„(...) żyję uczuciem, ale na przeżycie emocjonalne reaguję stale myślami; swoje uczuciowe kłopoty opanowuję w ten sposób, że je usiłuję zrozumieć, podciągnąć pod określone pojęcia; w rezultacie: dać ich teorię.”¹⁹¹

Oczywiście uczucia nie są jedynymi i wystarczającymi warunkami doświadczenia i realizacji wartości. Elzenberg uważał jednak, że właśnie uczucia stanowią rzeczywisty impuls do wydawania sądów o wartości.

¹⁸⁷ Por. L. Hostyński, *Układacz tablic*..., s. 92 – 94.

¹⁸⁸ H. Elzenberg, *Kłopot*..., s. 278.

¹⁸⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1956, 1113 b 30.

¹⁹⁰ Por. H. Elzenberg, *Kłopot*..., s. 98.

¹⁹¹ Tamże, s. 99.

3.3. Oceny wartości etycznych i estetycznych

Według Czeżowskiego oceny etyczne i estetyczne to swoiste akty poznawcze, mające na celu stwierdzenie wartości przedmiotu szeroko rozumianego (np. działanie to też przedmiot). Koniecznym warunkiem skutecznego poznania etycznego jest przedstawienie sobie ocenianego przedmiotu. Następnym etapem jest zdolność zajęcia wobec niego swoistej postawy oceniającej, tzw. postawy moralnej. Już samo przedstawienie, uobecnienie przedmiotu może stać się motywem do wydania oceny moralnej, jednak dopiero połączenie, w jednym akcie poznawczym, tego przedstawienia z aktywną postawą oceniającą prowadzi do stwierdzenia wartości moralnej przedmiotu, wyrażonego w zdaniu oceniającym, tj. takim, które zawiera termin ocenny, jak w przypadku wypowiedzi „x jest dobre”. Dlatego podstawę wiedzy etycznej stanowią sądy oceniające wartość moralną indywidualnego przedmiotu (istniejącego realnie lub idealnie). Zatem nie aprioryczne prawa etyczne, ale empiryczne oceny pierwotne są tworzą podstawę etyki¹⁹².

Oceny moralne formułowane przez indywidualne podmioty to tzw. jednostkowe oceny pierwotne. Oceny pierwotne mogą być uogólniane, co prowadzi do ustalenia kryteriów oceny. Kryterium oceny jest zawsze cechą lub zespołem cech empirycznych wspólnych pewnej mnogości tak samo (dodatnio lub ujemnie) ocenionych przedmiotów. Tak np. jeśli w wielu przypadkach miłosierdzie oceniliśmy jako dobre, to uzyskaliśmy przesłanki dla indukcyjnego uogólnienia, że miłosierdzie jest moralnie dobre. Pozwala to uznać miłosierdzie za jedno z kryteriów moralnego dobra. Innym przykładem są takie znamiona dobra, jak ofiarność czy roztropność, a wskaźnikami zła kradzież czy oszustwo¹⁹³.

Ocena moralna może być mylna, tak jak błędne mogą się okazać przekonania spostrzeżeniowe, które na gruncie nauki eliminuje się przez sprawdzenie. Powtarzanie i porównywanie ocen tego samego przedmiotu wydanych w tych samych warunkach sprawdza je i zwiększa ich pewność. Według Czeżowskiego istnieje podobieństwo między umiejętnością oceniania, a umiejętnością obserwacji. Jako przykłady Czeżowski podaje np. umiejętność mikroskopowania lub wysłuchiwanie szmerów w badaniu internistycznym. Umiejętność diagnozowania rozwija się przez ćwiczenie; podobnie nabywając wprawy w ocenianiu łatwiej eliminuje się mylne oceny.

Czeżowski dzieli oceny etyczne przypadków indywidualnych na pierwotne (elementarne) i wtórne. Oceny pierwotne i wtórne trzeba odróżnić od bezpośredniej

¹⁹² Por. T. Czeżowski, *Czym są wartości...*, s. 118.

¹⁹³ Por. C. Gorzka, *Teoria wartości Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] „Ruch Filozoficzny” 1991, nr 1, s. 20 – 21.

popędowej reakcji na zdarzenia, w której nie ma oceny, lecz tylko kierowanie ślepych (jak się mówi) namiętnościami: strachem, gniewem, żądzą¹⁹⁴. Motywem powstania ocen pierwotnych jest samo uobecnienie sobie podmiotu oceny, jeżeli podmiot zajmie wobec niego postawę oceniającą. Uważa się je za podmiotowe reakcje psychiczne na zjawiska otaczającego nas świata, tak samo bezpośrednie, jak przekonania spostrzeżeniowe, które powstają spontanicznie czy stereotypowo. Oceny wtórne są rezultatem zastosowania do ocenianego przypadku kryterium uzyskanego wskutek uogólniania ocen pierwotnych. Oceniany przypadek zostaje podciągnięty pod jakieś prawo etyczne w wyniku namysłu dyskursywnego porównywania, po pewnym czasie jednak kryteria są stosowane stereotypowo.

Rozważania Czeżowskiego wskazują na podobieństwo ocen estetycznych do ocen etycznych: nie stwierdzamy w nich istnienia przedmiotów ocenianych, lecz ich wartość, wartość nie jest jakością zmysłową, są jednostkowe. Ponadto wartości estetyczne również nie są ani przedmiotami, ani własnościami przedmiotowymi, takimi jak jakości zmysłowe (barwa, dźwięk itp.); nie są jednak także wytworem podmiotu, zjawiskiem psychicznym¹⁹⁵.

Czym innym jest sama wartość przedmiotu, a czym innym kryterium wartości. Kryteria wartości (była już o nich mowa) to własności przedmiotowe uchwytnie w sądach spostrzeżeniowych. Kryterium piękna jest cechą przedmiotu, która decyduje o tym, że przedmiot posiadający ją nazywam pięknym. W *Propedeutyce filozofii* Czeżowski pisał:

„Kryterium piękna jest zawsze czymś innym niż piękno przedmiotu. Kryterium piękna stwierdzamy w zwykłym sądzie spostrzeżeniowym jako jakąś cechę empiryczną przedmiotu, harmonię barw, dźwięków, prawidłowość budowy przestrzennej lub układu czasowego, celowość struktury – natomiast piękno oceniamy w upodobaniu, nie jest ono (...) ani jakością spostrzeganą zmysłowo, ani zjawiskiem psychicznym danym w introspekcji”¹⁹⁶.

Kontemplacja to takie spostrzeganie dobrze już znanego przedmiotu, które – nie pomnażając wiedzy o tym przedmiocie – tak wypełnia swą treścią życie psychiczne w danej chwili, iż usuwa na bok wszelkie inne zjawiska psychiczne prócz uczuć związanych bezpośrednio z przedmiotem kontemplowanym. Kontemplacja jest składnikiem postawy estetycznej, a ta jest w analogiczny sposób warunkiem powstania oceny estetycznej, jak uwaga jest warunkiem przekonania spostrzeżeniowego. Nerozerwalność postawy i przeżycia w doznawaniu estetycznym Czeżowski wyjaśnia następująco: postawa estetyczna jest

¹⁹⁴ Por. T. Czeżowski, *Etyka jako nauka...*, s. 101.

¹⁹⁵ Por. T. Czeżowski, *O postępowaniu*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 260.

¹⁹⁶ Por. T. Czeżowski, *Propedeutyka filozofii*, s. 122 – 123.

jedynym, a więc koniecznym i wystarczającym warunkiem zaistnienia przeżycia estetycznego i każde przeżycie doznawane w niej staje się przez to przeżyciem estetycznym¹⁹⁷. Kontemplacja wyrasta z postawy estetycznej będącej gotowością do ocen estetycznych, w których stwierdza się piękno przedmiotu, tak jak w ocenie etycznej stwierdza się dobroć, a w przekonaniu spostrzeżeniowym istnienie.

Czeżowski wyróżnia uczucia proste, czyli „uczucia zmysłowe” („przyjemności lub przykrości dołączające się do wrażeń zmysłowych”)¹⁹⁸. W skład każdego uczucia wchodzi: jakości uczuciowe, czyli przyjemność lub przykreść, oraz przekonanie lub przedstawienie, stanowiące podstawę psychologiczną jakości uczuciowych. Każde uczucie ma swój „przedmiot intencjonalny” dany przez podstawę psychologiczną, tzn. w przedstawieniu lub stwierdzeniu w przekonaniu. Do uczuć przedmiotowych należą uczucia estetyczne, czyli upodobania, oraz uczucia wartości, czyli wzruszenia. Cechą wspólną uczuć przedmiotowych jest to, że ich składnikiem jest ocena. Dlatego można je również nazwać „uczuciami oceny”. Wzruszenia są uczuciami przekonaniowymi, ponieważ warunkiem ich powstania jest przekonanie o istnieniu przedmiotu uczucia. W przypadku uczuć estetycznych, które także są uczuciami przekonaniowymi, przedstawienie przedmiotu jest warunkiem wystarczającym doznawania tego uczucia, choć przedmiot uczucia estetycznego, nie musi istnieć realnie i nie musi być postrzegany – wystarczy jeśli jest wyobrażony.

Między uczuciami estetycznymi i uczuciami wartości są różnice. Upodobania są mniej intensywne i bezinteresowne, wzruszeniom natomiast mogą wręcz towarzyszyć zmiany fizyczne zachodzące w ciele człowieka, takie np. jak przyśpieszenie lub zwolnienie oddechu, wzmoczenie lub osłabienie akcji serca, zaciskanie ust i pięści. Czeżowski podziela ponadto dość popularne w estetyce, a pochodzące od Kanta przekonanie, że swoistą własnością przeżyć estetycznych jest ich kontemplacyjność i bezinteresowność¹⁹⁹. Bezinteresowność uczuć estetycznych Czeżowski rozumie w tym sensie, że „nie wywołują one postępowania, które miałyby za cel zrealizowanie, pozyskanie czy utrwalenie przedmiotu uczucia”²⁰⁰.

Według Czeżowskiego, ocena estetyczna jest pierwotna, uczucie jest jej następstwem. Elementy przeżycia estetycznego to przedstawienie przedmiotu związane z postawą estetyczną (dane w spostrzeżeniu, przypomnieniu lub wyobrażeniu); ocena, która często jest tylko przeżyta i pozostaje nieuświadomiona; oraz jakość uczuciowa, zamykająca całość przeżycia, np. swoista przyjemność. Ocena estetyczna nie jest więc uzależniona od doznania

¹⁹⁷ Por. T. Czeżowski, *O postępowaniu...*, s. 260 – 261.

¹⁹⁸ Por. T. Czeżowski, *Propedeutyka filozofii...*, s. 123.

¹⁹⁹ Por. T. Czeżowski, *O postępowaniu...*, s. 257.

²⁰⁰ Por. *Propedeutyka filozofii...*, s. 123.

przyjemności estetycznej, a do jej powstania wystarcza przyjęcie estetycznej postawy oceniającej oraz przedstawienie przedmiotu (co przemawia, według Czeżowskiego za obiektywizmem wartości).

Uczucia estetyczne mogą być przyjemne, czyli dodatnie (np. zachwycam się pięknym obrazem, przedstawieniem teatralnym) lub przykre, czyli ujemne (np. na widok rzeczy brzydkich, rażących sposobów zachowania)²⁰¹. Czeżowski dodaje, że uczucia estetyczne przyjemne są najczęściej wzbudzane przez przedmioty, które tworzą harmonijną, zamkniętą i bogatą w szczegóły całość.

*

Głównym zadaniem i celem życiowym Elzenberga była – jak sam wyznał w *Kłopotcie z istnieniem* – walka o poznanie, a potem o wytwarzanie wartości. Analizując poglądy Elzenberga na oceny wartości etycznych i estetycznych należy pamiętać, że Elzenberg opowiada się za obiektywną tożsamością piękna i dobra podkreślając jednocześnie, że jest to tożsamość niezupełna. Różnica między pięknem a dobrem ma charakter subiektywny, czyli polega na odmiennej postawie wobec tej samej wartości (tzn. postawie etycznej lub estetycznej).

Wartość etyczna i wartość estetyczna stanowią aspekty jednej wartości, co daje możliwość ujmowania piękna jako jednej z wartości etycznych. Orzekając tak rozumianą wartość ocenia się zarówno postępowanie, jak i charakter człowieka. Różni je jedynie sposób rozpatrywania („odnoszenia” się czy „ujmowania”):

„Sama co prawda postawa oceniająca jest jedna, czy w wyniku oceny orzekamy, że coś jest <<dobrze>>, czy, że jest <<piękne>>; zajęciu jednak postawy oceniającej mogą towarzyszyć raz takie, drugi raz inne dodatkowe procesy psychiczne, i zależnie od tego, jakie one będą, sąd nasz sformułujemy w słowie *dobry* albo w słowie *piękny*”²⁰².

Elzenberg, będąc przedstawicielem obiektywistycznej i absolutystycznej koncepcji wartości estetycznej, był więc jednocześnie zwolennikiem estetyki o charakterze indywidualistycznym. Podstawą tego stanowiska stało się twierdzenie, że potrzeba wartościowania, czyli oceniania, jest osobistą potrzebą każdego człowieka.

²⁰¹ Por. T. Czeżowski, *O postępowaniu...*, s. 258 – 259.

²⁰² H. Elzenberg, *O różnicy między „pięknem”...*, s. 32.

Ważnym składnikiem Elzenberga koncepcji ocen wartości jest odróżnienie sądów wartościujących (wartościowanie) i sądów oceniających (ocenie). Początkowo Elzenberg używał obu tych pojęć zamiennie²⁰³. Rozróżnienia dokonał w późniejszej rozprawie *Estetyka jako dyscyplina wartościująca*: wartościowanie jest orzekaniem o tym, że dana cecha nadaje wartość przedmiotom, które je posiadają, natomiast ocenianie jest orzekaniem o tym, że dany przedmiot jest wartościowy:

„Terminu zaś <<wartościowy>> wypadnie użyć przede wszystkim wtedy, gdy po prostu coś dodatnio oceniam, czyli orzekam, że <<jest takie jakie powinno być>>, i nic innego nie twierdę ani nie wyrażam; słowem, gdy moja postawa jest postawą czysto oceniającą²⁰⁴.”

Zadaniem estetyki jest wartościowanie, a ocenianie powinno stanowić domenę krytyków. Mimo że Elzenberg zdawał sobie sprawę z odrębności treści i zakresu tych terminów, nie dostrzegł w tym istotnego problemu teoretycznego wartego dalszych wyjaśnień²⁰⁵.

W ujęciu Elzenberga elementami składowymi prowadzącego do oceny przeżycia estetycznego są kontemplacja i przeżycie kontemplacyjne. Warto przypomnieć co Elzenberg rozumiał przez kontemplację:

„(...) pewien rodzaj przedłużonego oglądania, taki mianowicie, przy którym w przedmiot oglądany nie wnikamy już dalej poznawczo, ale utrzymujemy w polu świadomości jego elementy, cechy poznane już uprzednio²⁰⁶.”

Elzenberg dostrzega również pokrewieństwo między kontemplacją estetyczną a mistyczną ekstazą, mimo iż poczucie rzeczywistego istnienia przedmiotu, ważne w przypadku przeżycia religijnego, jest nieobecne i nieistotne w kontemplacji. Przeżycie kontemplacyjne obejmuje przeżycia emocjonalne doświadczane przez podmiot w trakcie i w rezultacie kontemplacji:

„(...) przeżywanie tych wszystkich stanów uczuciowych, które się w nas budzą i rozwijają w miarę jak przedmiot kontemplujemy i dzięki temu, że go kontemplujemy²⁰⁷.”

²⁰³ Por. H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo...*, s. 237. Jednak w rozprawie *Estetyka jako dyscyplina wartościująca* wprowadził rozróżnienie, które, jak stwierdził, spotkało się na ogół z aprobatą.

²⁰⁴ H. Elzenberg, *O różnicy między „pięknem”...*, s. 39.

²⁰⁵ Por. L. Hostyński, *Układacz tablic...*, s. 114.

²⁰⁶ H. Elzenberg, *Pojęcie wartości perfekcyjnej...*, s. 18.

²⁰⁷ Tamże, s. 20.

Przeżycie kontemplacyjne jest postrzeganiem całkowicie biernym, pasywnym oraz polegającym na dłuższym całkowitym skupieniu uwagi. Jest statycznym i bezpośrednim, ale nie zawsze zmysłowym, bo czasem intuicyjnym bądź intuicyjno-mistycznym, obcowaniem z przedmiotem²⁰⁸. Takie rozstrzygnięcie kwestii przeżycia estetycznego wyróżnia koncepcję Elzenberga spośród innych rozwiązań, dopuszczających istnienie aktywnych odmian percepcji estetycznej²⁰⁹.

²⁰⁸ O statyczności kontemplacji świadczy „częściowa bezdążeniowość”, która jest właściwością postawy estetycznej. Elzenberg zwraca na to uwagę w rozważaniach dotyczących estetycznej kontemplacji przyrody, która polega na skupionym, możliwie nieruchomym, niczym nie zmaconym, przedłużonym obcowaniu z przyrodą, w którego wyniku człowiek staje się „czystym podmiotem, myślącym i czującym zwierciadłem”. Por. H. Elzenberg, *Przeżycia związane z przyrodą*, „Znak” 1969, nr 78, s. 991 – 992.

²⁰⁹ Por. B. Dziemidok, *Teoria przeżyć i wartości estetycznych...*, s. 117 – 118.

ROZDZIAŁ III

ETYKA I ESTETYKA W UJĘCIU TADEUSZA CZEŻOWSKIEGO I HENRYKA ELZENBERGA

Znany jest pogląd, że nie jest możliwa ogólna teoria (filozofia) wartości, ponieważ rozbieżności pomiędzy poszczególnymi rodzajami czy „rodzinami” wartości są tak duże, że przekreślają możliwość łącznego ich traktowania²¹⁰. Nie wyklucza to jednak możliwości budowania aksjologii szczegółowych, takich jak etyka czy estetyka. Jeśli jednak etykę i estetykę, dziedziny interesujące z punktu widzenia problematyki tej pracy, pojmie się jako teorię wartości moralnych i teorię wartości estetycznych, to można je uważać za wyspecjalizowane części aksjologii rozumianej jako filozoficzna teoria dowolnych wartości.

W tej części pracy będzie mowa najpierw o koncepcji etyki, która zajmuje bardzo ważne miejsce w refleksji zarówno Czeżowskiego jak i Elzenberga, a następnie o poglądach na estetykę, której Elzenberg poświęcił w swoich rozważaniach znacznie więcej uwagi niż Czeżowski. Wśród wypowiedzi obu filozofów trzeba rozróżnić – choć często nie jest to możliwe – poglądy wyrażone metaetycznie, wyrażone w postulatach mówiących o tym, jak etykę i estetykę należy konstruować i dlaczego tak właśnie, oraz twierdzenia etyczne i estetyczne, sformułowane w przedmiotowych rozważaniach dotyczących zagadnień etycznych i estetycznych, prowadzonych zgodnie z postulatami metateoretycznymi.

1. ETYKA

Przedstawię najpierw podstawowe założenia dotyczące etyki (metaetyczne), a następnie poglądy Czeżowskiego i Elzenberga na strukturę etyki oraz jej zadania i cele.

1.1. Podstawowe założenia dotyczące etyki

Zasadniczym celem analiz i argumentacji Czeżowskiego nie było budowanie jakiegoś systemu etyki normatywnej, ale wykazanie, że etyka jest nauką empiryczną oraz dyscypliną o charakterze naukowym, której przedmiotem, podobnie jak nauk szczegółowych, jest

²¹⁰ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i sens...*, s. 22 – 23.

rzeczywistość. Mimo że odmienność przedmiotu badania wpływa na modyfikację potrzebnego do jego poznania doświadczenia, to rdzeń postępowania naukowego jest ten sam. Koncepcja jedności metodologicznej nauki, obejmująca także dyscypliny humanistyczne, nie tylko uwalnia etykę z kompleksu nienaukowości, ale czyni z niej naukę podobną do innych. Pojęcie nauki może być zdefiniowane na tyle szeroko, że może objąć przedmiot, zadania i metody nauk humanistycznych, których swoistość wcale nie umniejsza wymogów ścisłości naukowej²¹¹.

Celem obranej przez Czeżowskiego drogi jest więc zarysowanie koncepcji etyki naukowej. Czeżowski konsekwentnie realizował program unaukowania etyki, traktując ją jako dyscyplinę niezależną od filozofii (metafizyki), światopoglądu (religii) i mniemań na temat tego, co słuszne i niesłuszne.

Inaczej jest u Elzenberga. Pesymistyczna wizja świata ukształtowana jego przeżyciami spowodowała, że traktował on etykę jako naukę „o męznym zachowaniu się wobec bytu”²¹². Filozof tak opisuje swoje dojście do etyki:

„(...) dobrze, świat nie ma sensu i wszelkiemu sensowi jest wrogi, ale można przecież tak ukształtować siebie i, w szczególności, treść swą wewnętrzną, by móc ją przeciwstawić jako coś, co będzie zawsze sensowne i zawsze zachowa swą cenę. Etyka w tym ujęciu była to wojna wydana światu przez podmiot, a do boju grały jakieś fanfary w tonacji moll, ale potężne i (...) uskrzydlające. Tak wyglądałyby moje dojścia do etyki (...)”²¹³.

Etyka w ujęciu Elzenberga jest częścią szeroko uprawianej teorii wartości, a dokładniej, dyscypliną opartą na aksjologii formalnej. Etyka ma się zajmować zagadnieniem „jak powinniśmy się zachować?”, rozpatrywać cechy wartościotwórcze ze względu na racje, jakich znajomość tych ocen może dostarczyć dla naszego zachowania się tak lub inaczej²¹⁴. Jako dyscyplina wartościująca, intuicjonistyczna i normatywna jest równocześnie „intelektualizacją” moralności – dziedziny od etyki wcześniejszej i bardziej podstawowej.

²¹¹ Przykładem analogicznego traktowania nauki i etyki jest przenoszenie przez Czeżowskiego metodologicznego probabilizmu poznania naukowego na struktury poznania etycznego. Mimo to, jak ukazuje R. Wiśniewski, Czeżowski nie traktował swej etyki jako probabilistycznej. Por. R. Wiśniewski, *Czy Tadeusz Czeżowski był probabilistą etycznym?*, „Ruch Filozoficzny” 1991, nr 1; tenże, *Probabilizm etyczny wobec sporu relatywizmu z absolutyzmem w etyce*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1993, nr 250; tenże, *O możliwościach recepcji etyki empirycznej Tadeusza Czeżowskiego*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1991, nr 234,.

²¹² Por. H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 148.

²¹³ H. Elzenberg, *Troska o myśl...*, s. 116.

²¹⁴ Por. H. Elzenberg, *O różnicy między „pięknem”...*, s. 24.

Do podstawowych założeń etyki Czeżowskiego należą następujące poglądy:

- zdecydowany obiektywizm, tzn. pogląd, że wartości są obiektywne, a ich obiektywnego, przedmiotowego istnienia nie umniejsza fakt ich subiektywnego i niepewnego poznania;
- indywidualizacja dobra: dobro jest jedno i bezwzględne, ale istnieją różne rzeczy dobre, co daje możliwość mówienia o wartościach względnych i bezwzględnych;
- wartości nie są z cechami naturalnymi (a-naturalizm);
- intuicyjność ocen pierwotnych: wiedza o wartościach oparta jest na swoistej intuicji aksjologicznej;
- traktowanie dobra, konieczności, możliwości jako sposobów istnienia, co daje możliwość wyjaśniania wartości jako transcendentaliów²¹⁵.

Natomiast najważniejsze dla Elzenberga koncepcji etyki jest przekonanie o istnieniu wartości perfekcyjnych: bezwzględnych, pozautilitarnych, autotelicznych, które trafniej określa się pojęciem powinności. Warto przypomnieć, że Elzenberg podjął próbę stworzenia systemu etyki właśnie w oparciu o pojęcie wartości perfekcyjnej, a rozważania tak ukierunkowane widać już w jego rozprawie o Marku Aureliusz²¹⁶.

U podstaw etyki Elzenberga jest również eksponowanie trzech przeciwności. Pierwszą i najważniejszą jest przeciwstawienie wartości perfekcyjnych wartościom utilitarnym. Chociaż oba rodzaje wartości mają wpływ na działanie i postępowanie człowieka, to przewaga wartości perfekcyjnych nad utilitarnymi polega na tym, że są i obowiązują, zawierając jednocześnie w sobie nakaz urzeczywistnienia. Etyka tj. nauka o właściwym postępowaniu, uwzględnia oba punkty widzenia:

„Na terenie zastosowań teoria jednej i drugiej wartości zlewają się w jakieś wspólne koryto. Etyka wchodząca nieco bliżej w zastosowania praktyczne wciąż nie może się obejść bez obu”²¹⁷.

Elzenberg przeciwstawia także tzw. etykę społeczną etyce „czystej”, indywidualnej, wskutek czego użyteczność grupowa staje w opozycji do wartościotwórczych walorów osobowości. Po trzecie, racjonalna dyrektywa maksymalizacji dobra w świecie jest przeciwstawiana quasi-racjonalnemu nakazowi maksymalizacji wartości własnej²¹⁸. Opozycję tę widać w następujących słowach Elzenberga:

²¹⁵ Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła...*, s. 287; R. Wiśniewski, *Filozofia i aksjologia Tadeusza Czeżowskiego...*, s. 42 – 44.

²¹⁶ Elzenberg rozwijał swoje zainteresowania w kierunku aksjologii przygotowując rozprawę habilitacyjną. Por. Marek Aureliusz. *Z historii i psychologii etyki*, Lwów 1922.

²¹⁷ H. Elzenberg, *Podstawowe pojęcia aksjologii...*, s. 215.

²¹⁸ Por. M. Środa, *Idea godności w kulturze i etyce*, Warszawa 1993, s. 149 – 150.

„Póki sam nie osiągnąłem pewnego poziomu wartości własnej, póty nie czuję się powołany do realizowania dobra poza sobą: bo czyż realizowanie go w sobie nie jest moim obowiązkiem najpierwszym, także chronologicznie? (...) Po osiągnięciu jednak pewnego poziomu realizowanie poza sobą może się stać aktualne”²¹⁹.

1.2. Struktura etyki

Czeżowskiego koncepcja etyki jest wsparta na założeniu, iż oceny, normy i wartości moralne można, nic nie tracąc z przypisywanej im odrębności, zinterpretować w kategoriach prawdy i fałszu. Dlatego centralnym pojęciem metaetyki Czeżowskiego staje się ocena moralna. Czeżowski odrzuca pogląd, że oceny wartości moralnych i estetycznych są uwarunkowane wyłącznie subiektywnie, wskazuje na analogię między przekonaniami spostrzeżeniowymi a ocenami aksjologicznymi, opierając to porównanie na idiogenetycznej teorii przekonań: każde przekonanie jest egzystencjalne, tzn. stwierdza lub zaprzecza istnienie swego przedmiotu.

W etyce naukowej, a więc racjonalnej, nie tylko należy posługiwać się racjonalną dyskusją i argumentacją, ale potrzebna jest ścisłość obowiązująca w innych dziedzinach nauki. Dlatego pierwszoplanowym zadaniem w koncepcji etyki jako nauki empirycznej jest opracowanie jej metodologii²²⁰. Fundamentem metodologii etyki naukowej jest koncepcja doświadczenia aksjologicznego. Terminy występujące w rozważaniach etycznych nie różnią się pod względem logicznym od terminów pozostałych nauk doświadczalnych, a struktura etyki ma być analogiczna do struktury teorii empirycznych. Wynikiem oceniania, jako intuicyjnego procesu poznawczego są oceny formułowane w zdaniach jednostkowych różniących się od innych zdań spostrzeżeniowych doświadczenia zmysłowego lub introspekcyjnego jedynie swoją treścią, bo ich rola w strukturze teorii jest taka sama. Dlatego „teorię etyczną” należy rozumieć jako powiązany logicznie zespół zdań, wśród których znajdują się stwierdzenia powinności albo rozmaicie sformułowane normy etyczne, które:

„(...) sprowadzają się – przy pewnych dodatkowych jeszcze ustaleniach – do zdań ogólnych, w których stwierdza się, że takie a takie rzeczy są dobre lub złe”²²¹.

²¹⁹H. Elzenberg, *Rzeczywista podstawa etyki* „Studia Filozoficzne”, 20/1986, s. 44.

²²⁰Por. T. Czeżowski, *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*, [w:] *Pisma z etyki...*, s. 106.

²²¹T. Czeżowski, *Etyka jako nauka...*, s. 100. Por. także, T. Czeżowski *Dwojakie normy*, [w:] *Pisma z etyki...*, s. 148.

Według Czeżowskiego, teorie etyczne można budować w dwojaki sposób. Teorie etyki normatywnej budowane są „od dołu” i mają strukturę teorii empirycznych. Czeżowski nazywa je etykami aksjologicznymi. Teorie budowane „od góry”, nazwane etykami deontycznymi, mają budowę teorii aksjomatycznych. Podstawę empiryczną daje etyce aksjologicznej bezpośrednie doświadczenie wartości dostarczające elementarnych ocen, które są przesłankami indukcyjnych uogólnień formułowanych w postaci praw etycznych, określających kryteria dobra. Kryteria te są cechą lub zespołem cech empirycznych ocenianych (dodatnio lub ujemnie) przedmiotów. Założeniami etyki aksjologicznej nie są więc aprioryczne zasady, lecz empiryczne oceny pierwotne o schemacie: *To jest dobre* lub *To jest złe*. Ponieważ jest oparta na pojęciu dobra, więc obowiązek moralny jest w niej definiowany przez dobroć, co oznacza, że określa ona jako obowiązkowe postępowanie mające na celu maksymalizację rzeczy dobrych, czyli dóbr²²².

Czeżowski sformułował swoje wskazania dotyczące etyki zgodnie z metodologicznymi rygorami, w przeciwieństwie np. do Kotarbińskiego, który wyłożył swoje poglądy etyczne w sposób typowo sokratejski, przykładowo i indukcyjnie²²³. Warto zaznaczyć, że etyka normatywna Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w ogóle nie charakteryzowała się specjalnym rygoryzmem moralnym, cierpiętniczym altruizmem i nie nawoływała do wyrzekania się normalnych radości życiowych. Można stwierdzić, że etyka ta nawiązuje do tradycji sokratejsko-platońsko-arystotelesowskiej i opiera się na optymistycznym poglądzie na naturę ludzką: człowiek, bez większego trudu, może się rozeznąć w wartościach moralnych²²⁴. Bez względu na to, jak będziemy budowali system etyczny, opierając się na indukcji, czy na dedukcji, to i tak musimy być w ciągłym kontakcie z doświadczeniem moralnym. Jest ono dla etyki nie tylko punktem wyjścia, ale zarazem weryfikatorem. Nigdy bowiem do końca nie jesteśmy pewni, czy wybrany przez nas system wartości jest prawdziwy, gdyż pełna i absolutna prawda na temat tego, co dobre lub złe, nie jest możliwa. Czeżowski jest przekonany, że prawdy tej nie osiągniemy drogą spekulacji, możemy się do niej zbliżyć korzystając z doświadczenia moralnego²²⁵.

²²² Por. M. Kidawa, *O metaetyce Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] Tadeusz Czeżowski. *Dziedzictwo idei...*, s. 210 - 211.

²²³ Por. A. Szostek, *Etyka jako nauka empiryczna w ujęciu T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego*, „Roczniki Filozoficzne”, 1971, zeszyt 2, s. 43 – 57.

²²⁴ Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła...*, s. 293-294.

²²⁵ Por. A. Drabarek, *O poznawaniu dobra moralnego*, Lublin 1999, s. 251.

W ujęciu Elzenberga etyka ma mieć dwie zasadnicze części: destruktywną, która stanowi próbę przezwyciężenia różnych form hedonizmu i utylitaryzmu etycznego, oraz konstruktywną, budowaną na pojęciu wartości perfekcyjnej.

Perfekcjonizm jest programem trudnym do realizacji, ponieważ stawia człowieka w trudnej sytuacji: ukazując cel, jednocześnie odbiera silniejsze (hedonistyczne, utylitarne) motywy działania. Elzenbergowski ideał etyki czystej, czyli programowo nastawionej na realizację wartości absolutnych i odrzucenie świata wartości hedonistyczno-uitylitarnych, ma być ponadto niezależny od wszelkich zewnętrznych wartościowań i preferencji moralnych²²⁶.

Elzenberga perfekcjonistyczna etyka jest o wiele bardziej systemem idei i pojęć niż imperatywnych reguł czy praw. Pod tym względem Elzenberga i Czeżowskiego wzorce etyki różnią się zdecydowanie. O ile w etyce budowanej zgodnie z postulatami Czeżowskiego poszczególne elementy mają być zdaniem o dokładnie określonej funkcji w systemie (od elementarnych ocen podstawowych, które są przesłankami indukcyjnych uogólnień, tj. praw etycznych i kryteriów dobra/zła do najogólniejszych norm), to etyka w stylu Elzenberga jest układem pojęć oznaczających cnoty niezbędne człowiekowi do trafnych wyborów moralnych.

Elzenberg szczególnie mocno akcentuje znaczenie wyrzeczenia, heroizmu i doskonałości – cnót potrzebnych człowiekowi w jego zmaganiach z niewrażliwym na wartości światem zewnętrznym i przeciwnościami losu, które zarazem stają się motywami wyborów etycznych, czyli rzeczywistą podstawą etyki²²⁷.

Pojęciu wyrzeczenia nadaje dwojaki sens. Wyróżnia wyrzeczenie zewnętrzne, czyli nastawienie kładące kres posiadaniu lub dążeniu do posiadania rzeczy pożądaney, oraz wyrzeczenie wewnętrzne, polegające na zmianie postawy psychicznej dotyczącej wykorzenienia w sobie samego pożądaney względem jakiejś rzeczy. Do spotykanych w życiu przykładów postaw ujawniających akt wyrzeczenia zaliczyć można np. wymuszania na sobie obojętności na dobra materialne, przezwyciężanie nałogów i namiętności, a nawet poddanie się losowi. Wypowiedzi Elzenberga na temat wyrzeczenia, szczególnie te zawarte w pracy

²²⁶ Por. H. Elzenberg, *Przeciwko hedonizmowi*, [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 185 – 199. Por. także I. Dąbska, „*Próba kontaktu*” z myślą Henryka Elzenberga (1887 – 1967), „Znak” 1967, nr 9, s. 73.

²²⁷ Por. H. Elzenberg, *Rzeczywista podstawa etyki*, s. 52. Por. także, M. Tyl, *Aporie Elzenbergowskiej aksjologii – próba przybliżenia*, [w:] Henryk Elzenberg. *Dziedzictwo idei...*, s. 60 -61.

Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana, stanowią jedną z najbardziej wnikliwych analiz, jakie poświęcono tej problematyce na gruncie etyki²²⁸.

Naczelną kategorią swojej perfekcjonistycznie zorientowanej etyki Elzenberg uczynił pojęcie „zbawienia”, w sensie czysto etycznym, a nie religijnym czy metafizycznym.²²⁹ Elzenberg pojmuje zbawienie jako:

„(...) coś znacznie większego (aniżeli chwilowe wyzwolenie od zła) – to zanik i kres możliwości popadnięcia w zło kiedykolwiek, rękojmia, że nie zbłądzi się nigdy. (...) To już nie jakiś stan aktualny, ale – jak predestynacja, jak fatum – pewne wyrzeczenie tego, co będzie, aż do chwili, kiedy sam podmiot, na którym zło albo dobro może się ziścić, przeminie”²³⁰.

*

Wspólnym składnikiem propozycji zarówno Elzenberga, jak i Czeżowskiego jest negatywny stosunek do etyk utylitarno-hedonistycznych. Czeżowski wyrażał swoją niechęć do hedonizmu zarówno psychologicznego (człowiek najbardziej dąży do własnej przyjemności), jak i etycznego (przyjemność jest najwyższą wartością). O niesłuszności hedonizmu Czeżowski wypowiadał się przy okazji rozważań nad sensem życia:

„(...) w przypadkach, gdy cenię coś, co nie jest samą przyjemnością, np. napisanie ważnego listu, i to właśnie obieram za cel mojego postępowania, przyjemność zaś, która powstaje po napisaniu listu, jest tylko okolicznością towarzyszącą osiągnięciu celu – trzeba ją od właściwego celu odróżnić dla należytego zdania sobie sprawy ze wszystkich czynników swego postępowania”²³¹.

Krytyka etyki hedonistycznej jest też ważnym punktem na drodze budowania systemu etyki perfekcjonistycznej Elzenberga. Jej wyrazem jest polemika z realizmem praktycznym Tadeusza Kotarbińskiego, który Elzenberg usytuował w tradycji szeroko rozumianego hedonizmu w wersji negatywnej, czyli wzywającej go do postępowania zapobiegającego cierpieniu i usuwania cierpienia już istniejącego. Elzenberg zwalczał w etyce hedonizm,

²²⁸ Por. H. Elzenberg, *Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana*, [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 145 – 174.

²²⁹ Por. T. Mazur, *Zbawienie przez filozofię*, Warszawa 2004. W pracy tej autor wykazuje, że według Elzenberga zbawienie jest możliwe na gruncie filozofii, czyli bez konieczności wkraczania na teren religii.

²³⁰ Por. H. Elzenberg, *Ideał zbawienia na gruncie etyki czystej*, [w:] tenże, *Wartość i człowiek*, s. 225.

²³¹ T. Czeżowski, *Pisma z etyki...*, s. 159 – 160.

utilitaryzm, relatywizm i eudajmonizm, a także, w imię programowego podejścia do kultury, przeciwstawiał się minimalistycznemu, jak go oceniał, realizmowi praktycznemu Kotarbińskiego. Spośród zarzutów wysuniętych przez Elzenberga wobec realizmu praktycznego warto przypomnieć ten, który dotyczy kwestii wpływu tej doktryny na kulturę:

„(...) realizm praktyczny stanowi uderzenie w to wszystko, co zwykliśmy nazywać kulturą. (...) niszczy on normalne poczucie sensowności życia a przez to odbiera wszelką inną niż animalną rację pozostania przy życiu”.²³²

Elzenberg, odrzucając na płaszczyźnie etyki świat wartości utilitarno-hedonistycznych, demonstrował niezależność od wszelkich zewnętrznych wartościowań i preferencji moralnych²³³. Potwierdzeniem tej postawy jest fakt, że Elzenberg zwraca się ku etykom zaangażowanym w sprawy wielu ludzi, harmonijnie łączącym indywidualną doskonałość moralną z odrodzeniem moralnym całego społeczeństwa. Stąd niewątpliwie jego podziw dla postaci Gandhiego. Refleksja Elzenberga nad społecznym wymiarem zorientowanej indywidualistycznie etyki nie jest jednak pozbawiona realistycznej oceny:

„Oceniając jakąś etykę nigdy nie pytać: co by było, gdyby się wszyscy stosowali do jej nakazów. Każda etyka rozsądna z góry zakłada, że tylko pewna mniejszość się zastosuje”²³⁴.

Czeżowski również analizował koncepcję etyczną i poglądy metaetyczne Kotarbińskiego – jako przykład etyki niezależnej, za którą sam się opowiadał²³⁵. Zgadzam się jednak z oceną, że nie ma zasadniczych zbieżności między koncepcjami Kotarbińskiego i Czeżowskiego, poza tymi, które wynikają z ogólnych założeń filozoficznych wspólnych przedstawicielom Szkoły Lwowsko-Warszawskiej²³⁶.

1.3. Zadania etyki

Według Elzenberga etyka ma zakazywać, ale nie nakazywać, jedynie radzić, jakie wartości wybrać. Zadania postawione etyce sprawiają, że nie skłania się ona ku

²³² H. Elzenberg, *Realizm praktyczny w etyce a naczelne wartości życia ludzkiego*, [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 209.

²³³ Por. W. Tyburski, *Elzenberg...*, s. 108 – 109.

²³⁴ Elzenberg H., *Kłopot...*, s. 148.

²³⁵ Por. T. Czeżowski, *Struktura etyki niezależnej*, [w:] *Pisma z etyki...* oraz tenże, *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, tamże.

²³⁶ Por. D. Łukasiewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego...*, s. 24 – 25.

deontologizmowi, nie ma charakteru nakazowego, może jedynie spełniać funkcje doradcze. Choć surowa i wymagająca, została przez autora pomyślana raczej jako teoretyczny wyraz cnoty dobrej rady. Etyka ma skłaniać do doskonalenia wewnętrznego. U podstaw programu samodoskonalenia Elzenberg formułuje dwa zalecenia (dostarczające też kryterium wyboru wartości etycznych): (1) Skoro wartościowy jest taki stan rzeczy, jaki powinien być, to i człowiek powinien być taki, jakim powinien być, czyli powinien być dobrym (wartościowym) człowiekiem. (2) Będąc dobrym człowiekiem, powinno się wybierać do realizacji to dobro, które najbardziej się kocha i do którego czuje się największy pociąg²³⁷.

Racje, jakie Elzenberg podaje na rzecz uprzywilejowania samego siebie, na rzecz egoizmu aksjologicznego, są liczne. Przede wszystkim, odwołując się od myśli stoickiej, Elzenberg wskazuje, że każdy jest sam dla siebie najlepszym materiałem do twórczości aksjologicznej, kształtując w sobie cnoty (areteizm). Poza tym egoizm jest podstawowym czynnikiem życia, dzięki niemu bowiem każda istota żywa, dbając o siebie, utrzymuje w ogóle życie na ziemi. Analogicznie, egoizm etyczny jest warunkiem koniecznym istnienia, stawania się i dziania się czegokolwiek w świecie wartości. Wynika z tego, że najlepszy bilans aksjologiczny świata daje właśnie egoizm etyczny. Kolejną racją jest konieczność zaczynania, jak twierdził, roboty aksjologicznej od samego siebie. By móc cokolwiek wartościowego czynić czy chcieć, trzeba oczyścić najpierw swą duszę, gdyż dobra nie można realizować brudnymi rękami. Sformułowany przez Elzenberga program doskonalenia wewnętrznego, będący równocześnie swoistym uzasadnieniem egoizmu jako postawy etycznej, stawia człowiekowi duże wymagania. Świadczą o tym m. in. następujące słowa Elzenberga:

„Być *moralnym*, być moralnie w porządku, to jeszcze nie osiągnięcie; już to pisałem. To jest dopiero punkt zero. Źle jest być złym, niewątpliwie; ale nie jest jeszcze dobrze złym nie być. I co za dziecinny (...) mit, że do *szczęścia* wystarcza *czyste sumienie*”²³⁸.

*

Warto zauważyć, że zadania i wymagania, jakie Czeżowski stawia etyce, również nie są łatwe. Na charakterystykę właściwej etyki normatywnej składają się: 1. racjonalność (wywiedziona z przesłanek dostarczonych przez naukę); 2. ogólnoludzki zakres (zwraca się

²³⁷ Por. H. Elzenberg, *Rzeczywista podstawa etyki...*, s. 40-41.

²³⁸ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 445.

do wszystkich ludzi, niezależnie od ich religii czy ideologii); 3. niezależność od innych dziedzin normatywnych (np. prawo, higiena, technika); 4. dynamika (nieustanny rozwój)²³⁹.

W rozszerzającym się zakresie doświadczenia moralnego to, co dawniej było proste, staje się złożone, sytuacje pozornie jednolite różnicują się. Co więcej, zmienia się język, w którym formułuje się normy moralne, a nawet przesuwają się znaczenia terminów. Niektóre z okoliczności sprawiają, że sformułowania norm moralnych wymagają nieustannej rewizji²⁴⁰. Ponadto – jeśli etykę pojmujemy za Czeżowskim, jako dyscyplinę, która ma dostarczyć uprawomocnionej empirycznie i ogólnie ważnej wiedzy o tym, co i dlaczego jest moralnie dobre (co i dlaczego powinniśmy) – stajemy wobec zagadnienia doświadczalnego punktu wyjścia etyki lub ogólniej, wobec roli doświadczenia w etyce.

W koncepcji Czeżowskiego, podobnie jak u Elzenberga zadaniem etyki nie jest formułowanie jakiś wyraźnych nakazów, zakazów, pozwoleń. Celem etyki jest wskazanie ogólnych ram, które każdy musi sam wypełnić treścią zmagając się z przeciwnościami losu. Wskutek tego normy etyczne nie są pewne, jak głosi dogmatyzm, nie są jednak – wbrew sceptycyzmowi – pozbawione jakiegokolwiek uzasadnienia.

Obie te koncepcje etyki, Elzenberga i Czeżowskiego, nie stawiają etyce zadań deontologicznych, przypisują jej funkcje doradcze. W tym należy upatrywać źródła atrakcyjności i aktualności tych projektów metaetycznych.

2. ESTETYKA

Rozmaicie określano przedmiot, metodę, cele estetyki i jej rolę w kulturze. Estetyka jest definiowana jako naukę o pięknie i tym, co piękne, oraz o ujmowaniu i ocenie czegoś w aspekcie piękna, o stykaniu się z pięknem. Jeżeli odróżnia się obok piękna inne wartości estetyczne (np. wdzięk, wzniosłość, ładność, harmonię) i traktuje piękno jako jedną z nich, to wtedy piękno (w tym sensie) znaczy tyle, co „wartość estetyczna”. Warto zaznaczyć, że tak wyznaczoną grupę wartości można rozważać filozoficznie oraz (w pewnym zakresie) na terenie niektórych nauk szczegółowych, np. psychologii, socjologii, etnologii, historii kultury²⁴¹.

W problematyce estetycznej można wyróżnić pięć głównych działów: teorię wartości estetycznych (teoria piękna), teorię dzieł sztuki (teoria piękna artystycznego), teorię piękna natury (teoria piękna pozaartystycznego), teorię przeżycia estetycznego (percepcja,

²³⁹ Por. T. Czeżowski, *Pisma z etyki...*, s. 167.

²⁴⁰ Por. T. Czeżowski, *Konflikty w etyce*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 141.

²⁴¹ Por. A. B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Lublin 1986, s. 13 – 14.

doświadczenie, obcowanie) oraz oceny i sądu estetycznego, teorię twórczości artystycznej (procesu twórczego oraz jego źródeł i uwarunkowań)²⁴².

W Polsce o powstaniu estetyki jako działu filozofii można mówić w wieku XIX. Jednak dopiero w I poł. XX wieku estetyka polska wniosła oryginalny i trwały wkład w estetykę światową²⁴³. Stało się to zwłaszcza za sprawą dzieł Ingardena i Tatarkiewicza. W nurt obiektywizmu estetycznego, reprezentowany przez Tatarkiewicza i Ingardena, włączyli się także Elzenberg i Czeżowski²⁴⁴.

Problematyka estetyczna nigdy nie zajmowała wiele miejsca w zainteresowaniach naukowych Czeżowskiego. W przeciwieństwie do Elzenberga, dla którego estetyka stanowiła zasadniczy dział aksjologii, Czeżowski nie dążył do stworzenia całościowej teorii estetycznej. Jednak na uznanie zasługują jego poglądy w szczegółowych kwestiach estetycznych²⁴⁵. Rozważania estetyczne podjęte przez Czeżowskiego ograniczają się do kwestii związanych z rozumieniem piękna oraz warunkami przeżycia estetycznego.

Natomiast u Elzenberga estetyka zajmuje wyróżnione miejsce zarówno w jego filozofii jak i w estetyce polskiej I poł. XX wieku. To właśnie od estetyki, jak wiemy, rozpoczął się jego kontakt z filozofią, rozszerzony później, pod wpływem myśli stoików, o problematykę etyczną. We wstępie do tomu *Wartość i człowiek* znajdujemy następującą uwagę Elzenberga dotyczącą tych dwóch działów aksjologii merytorycznej:

„(...) podstawy bowiem estetyki są, w moim pojęciu, bardziej jednoznacznie aksjologiczne niż podstawy etyki, dyscypliny o wiele mniej jednolitej, trochę jakby w ciągu dziejów <<zszytej>> z kawałków o pochodzeniu dość różnym”²⁴⁶.

Elzenberg deklaruje się jako rzecznik estetyki wartościującej i normatywnej. Zadaniem estetyki jest ustalenie hierarchii powszechnie obowiązujących i obiektywnych wartości estetycznych. Ponadto estetyka Elzenberga jest kwalifikowana jako analityczna (podobnie jak estetyka W. Tatarkiewicza), a ze względu na to, że doznanie wartości nie jest aktem z natury wymagającym żadnego racjonalnego ani empirycznego uzasadnienia – także jako antyempiryczna.

²⁴² Por. tamże, s. 15.

²⁴³ Por. B. Dziemidok, *Kontrowersje wokół wartości estetycznych. Próba typologizacji stanowisk*, [w:] *Studia z dziejów estetyki polskiej 1918 – 1939*, (red.) S. Krzemień-Ojak Warszawa 1975, s. 18-20.

²⁴⁴ Dzieje sporu subiektywizmu z obiektywizmem przedstawia m. in. Władysław Tatarkiewicz, *Spór obiektywizmu i subiektywizmu w estetyce*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1, 1970, s. 59 – 77.

²⁴⁵ Por. T. Siwiec, *Rekonstrukcja problematyki estetycznej w filozofii Tadeusza Czeżowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 2009, nr 4, s. 811 – 818.

²⁴⁶ H. Elzenberg, *Wstęp...*, s. 13.

Trzon problematyki estetyki mają według Elzenberga stanowić kwestie dotyczące wartości estetycznej oraz pytania dotyczące przeżycia i wartościowania estetycznego, sztuki i osobowości twórczej, a także problemy związane z uzasadnieniem estetyki jako dyscypliny wartościującej.

Naczelną kategorią i przedmiotem rozważań estetyki winno być, według Elzenberga, piękno traktowane jako wartość perfekcyjna. Teoria tak rozumianej wartości nie może być inna niż obiektywistyczna, idealistyczna i absolutystyczna. Piękno i dobro, czyli wartość etyczna i wartość estetyczna, są odmiennymi aspektami wartości perfekcyjnej, są więc przedmiotowo identyczne (monizm aksjologiczny):

„Co jest wartościowe, to jest wartościowe pod każdym względem. (...) Powinno się (...) reagować całym sobą na całą (globalną) wartość przedmiotu. Inaczej nasze obcowanie z wartością traci swój sens życiowy, jakim jest podciąganie nas samych”²⁴⁷.

Pogląd Elzenberga o nierozłączności wartości etycznej i estetycznej (także – poznawczej) jest zwany estetyzmem etycznym²⁴⁸. Tak zinterpretowany pogląd prowadzi jednak do uznania nadrzędności piękna nad dobrem.

Monizm aksjologiczny Elzenberga jest ponadto obciążony błędem szerokiego traktowania zarówno piękna, jak i dobra. Zbyt szerokie rozumienie tych wartości skutkuje niejednokrotnie ich nałożeniem się na siebie, nie wyjaśnia osobliwości specyfiki poszczególnych dziedzin wartości. Mimo to propozycja Elzenberga zasługuje na uwagę chociażby ze względu na rzadko – i wówczas, i dziś – podejmowane próby scalenia różnych wartości w jednym pojęciu „wartości w ogóle”. Jego koncepcję można określić jako kontemplacyjno-emocjonalistyczną, antyintelektualistyczną i antyhedonistyczną, co zdecydowanie wyróżnia jego stanowisko w polskiej estetyce²⁴⁹.

²⁴⁷ Tamże, s. 24.

²⁴⁸ Interesującą interpretację estetyzmu Elzenberga przedstawia M. Juraszek. Ocenia ten estetyzm jako znaczący fragment ogólnoksjologicznej propozycji Elzenberga, wskazujący na fundamentalne zagrożenie bytu kultury symbolicznej przez antykulturową „barbaryzację”, czyli na odwrócenie kulturowych „tablic wartości” i „nihilistyczną” niwelację światopoglądowej tkanki kultury. Por. M. Juraszek, *Próba kulturoznawczej interpretacji koncepcji Henryka Elzenberga*, „Kultura współczesna” 4/1999, s. 5 – 26.

²⁴⁹ Por. T. Szkołut, *Teoria wartości estetycznych Henryka Elzenberga...*, s. 266. Por. także T. Szkołut *Poglądy estetyczne Henryka Elzenberga*, [w:] tenże, *Studia z dziejów estetyki...*

Czeżowski, podobnie jak XX-wieczni tomiści, przypisuje pięknu transcendentalny charakter; transcendentalia rozumie jednak, jak pamiętamy, w nowy sposób. Wartości w ogóle, a pośród nich piękno, nie są cechami (empirycznymi czy pozaempirycznymi), lecz innego typu kwalifikacją bytu („rysem”, „charakterem”, „rangą”). Każdy byt jako byt (transcendentalnie wzięty) jest piękny w tym sensie, że jest warunkiem pojawienia się wartości estetycznych, stanowi możliwy przedmiot przeżycia estetycznego bądź spełnia w określony sposób przedmiotowe warunki piękna. Wynika z tego, że nie każdemu bytowi przysługują jakieś kategoriałne wartości estetyczne, jak piękno, wdzięk, śliczność itp.²⁵⁰. Warto zauważyć, że Czeżowski wymienia kilka odmian piękna (i odpowiadających im uczuć estetycznych), takich jak: wdzięk, wzniosłość, tragizm, komizm²⁵¹.

Zarówno Elzenberg, jak i Czeżowski podejmują problem przeżycia estetycznego i postawy estetycznej. Zgadza się co do tego, że nie jest możliwe przeżycie estetyczne pozbawione w ogóle składników emocjonalnych. W rozważaniach Czeżowskiego nie znajdujemy jednak rozwiniętej teorii przeżycia estetycznego. Można powiedzieć, że Czeżowski należy do tych autorów, którzy przeżycie estetyczne ujmują jednostronnie lub fragmentarycznie, akcentując tylko niektóre jego cechy lub rodzaje²⁵². Czeżowski sprowadza przeżycie estetyczne do „uczuć estetycznych”, czyli uczuć złożonych, przedmiotowych, przedstawieniowych, bezinteresownych, mniej intensywnych, kontemplacyjnych, których istotnymi składnikami są przedstawienia przedmiotu, jego ocena oraz uczucie przyjemności lub przykrości. Spotkało się to z zarzutem, że wyolbrzymia rolę czynników emocjonalnych w przeżyciu estetycznym oraz wykazuje tendencję do sprowadzania przeżyć estetycznych do określonej odmiany przeżyć emocjonalnych²⁵³. O ile bowiem taka redukcja może mieć zastosowanie w odniesieniu do najprostszych doznań estetycznych, to nie da się tego poglądu utrzymać w zakresie przeżyć wywoływanych przez dzieła sztuki angażujące także inne elementy aktywności człowieka, np. intelekt, wyobraźnię²⁵⁴.

Natomiast Elzenberg postawę estetyczną zestawia tylko z postawą etyczną. Według niego wartość istnieje obiektywnie, lecz w płaszczyźnie obiektywnej nie możemy odróżnić

²⁵⁰ Por. A. B. Stępień, *Propedeutyka estetyki...*, s. 45 – 46.

²⁵¹ Por. T. Czeżowski, *O postępowaniu...*, s. 260.

²⁵² Stępień przedstawia kilkanaście sposobów interpretacji przeżycia estetycznego. W ujęciu różnych autorów jest ono np. przyjemnością, poznaniem rodzącym upodobanie, skupieniem, uświadomioną iluzją, wstrząsem, ekspresją, bezinteresowną kontemplacją, szczególnym oglądem przedmiotu, oczyszczeniem, żywieniem pozornych uczuć itd. Por. A. B. Stępień, *Propedeutyka estetyki...*, s. 112.

²⁵³ Por. B. Dziemidok, *Teoria przeżyć i wartości estetycznych...*, s. 161 - 162.

²⁵⁴ Por. tamże.

dobra od piękna. Możemy to uczynić dopiero w sferze postaw. Estetyka jest dziedziną bardziej jednoznacznie aksjologicznie niż etyka, w estetyce motywy irracjonalne nie mają aż takiego jak w etyce znaczenia. Uniwersalna wartość ujmowana kontemplacyjnie w postawie estetycznej jest pięknem:

„(...) gdy ją oceniamy jako wartościową, i gdy ją w tym samym czasie i z wyraźną świadomością jej wartości, kontemplujemy albo kontemplacyjnie przeżywamy”²⁵⁵.

Przeżycie estetyczne jest więc przeżyciem intuicyjno-kontemplacyjnym, całkowicie bezinteresownym, zmierzającym do oddania sprawiedliwości przedmiotowi, skupiającym uwagę na jego treści, z pominięciem egzystencjalnej pozycji przedmiotu, wywołującym silne i głębokie reakcje emocjonalne²⁵⁶. Istotnymi cechami takiego przeżycia są: czysto jakościowe ujmowanie świata i bezpośredni kontakt z wartościami.

Warto przytoczyć jeden z aforyzmów Elzenberga, który trafnie, jak się wydaje, charakteryzuje istotny rys przeżycia estetycznego:

„Przeżycie estetyczne to nie przyjemność. To szczęście, przy tym szczęście bolesne. Bo szczęściem jest się zetknąć z pięknnością, ale bólem poczuć własną swą małość”²⁵⁷.

²⁵⁵ H. Elzenberg, *O różnicy między „pięknem”...*, s. 15.

²⁵⁶ Por. A. B. Stępień, *Propedeutyka estetyki...*, s. 111.

²⁵⁷ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 147.

ROZDZIAŁ IV

AKSJOLOGICZNA KONCEPCJA CZŁOWIEKA

Problematyka aksjologiczna i antropologiczna to obszar refleksji filozoficznej, który w każdym czasie jest pobudzany przez dziejowy i cywilizacyjny kontekst. Spory o istotę życia człowieka są tworzone na wielu płaszczyznach: biologicznej, metafizycznej, antropologicznej, aksjologicznej.

Rozważania filozoficzne o człowieku dotyczą m. in. ontycznej struktury człowieka, relacji człowieka do przyrody, społeczeństwa, historii, kultury, świata rzeczy, Absolutu, a także – stosunku do samego siebie. Związane są również z pytaniami o powołanie i przeznaczenie człowieka, a także z różnymi interpretacjami człowieka jako podmiotu poznania, działania czy twórczości.

Problematyka aksjologiczna jest interesująca nie tylko w sferze teorii. Problemy aksjologii sięgają przecież najbardziej fundamentalnych zasad ludzkiego życia stosowanych w praktyce – bez wartości nie byłoby ładu w świecie ani myślenia preferencyjnego. Niektórzy badacze twierdzą jednak, że teren rozważań aksjologicznych można porównać do grzęzawiska: „Wciąga coraz głębiej a każda próba odpowiedzi na jedno pytanie, rozpatrzenie jednej kwestii, wywołuje liczne pytania i kwestie następne”²⁵⁸.

Jest to szczególnie widoczne w dziedzinie filozoficznej refleksji nad moralnością, której wynikiem są nie tylko obiektywistyczne, a nawet idealistyczne koncepcje wartości, lecz także ujęcia, w których uznaje się dobro, zło, godność, odpowiedzialność, sumienie, sens życia, szczęście za kategorie uzyskane wskutek uogólnienia typowych form stosunków moralnych i doświadczenia moralnego. Kategorie, które są odmiennie wyrażane na gruncie różnych stanowisk etycznych²⁵⁹.

Wizja dziejów ludzkich, świata i przede wszystkim człowieka, stanowi trwałą i wyraźnie uobecnioną część wielowątkowej refleksji Czeżowskiego i Elzenberga. W ich dociekaniach można zauważyć świadome i celowe zawężenie perspektywy filozoficznej do zagadnień skupionych wokół pytań: jak żyć godnie, jak postępować, co ma najwyższą wartość? Pytania te zawsze pozostają dla człowieka myślącego atrakcyjne i zarazem niepokojące.

²⁵⁸ Por. M. Michalik, *Człowiek wobec świata wartości*, [w:] *Z zagadnień współczesnej aksjologii*, red. S. Opara, Olsztyn 1996, s. 45.

²⁵⁹ Por. S. Jedynak, *Filozofia moralności*, Warszawa 1987, s. 72

W rozważaniach tego rozdziału zostaną najpierw przedstawione poglądy Czeżowskiego i Elzenberga na znaczenie wartości w życiu człowieka, a następnie wyniki ich analiz pojęć sensu życia, wolności i cierpienia. Podjęta zostanie również próba określenia roli, jaką według obu filozofów odgrywa etyka w formułowaniu światopoglądu człowieka i jego obrazu świata. Ostatnia część tego rozdziału zostanie poświęcona kwestiom dotyczącym kultury, a przede wszystkim kulturotwórczej roli wartości, podkreślanej przez Elzenberga i Czeżowskiego.

1. ZNACZENIE WARTOŚCI W ŻYCIU CZŁOWIEKA

Roman Ingarden, określając rolę wartości w życiu człowieka, stwierdza:

„(...) świadoma aktywność wyraża się w trzech zasadniczych formach: jako poznawanie tego, co prawdziwe, jako czynienie Dobra i jako kształtowanie Piękna”²⁶⁰.

Posługując się słowami Władysława Stróżewskiego można dodać, że „człowiek jest wartościowo”²⁶¹.

Odpowiedzi na pytanie, jaką rolę pełnią wartości w życiu człowieka, szukają również Elzenberg i Czeżowski. Ich rozstrzygnięcia tej kwestii, w wielu punktach odmienne, są ściśle związane z przyjętą wizją świata i człowieka.

Czeżowski, w artykule (pochodzącym z 1947 roku) pt. *Trzy postawy wobec świata*, wymienia i charakteryzuje postawę poznawczą, praktyczną (wartościującą) oraz refleksyjną, czyli kontemplacyjną. Stwierdza tym samym, że ład osobowościowy człowieka wyraża się współlistnieniem trzech form jego pozafizycznej obecności w świecie, które łącznie wyznaczają definicję człowieczeństwa, rozumianego aksjonormatywnie. Nawiązując do platońskiej teorii idei i klasycznej formuły jedności prawdy, dobra i piękna, można stwierdzić, że ten podział przypomina antyczny ideał harmonijnego scalenia fundamentalnych preorientacji aksjologicznych i epistemicznych człowieka.

Filozofia, estetyka i zdolność kontemplacji są zdaniem Czeżowskiego współcześnie zagrożone, szczególnie w życiu człowieka zniewalanego i deformowanego przez jednostronność poznania naukowego oraz działania technicznego, nastawionego głównie na

²⁶⁰ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 13.

²⁶¹ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i sens...*, s. 84. Ciekawą propozycję spojrzenia na człowieka w horyzoncie wartości daje Stróżewski także w artykule *Aksjologiczna struktura człowieka*, [w:] tenże, *O wielkości*, Kraków 2002, s. 28 – 64.

zysk i rozgłos. Dlatego głos Czeżowskiego w sprawie upomnienia się o filozofię – i to filozofię w wersji klasycznej, włączającej w zakres rozważań tradycyjne zagadnienia bytu, poznania i działania ludzkiego – jest niezwykle istotny. Nieobecność tych cech postawy ludzkiej, które uznają ważność pytań o istotę bytu, sens ludzkiej egzystencji oraz naturę prawdy, piękna i dobra, Czeżowski postrzega jako przyczynę deformacji samych procedur myślenia i zasad działania umysłu ludzkiego, uszkodzonego w swojej najgłębszej warstwie autonomii moralnej i myślowej oraz pozbawionego poczucia własnej tożsamości²⁶². Wartościowanie bowiem, jak stwierdza Czeżowski, leży w naturze umysłu ludzkiego i przejawia się tym, że człowiek wybiega poza granice życia indywidualnego, sięgając myślą do najdalszych krańców istnienia. Jedni przeżywają swój związek z całością bytu silniej i wyraźniej, inni słabo i bez uświadamiania go sobie:

„Owa całość bytu – czy nazwiemy ją Bogiem czy naturą, z którą czujemy się związani, od której czujemy się zależni, z której czerpiemy życie i siły (...), staje się nam tym bliższa, im dokładniejsze jest nasze poznanie jej przejawów w świecie dostępnym naszej wiedzy, lecz jeszcze bardziej zbliżamy się do niej, ujmując jej doskonałość w ocenach wartości i jej piękno w kontemplacji estetycznej”²⁶³.

Elzenberg i Czeżowski dostrzegają również wpływ wartości na ludzkie działania. Wartości wpływają np. na wybór celów, strategii i form działania zbiorowości i jednostek oraz na normy (reguły, zasady postępowania ludzi) rozumiane jako wyraz uznawanych wartości i podstawa ocen zjawisk i stosunków społecznych oraz zachowań ludzi. Choć dociekania podstawowe zarówno Elzenberga, jak i Czeżowskiego mogą wydawać się oderwane od spraw życiowych, konkretnych, to jednak ich wyniki okazują się cenne także z punktu widzenia praktycznych celów.

Wartości są ściśle związane z ludzkimi czynnościami przez to, że kierują ich dążeniami. Przedmioty o wartości dodatniej, czyli dobra, których realizację uważamy za osiągalną, stają się więc celami naszych czynności:

„Dobra są celami ludzkich dążeń. Różni ludzie obierają sobie różne dobra jako cele dążenia. W ten sposób dobro relatywizuje się, stając się dobrem dla kogoś, kto je obiera jako cel swego dążenia. Zarazem rozszerza się zakres dóbr przez innego rodzaju relatywizację, mianowicie

²⁶² Por. H. Promieńska, *Próba współczesnego odczytania niektórych wątków filozofii moralnej Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] Tadeusz Czeżowski. *Dziedzictwo idei...*, s. 227 – 230.

²⁶³ T. Czeżowski, *Trzy postawy wobec świata*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 45-46.

wtórnie stają się dobrami dla kogoś rzeczy pozostające w różnych stosunkach do dóbr stanowiących pierwotne cele dążenia”²⁶⁴.

Elzenberg podobnie widzi znaczenie wartości. Wartościowanie jest naturalną potrzebą każdego człowieka – to stwierdzenie jest punktem wyjścia jego rozważań. „Wyleczyć się” z problematyki filozoficznej to wyleczyć się z człowieczeństwa. Jak stwierdza Elzenberg: „(...) żaden szanujący się człowiek nie zamieni życia uświetnionego problemami, nawet ciężkimi na życie bezproblemowe”²⁶⁵.

W rozważaniach Czeżowskiego i Elzenberga jest również obecny problem kryzysu wartości. Choć nie podejmują wprost kwestii związanych z tym zagadnieniem, to z wielu ich wypowiedzi wynika świadomość przemian zachodzących we wszystkich dziedzinach nauki i w całym świecie, a co za tym idzie uwrażliwienie na problemy egzystencjalno-moralne człowieka²⁶⁶.

Sytuacja kryzysu w sferze wartości wywiera destruktywny wpływ na osobowość ludzką, przejawiając się m.in. dewaluacją wszelkich wartości moralnych i zasad (niebezpieczeństwo nihilizmu aksjologicznego), dezorientację aksjologiczną, „głodem absolutu”, określanego jako tęsknota do niezmiennego, ponadczasowego świata wartości oraz dążeniem do przewartościowania wartości.

Zdaniem Elzenberga, uprawiając aksjologię, powinno się szukać odpowiedzi m.in. na pytanie: jak należy zachować się zarówno w konkretnej indywidualnej sytuacji, jak i we wszelkich możliwych okolicznościach życiowych? Z rozważań na temat roli wartości w życiu człowieka wynikają wnioski dotyczące współczesności i kondycji człowieka. Uwagi Czeżowskiego i Elzenberga zachowują w tych kwestiach aktualność, być może dlatego, że trafiają w ponadczasowe prawidłowości zakorzenione w samej naturze człowieka. Dzięki wartościom człowiek się staje, wartości respektowane i akceptowane przez jednostkę stanowią jej „wyposażenie” wewnętrzne, a poprzez to określają jej życie duchowe i stanowią o kształcie osobowości.

Czeżowski podkreślał, że w czasach olbrzymiego rozwoju techniki i wielkich konfliktów w dziedzinie społecznej i politycznej nauki humanistyczne powinny wychować człowieka nowego typu. Mają wskazać zasady racjonalnego pokierowania ludzkimi dążeniami i określić granice, w których winny być zamknięte dążenia indywidualne

²⁶⁴ T. Czeżowski, *Jak budować logikę dóbr (I)*..., s. 130.

²⁶⁵ H. Elzenberg, *Kłopot*..., s. 452 – 453.

²⁶⁶ Na temat konfliktu między moralnością a życiem Elzenberg wypowiadał się m. in. w eseju *Brutus czyli przekleństwo cnoty*, [w:] tenże, *Z filozofii kultury*..., s. 159 – 169.

i grupowe, aby unikać konfliktów. Czeżowski postulował, by od ideału rekordu powrócić do klasycznego ideału umiaru. Jeśli zaś umiar, ład, harmonia, czyli kryteria estetyczne, mają być najważniejsze, a nowy człowiek ma je dostrzec i docenić, to trzeba kształcić w nim także postawę estetyczną²⁶⁷. Tym bardziej, że według Czeżowskiego, podstawowym składnikiem charakteru są dyspozycje do trafnych ocen stanowiących zasady postępowania. Dlatego powiedzieć o kimś, że jest człowiekiem bez zasad moralnych, to odmówić mu charakteru. Można jedynie stwierdzić, że człowiek bez zasad moralnych jest złym człowiekiem, jeżeli w swym postępowaniu zmierza do złych celów, a lekkomyślnym, jeżeli zmierza do celów bezwartościowych lub o małej wartości²⁶⁸.

W przekonaniu Czeżowskiego, sprawność i doskonałość wyborów moralnych wymagają kultury intelektualnej, którą dopełnia kultura moralna i estetyczna. Kulturę w obu tych dziedzinach urabia się kształcąc postawę moralną i estetyczną. Te dwie postawy są gotowością do wydawania ocen moralnych i estetycznych, czyli do spostrzegania tego, co dobre i piękne, tak jak uwaga jest gotowością do spostrzegania tego, co istniejące. Przyjmując, że kultura to wiedza i sprawność, kulturę moralną posiada ten, kto wie, co dobre, a co złe, i potrafi pod tym względem ocenić postępowanie swoje i cudze, a zarazem w postępowaniu dążyć do dobra, a zła unikać. Uwagi te formułuje Czeżowski w kontekście rozważań o roli uniwersytetu i kształcenia akademickiego, mogą one jednak mieć szersze zastosowanie i można je traktować jako podstawowe dla programu rozwoju każdego człowieka. Są wyrazem postawy intelektualizmu etycznego, która poparta wiedzą i znajomością samego siebie, jest w stanie dać przykład życia doskonałego. Tym bardziej, że kultura intelektualna czyni tego, kto ją nabył, wrażliwym na prawdę i fałsz oraz wiąże się z kulturą społeczną:

„(...) budzi – można by powiedzieć – sumienie logiczne, które jest podstawą krytycyzmu wobec siebie, tak jak wobec innych osób. (...) Wznosi ludzi ponad dzielące ich przeciwieństwa i łączy ich węzłami ogólnoludzkiej solidarności”²⁶⁹.

Według Czeżowskiego, droga do „uczłowieczenia” natury ludzkiej wymaga włożenia wysiłku w wykształcenie w sobie pożądanых cech i dyspozycji do trafnych ocen stanowiących zasady postępowania:

²⁶⁷ Por. T. Czeżowski, *Trzy postawy wobec świata...*, s. 45.

²⁶⁸ Por. T. Czeżowski, *O postępowaniu...*, s. 278.

²⁶⁹ T. Czeżowski, *O ideale uniwersytetu*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 240. Por. także, T. Czeżowski, *O uniwersytecie i studiach uniwersyteckich*, T. Szczepny i s-ka, Toruń 1946.

„Kształcenie charakteru (...) polega przeto na wyrabianiu wspomnianych dyspozycji. Dochodzi się do tego drogą ćwiczenia w wydawaniu trafnych ocen, przez zastanawianie się nad własnym i cudzym postępowaniem, zwłaszcza takim, które nie doprowadziło do zadowalających rezultatów”²⁷⁰.

W obliczu zawsze możliwych rozbieżności ocen moralnych Czeżowski proponuje – jako jedyną (lub główną) drogę eliminacji błędów – ćwiczenie zmysłu moralnego, czyli sumienia²⁷¹. Poprawność osądów sumienia rozwija się poprzez ćwiczenie, tak jak umiejętność obserwacji (np. umiejętność mikroskopowania lub wysłuchiwanie szmerów w badaniu internistycznym (przykłady, wyżej już cytowane, podane przez Czeżowskiego w odniesieniu do ocen wartości).

*

W przekonaniu Elzenberga, doskonalenie się moralne jest warunkiem przebicia się do świata wartościowego. Dlatego należy zacząć od siebie, od podnoszenia wartości własnej. Jakże bowiem – powtórzmy pytanie Elzenberga – tworzyć dobro brudnymi rękoma?²⁷² Doskonalenie się etyczne to u samej podstawy skłonność do zwracania się twarzą ku rzeczom wartościowym, szlachetnym. Ale skłonność tę trzeba i warto kształcić: „Stań się lepszym człowiekiem niż byłeś, a zobaczysz w świecie tym rzeczy, o których ci się przedtem nie śniło”²⁷³.

Elzenberg zwraca uwagę, że obowiązkiem człowieka jest czystość i doskonałość wewnętrzna, umożliwiająca realizowanie wartości bezwzględnych, perfekcyjnych. Teza o istnieniu wartości absolutnych nie tylko ogranicza dowolność działań człowieka, ale przede wszystkim wyznacza aksjologiczny horyzont sensu ludzkiego życia i ludzkiej godności. Wówczas podstawową relacją etyczną staje się relacja podmiot-wartość, zamiast podmiot-

²⁷⁰ T. Czeżowski, *O postępowaniu...*, s. 278 – 279.

²⁷¹ „Wyrażenie <<etyka sumienia>> oznacza tu jedną z fundamentalnych prób uzasadnienia norm moralnych, polegającą na odwołaniu się do tzw. zmysłu moralnego (sumienia, oczywistości serca), jako władzy poznawczej człowieka pozwalającej mu w każdym przypadku odróżnić dobro od zła. Wartości moralne są w tym ujęciu oczywiste i niejako *a priori* wyryte w ludzkim sumieniu (sercu). Każdy człowiek, stojąc w obliczu określonej sytuacji moralnej, posiada zdolność jej adekwatnej oceny, tj. rozróżnienia między tym, co godziwe i powinno, a tym, co haniebne i naganne. Zwolennikami tego modelu etyki byli przede wszystkim F. Hutcheson, D. Hume, R. Cudworth, a spośród filozofów polskich m. in. T. Kotarbiński i T. Czeżowski”. Por. I. Ziemiński, *Dlaczego być dobrym – czyli aporie etyki*, „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 20, 1995, s. 77.

²⁷² Por. H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 279.

²⁷³ Tamże, s. 279.

podmiot. Celem zabiegów moralnych jest tu nie tyle inny podmiot, czy ja sam (samodoskonalenie), ile abstrakcyjne wartości, a własna doskonałość ma służyć skuteczniejszemu rozpoznawaniu wartości absolutnych. Jest to niezwykle ważne, ponieważ najsilniejszą motywacją ludzkiego działania są wartości określone przez Elzenberga jako użyteczne, czyli pochodzące ze sfery hedonistyczno-witalnej i z potrzeb życia. Uwolnienie się, choćby tymczasowe, od presji wartości użytecznych wymaga postawy wyrzeczenia. Gotowość do wyrzeczeń, czyli zawieszenia swoich potrzeb i pożądań, jest warunkiem dotarcia do wartości perfekcyjnych.

Według Elzenberga filozofia jest osadzona w życiu duchowym człowieka, a nie w jego życiu społecznym, z którego nie wynikają żadne bodźce dla pozytywnego kształtowania życia moralnego. Ludzie identyfikują się na ogół z normami różnych zbiorowości, z jakimś zadaniem użytecznym w nich ukształtowanym, a to właśnie oddala ich nieuchronnie od świata wartości absolutnych. Człowiek jako istota społeczna traci z oczu wartości perfekcyjne i nawet fakt, że ludzie pojedynczo osiągają możliwość poznania aksjologicznego, nie ma zasadniczego wpływu na doskonalenie się społeczeństw i harmonijny rozwój moralny.

Kontakt ze światem wartości jest więc niezbędny dla rozwoju i funkcjonowania człowieka. Szczególną rolę odgrywa tu estetyka, co mocno podkreślał w swoich rozważaniach Elzenberg²⁷⁴. Analizując kwestię przeżyć estetycznych zwracał uwagę, że ich podstawową funkcją nie jest zaspokajanie jakichś życiowych potrzeb człowieka, lecz umożliwienie mu bezpośredniego obcowania ze światem wartości. Dosyć enigmatycznie, ogólnikowo stwierdzał, że przeżycie estetyczne nie jest przyjemnością, lecz bolesnym szczęściem, (wypowiedź ta była już cytowana). Należy wspomnieć, że ważne miejsce w jego estetyce zajmuje problem przeżyć estetycznych wzbudzanych przez dzieła sztuki.

Rolę wartości w rozwoju człowieka podobnie ocenia Czeżowski. Postawa poznawcza prowadzi do mądrości, postawa wartościująca warunkuje dzielność, zaś postawa estetyczna pozwala dojrzeć piękno. Postawom tym zawdzięczamy spostrzegawczość i bystrość w dziedzinie poznania, poczucie moralne i wrażliwość estetyczną. Ale dopiero ich podmiotowe zjednoczenie [złożenie] pozwala osiągnąć „harmonijną wszechstronność pełnej osobowości”²⁷⁵. Efektem wysiłku kształtującego postawę moralną i postawę estetyczną jest kultura moralna i kultura estetyczna, czyli kontakt ze światem wartości. Warto jednak

²⁷⁴ Por. A. Nogal *Wątki antropologiczne w filozofii Elzenberga*, [w:] Henryk Elzenberg, *Dziedzictwo idei...*, s. 137- 139.

²⁷⁵ T. Czeżowski, *Trzy postawy wobec świata...*, s. 44.

podkreślić, że warunkiem osiągnięcia harmonijnej wszechstronności i pełnej osobowości jest właśnie postawa estetyczna, pozwalająca dojrzeć piękno także w nauce i w postępowaniu. Dlatego niezbędne jest kształcenie w człowieku także, a może nawet przede wszystkim, postawy estetycznej. Uważam, że Czeżowskiego pogląd na rolę ujęcia estetycznego w naszym oglądzie świata jest aktualny również dzisiaj.

Interesującym wycinkiem rozważań Czeżowskiego i Elzenberga jest ich diagnoza współczesnej sytuacji człowieka. Elzenberg – który poświęca tej diagnozie znacznie więcej miejsca – stwierdza, że człowiek znajduje się w sytuacji poszukiwacza. Ludzie-poszukiwacze dzielą się na dwie kategorie: twórców ocen, czyli krytyków, którzy znajdują wartości sami, oraz nietwórczych odbiorców, którzy, korzystając z efektów poszukiwań krytyków, przyjmują oceny innych za słuszne. Uczestniczą wprawdzie w procesie wartościowania, które jest czynnością poznawczą, lecz ich wartościowanie nie jest oryginalne. Rację dla swego postępowania odbiorca odnajduje w wartościowaniu: za słuszne uznaje zachowanie się zgodne z sądem o wartości, a zachowanie niezgodne z takim sądem za niesłuszne. Stąd wniosek Elzenberga, że myślenie w kategoriach etycznych jest dostępne większości ludzi i powszechnie przez nich stosowane, choć w różny sposób. Niektórzy chętniej używają pojęcia dobra jako odmiany wartości, inni wolą odwoływać się do obowiązku czy prawa moralnego.

Elzenberg pesymistycznie ocenia stan i perspektywy człowieka: „(...) jest źle i lepiej nie będzie”²⁷⁶. W tej kwestii ewolucja poglądów Elzenberga przebiegała od stanowiska umiarkowanie pesymistycznego do oceny radykalnie negatywnej²⁷⁷. Według niego ludzkość w przeważającej większości nie spełnia elementarnych wymogów aksjologii, mimo że potrzeba wartościowania jest osobistą potrzebą każdego człowieka. Znaczy to, że ludzie nie tylko nie urzeczywistniają wymagań aksjologii, ale wręcz nie chcą ich urzeczywistniać, chociaż już samo znalezienie się danej wartości w zakresie mojego wzroku wystarcza, by pojawił się obowiązek.

Elzenberg stwierdza ponadto, że człowiek na ogół nie aspiruje do żadnej spośród wartości tworzących rdzeń aksjologii. Co więcej, człowiek nie dysponuje dobrą wolą, lecz

²⁷⁶ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 239.

²⁷⁷ Krytycznej analizy pesymistycznej koncepcji świata i człowieka reprezentowanej na gruncie polskim przez Elzenberga dokonuje J. Broda. Autor nie tylko poddaje analizie trzy wskazane przez Elzenberga odmiany pesymizmu, ale przede wszystkim wskazuje na ich teoretyczne i historyczne źródła. Ponadto dowodzi, że u podłoża pesymizmu Elzenberga tkwi dualistyczna wizja rzeczywistości, a próba przezwyciężenia pesymizmu prowadzi go do aksjologii i etyki. Por. Broda J. *Pesymizm i próby jego przezwyciężenia*, „Zeszyty Naukowe Politechniki śląskiej”, 1976, z. 26. Por. także M. Wallis, *Henryka Elzenberga walka z pesymizmem*, „Twórczość” 1969, nr 5 oraz W. Voise, *O pesymizmie Henryka Elzenberga*, „Twórczość” 1993, nr 3; M. Tyl, *Pesymizm końca epoki. Przypadek filozofii Henryka Elzenberga*, „Opcje” 1994, nr 2.

przeciwnie – jest wręcz istotą złej woli. Nie posiadając aspiracji ku dobru, chwali się tym, że ich nie posiada, a potępia tych, którzy by chcieli, by je posiadał. Wręcz nie chce wartości, nie wierzy w nie – chce tylko siebie. Dlatego rozdzźwięk między światem wartości, a światem stosunków ludzkich jest nieusuwalny. Tymczasem wartość jest nie tylko pewnym stanem rzeczy, ale również ewidentnym nakazem skierowanym do człowieka. Można za Elzenbergiem zapytać, skąd więc bierze się przyzwoitość ludzka, jaką mimo wszystko zauważamy w postępowaniu ludzi? Otóż jest ona wynikiem nie aspiracji człowieka ku dobru, lecz:

„(...) oszlifowaniem kantów przez stałe tarcie się jednych o drugich, <<dobrze rozumianego interesu>>, różnych <<instynktów społecznych>>, <<sympatii>> itp. czynników pozbawionych wartości etycznej (...)”²⁷⁸.

Elzenberg w swoich rozważaniach nie ogranicza się do pesymizmu historiozoficznego, wyrażonego w poglądach na dzieje ludzkie, ocenione jako przepełnione złem, ślepotą i tępotą. Filozof sięga głębiej, do istoty świata i człowieka, głosząc pesymizm kosmologiczny i antropologiczny. Warto zauważyć, że koncepcja pesymizmu kosmologicznego jest charakterystyczna dla wczesnego okresu twórczości Elzenberga. Rdzeniem jego pesymistycznej wizji jest pesymizm antropologiczny i historiozoficzny, który w latach trzydziestych wysuwa się w myśli filozofa na plan pierwszy. W miejsce pesymistycznego obrazu świata natury wysuwa się pesymistyczna wizja człowieka, społeczeństwa i dziejów ludzkich. Wymienione odmiany pesymizmu, składające się na całość pesymistycznej wizji człowieka i świata, stanowią ważny element jego światopoglądu oraz istotną przesłankę etyki, która staje się jednym z głównych środków przewyższania pesymizmu²⁷⁹.

W kwestii wartości istnieje jednak, na szczęście, perspektywa przeciwstawienia złej naturze człowieka właściwych mu również szlachetnych, wartościotwórczych dążeń. Warunkuje to głównie wiara w istnienie świata wartości i fakt, że chociaż większość ludzi nie rozpoznaje wartości perfekcyjnych, to nie podważa to istnienia tych wartości:

²⁷⁸H. Elzenberg, *Ethica*. Cyt., za J. Zubelewicz, *Ewolucja aksjologicznych i społecznych przekonań Elzenberga...*, s. 109.

²⁷⁹ Na przesunięcie akcentów w rozważaniach Elzenberga mogło w tym czasie wpłynąć kilka czynników: pogłębiające się poczucie osamotnienia i niezrozumienia, nasilenie się kryzysów społecznych i narastająca groźba wojny. Por. Broda J., *Pesymizm i próby...*, s. 29 – 33. Por. także, J. Garewicz, *O pojęciu pesymizmu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1989, t. 34, s. 89 – 91.

„(...) poczucie absolutnej dwutorowości dziejów – dziejów zbrodni i dziejów ducha, idących obok siebie bez najmniejszego wzajemnego oddziaływania, tworzonych przez gatunki ontologicznie bardziej sobie obce niż w zoologii jaszczury i ammonity”²⁸⁰.

Pośród ludzi istnieją jednak także obdarzeni tzw. wolą etyczną, tzn. pragnący urzeczywistnienia dobra, a unikania zła. Pośród ludzi, którym dana jest wola etyczna, są też tacy, dla których spełnienie woli etycznej staje się ważnym, a nawet naczelnym celem życia. Typ człowieka należącego do tej zbiorowości to *homo ethicus*, czyli człowiek moralny:

„(...) któremu własna moralność leży szczególnie jakoś na sercu i który do niej świadomie dąży, oczywiście właśnie dlatego, że się całkiem w porządku nie czuje. Jest to stoicki *prokopton*, z naciskiem jednak nie na faktycznie dokonywany postęp, lecz na dążenie; *aspirant* jakby do moralności”²⁸¹.

„*Homo ethicus* (...) to nie ten rodzaj człowieka, który by po prostu dobrze chciał czynić, któremu by wystarczyło powiedzenie prawdy, wytrwanie w walce, sprawiedliwy wyrok, akt wyrzeczenia (...). On nie czynić chce dobrze, ale być dobrym, zaś być dobrym to może znaczyć sporo rzeczy bardzo <<wewnętrznych>>”²⁸².

Realizując postulat doskonalenia moralnego *homo ethicus* może przyjmować postawę meliorystyczną albo soteryczną. Obydwie postawy zorientowane są na pozytywny bilans wartości, z tą różnicą, że meliorysta kieruje swoje działania ku dobru, traktując zło jako przeszkodę w realizacji dobra, nie uznaje eliminacji zła za naczelną cel swych działań. Natomiast soteryk akcentuje fakt istnienia zła, jego dążenie ma na celu nie tyle przysporzenie dobra, lecz przede wszystkim pozbycie się zła. Cele, jakie stawia sobie soteryka, są maksymalistyczne, zaś meliorysta jest usatysfakcjonowany najmniejszym choćby przyrostem dobra²⁸³.

Można więc, pociesza Elzenberg, wznieść się ponad własną naturę i skierować na drogę życia wartościowego. Tę optymistyczną perspektywę podziela także Czeżowski, który stwierdza, że w pewnych sytuacjach, gdy ludzie odnoszą się do siebie „po ludzku” i zapominają o dzielących ich walkach i różnicach interesów, potrafią znaleźć wspólny język

²⁸⁰ Por. H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 282

²⁸¹ H. Elzenberg, *Ideal zbawienia...*, s. 215.

²⁸² Tamże, s. 226.

²⁸³ Por. tamże, s. 216 - 222. Por. także, W. Tyburski, *Idee normatywne w etyce Henryka Elzenberga*, „Ruch Filozoficzny” 1989, nr 1, s. 75 – 80.

w zapatrywaniach na dobro i zło. Na tej podstawie można przypuszczać, że istnieją proste prawa moralne, które wykazują wielką trwałość i rozpowszechnienie, co z kolei wskazuje na niezawodność ocen (a przynajmniej na bliskość zupełnej pewności), na których te prawa się opierają²⁸⁴.

Warto przypomnieć, że sposób myślenia Elzenberga, reprezentujący tzw. orientację indywidualno-godnościową, pozostaje w opozycji do orientacji społeczno-utyliitarystycznej, zajmującej w naszym kręgu cywilizacyjnym pozycję uprzywilejowaną. Wiara w tzw. postęp aksjologiczny, a nawet samą jego możliwość, została już w czasach współczesnych Elzenbergowi mocno zachwiana. Epoka, w której jedynymi wartościami rozumianymi i realizowanymi są wartości użytkowe, jest stanem „barbarzyństwa”. Elzenberg tropił w kulturze wszelkie przejawy tej sytuacji, równocześnie wskazując na pojawiające się mimo wszystko przebliski kultury wysokiej, w postaci np. pierwotnego chrześcijaństwa czy gandyzmu. Sytuacja taka nie jest w stanie podtrzymać ambicji aksjologicznych u tych duchowo osamotnionych jednostek, które ich jeszcze nie straciły. Dlatego filozofia Elzenberga mówi o tym, jak żyć w świecie obcych nam wartości, w którym to, co uważamy za najważniejsze, jest traktowane z obojętnym niezrozumieniem, a czasem nawet z nieskrywaną pogardą.²⁸⁵ W *Kłopotcie z istnieniem*, znajdujemy następujące słowa:

„Bez walki o poziom etyczny życie byłoby już tylko martwołą, czystym mechanizmem dążeń i działań, jałowością, nagością, gorzej niż <<prozą>>: stracilibyśmy przez te kapitulacje wszystko co nas różni od automatu, od maszyny biopsychicznej”²⁸⁶.

Dostrzegany w tej i innych wypowiedziach egoizm etyczny – cecha konstytutywna istnienia, działania i chcenia – spotkał się z oskarżeniami, do których należą m.in. zarzuty „pięknoduchostwa”, „wysublimowanego egoizmu” czy „nieludzkiej miłości do bytów abstrakcyjnych”²⁸⁷.

Ponieważ w normach moralnych nie precyzuje się warunków ich stosowania, ani też nie przewiduje wieloznaczności i złożoności sytuacji, w których mają funkcjonować, można powiedzieć, że są one w dużym stopniu niedookreślone. Dlatego też stosowanie danej normy wymaga dużej wrażliwości aksjologicznej. Łatwiej jest tworzyć ogólne zasady postępowania,

²⁸⁴ Por. T. Czeżowski, *Etyka jako nauka...*, s. 102 -103.

²⁸⁵ Por. U. Schrade, *Szkoła Elzenbergistów...*, s. 48.

²⁸⁶ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 178.

²⁸⁷ Por. M. Środa, *Idea godności...*, s. 159 – 161.

aniżeli stosować je w życiu, tym bardziej, że sytuacje i zbiegi okoliczności kreowane przez życie są z reguły aksjologicznie niejednoznaczne²⁸⁸.

Dlatego etyka w ujęciu Elzenberga staje się nauką o mężnym zachowaniu się wobec bytu, nauką, która uczy człowieka, jak przejść przez życie z honorem, mimo barbarzyństwa naszych czasów, wynikającego przede wszystkim z podważania i zachwiania autentycznych wartości. Elzenberg przenikliwie ukazał ludzką rzeczywistość, która okazuje się światem spętania i skrępowania. Etyka, która jest częścią tej rzeczywistości, nakłada na człowieka obowiązki, ale właśnie dzięki temu możemy, w pewnej mierze, dążyć do oczyszczenia i wyzwolenia²⁸⁹. Człowiek staje się człowiekiem, o ile jest zdolny do realizacji wartości i rzeczywiście je realizuje.

2. POGLĄDY ELZENBERGA I CZEŻOWSKIEGO Z ZAKRESU ETYKI PRAKTYCZNEJ

Obok rozważań dotyczących podstaw etyki normatywnej Czeżowski, odpowiadając na pytania dotyczące człowieka, podejmował refleksję nad różnymi pojęciami z zakresu etyki praktycznej, czy nawet szerzej – filozofii rozumianej jako mądrość życiowa. Niektóre jego rozprawy i artykuły z tej dziedziny są wręcz niezbędne do lepszego zrozumienia i oceny jego poglądów etycznych. W ujęciu Czeżowskiego mają one charakter analityczny, tj. są „rozbiorem pojęć” i ustalaniem związków zachodzących między nimi. Można powiedzieć, że zagadnienia praktyczne były dla Czeżowskiego wdzięcznym polem stosowania metody opisu analitycznego. Ich celem nie jest podanie wyraźnych wskazówek, nakazów czy definicji, lecz prezentacja pewnych propozycji rozstrzygnięć.

W rozważaniach Elzenberga również pojawia się podział na etykę teoretyczną i etykę „od strony praktycznej i przeżyciowej”. Problemy tego drugiego działu dotyczą szczegółowych rozwiązań istotnych zagadnień moralnych i nie tylko stanowią integralne uzupełnienie zagadnień teoretycznych, ale również wzajemnie się przenikają i uzupełniają.

W tej części pracy zostaną najpierw przedstawione poglądy Czeżowskiego i Elzenberga na zagadnienia zaliczane do zakresu etyki praktycznej, takie jak: sens i wartość życia, wolność i cierpienie, a następnie na rolę etyki w formowaniu obrazu świata.

²⁸⁸ Por. A. Drabarek, *O poznawaniu dobra moralnego...*, s. 29.

²⁸⁹ Por. M. Rembierz, *Refleksja nad rolą etyki w kontekście szkoły i wychowania*, [w:] *Etyka w szkole*, red. Z. Sareło, Warszawa 1997, s. 99.

2.1. Sens i wartość życia

Pytanie o sens życia, związane ściśle z pytaniami o świat wartości, tkwi w centrum problematyki filozoficznej²⁹⁰. Odczyty Czeżowskiego, w których podejmował kwestie sensu życia, szczęścia, wolności, odwagi itp. powstały pod wpływem praktyczno-filozoficznych pytań rozmówców filozofa. Natomiast u Elzenberga jednym z motywów podjęcia tych zagadnień była polemika z egzystencjalistami (głównie Sartrem) oraz stanowiskiem Leszka Kołakowskiego²⁹¹.

Analizy Czeżowskiego prowadzą do ustalenia znaczenia terminów „sens”, „życie” i „wartość”. „Sens” jest cechą harmonijnych całości i może być orzekany o całościach tworzących zwartą, przejrzystą i celową strukturę. „Życie” to świadoma i celowa działalność ludzka, na którą składają się zjawiska poznawcze, emocjonalne i połączone z nimi czynności fizyczne. Życie jest dobrem, które się posiada, broni i czasem oddaje się za inne, wyższe dobra. „Wartość” natomiast jest to sposób bycia przedmiotów różnych kategorii ontologicznych.

Zdaniem Czeżowskiego sensowność życia jest koniecznym, ale niewystarczającym warunkiem jego wartości – i to w każdym z trzech dających się wyróżnić sensów życia: wewnętrznego, społecznego, filozoficznego.

O wewnętrznym sensie życia mówimy, gdy całość, którą oceniamy, stanowi zbiór działań poszczególnego człowieka uporządkowanych przez cele jego dążeń bliższych, dalszych i ostatecznych. Warunkiem wystarczającym wartości życia, o którym orzeka się sens wewnętrzny, jest to, by cele działań podejmowanych przez jednostkę były racjonalne, wartościowe i nadawały się do pozytywnej oceny moralnej. O wewnętrznym sensie życia mówimy zatem wtedy, gdy tworzy go wewnątrznie zwarta struktura przebiegu życia. Do określenia sensu życia potrzebne są odpowiednio, czyli rozumnie dobrane cele. Czeżowski wskazuje na trzy zasady warunkujące odpowiedni dobór „celu godnego”, zasady, w których sens życia wiąże się z wartością. Należy odróżniać prawdziwie dobre cele postępowania od

²⁹⁰ Czeżowski swoje rozważania o sensie i wartości życia zawarł w trzech pracach: *Jak rozumieć „sens życia”* (1949), *Sens i wartość życia (1)* oraz *Sens i wartość życia (2)*. Warto zaznaczyć, że sam Czeżowski uznał swoje późniejsze teksty za lepiej wyrażające jego stanowisko w tej kwestii. Por. D. Łukasiewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, s. 312.. Por. także P. Bortkiewicz, *Sens i wartość życia wedle Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Tadeusz Czeżowski. Dziedzictwo idei...*

²⁹¹ Por. L. Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne*, „Przegląd Kulturalny” 1956, nr 37. Elzenberg – odrzucając stanowisko Kołakowskiego, że sens życia każdego jest taki, jaki człowiek sam sobie nadaje – stwierdza, że sens ludzkiemu życiu może nadać jedynie jakiś cel wartościowy w procesie realizacji wartości perfekcyjnej. Polemika z Kołakowskim pierwotnie miała charakter konspektu wykładu. Następnie ukazała się w wersji rozszerzonej zatytułowanej *Czy tzw. „sens” może być życiu nadany?*, [w:] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury...*

blahych lub złych, porównywać wartość celu z wartością ofiar, których wymaga jego osiągnięcie, wreszcie zharmonizować cele i środki tak, by nie zmarnować żadnego dobra.

Drugi wyróżniony przez Czeżowskiego sposób pojmowania sensu życia, czyli sens społeczny, polega na wartości wytworów, jakie czyjeś życie po sobie zostawia. Przecież człowiek celami i wytworami swego działania sięga poza życie indywidualne: „Umarli nie tylko rządzą żywymi, lecz także uczą ich i wyposażają”²⁹². Dlatego każdy, kto działa nie tylko dla swych osobistych celów, może nadać społeczny sens swojemu życiu, choćby pozostał bezimienny, jak ten, kto pierwszy rozniecił ogień. Koniecznym warunkiem orzekania społecznego sensu życia człowieka orzeka jest, by wspólnota, której jest on członkiem, sama dążyła do realizacji celów godziwych w sposób racjonalny, przemyślany i zorganizowany.

Trzecie spośród wyróżnionych przez Czeżowskiego znaczeń sensu życia można nazwać filozoficznym, ponieważ opiera się na rozumieniu świata jako całości, której częścią jest życie każdego człowieka. W tym wypadku „życie” oznacza istnienie w sensie biologicznym. Jeśli świat jako całość posiada sens (tzn. ma logiczną i harmonijną budowę), to posiadają go także jego składniki. Warto zauważyć, że Czeżowski analizując wartość życia w sensie filozoficznym, nawiązuje do klasycznej metafizyki: wartość życia polega na tym, że ono istnieje, ponieważ wszystko, co istnieje, jest dobre. Dopiero wszystkie trzy sensory życia razem wzięte mogą nadać, być może, pełny sens ludzkiemu życiu.

Stanowisko Czeżowskiego w kwestii sensu i wartości życia można więc określić jako optymistyczne, choć jest to optymizm umiarkowany. Czeżowski poddaje krytycznej analizie poglądy pesymistów, według których życie nie ma ani sensu, ani wartości. Neguje trzy przytaczane przez pesymistów argumenty: nietrwałość ludzkiego życia, dysharmonię między człowiekiem-jednostką a światem oraz rozumienie szczęścia jako subiektywnego i nieosiągalnego doświadczenia. Dopiero zrozumienie tego, że stanowimy część „całości bytu”, czyli rozwiązanie określane przez Czeżowskiego mianem kontemplacjonizmu, umożliwia osiągnięcie szczęścia. Warto podkreślić, że Czeżowski nie podaje szczegółowych zaleceń, jak należy postępować, by przeżyć życie w sposób sensowny i wartościowy. Wskazuje natomiast warunki ogólne, które muszą być spełnione, by tak właśnie sobie życie ułożyć:

²⁹² T. Czeżowski, *Jak rozumieć „sens życia”*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 173.

„Życie – to jakby zadanie, które człowiek ma rozwiązać, sens życia zaś – to rozwiązanie, które trzeba znaleźć. Zadania przypadające różnym ludziom różnią się między sobą (...). Nada sens swojemu życiu ten, kto znajduje właściwe rozwiązanie”²⁹³.

Rozważania Czeżowskiego na temat sensu i wartości życia mają charakter hipotetyczny, a nie dogmatyczny i w tym między innymi tkwi źródło ich atrakcyjności i zainteresowania, z jakim się spotkały.

*

Jeśli słuszne jest stwierdzenie, że Elzenberg stylem uprawiania filozofii należał do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej nie mniej niż Czeżowski, to jego rozważania na temat sensu życia niewątpliwie są tego przykładem²⁹⁴. Odpowiadając na pytanie o źródło zainteresowania problematyką sensu, Elzenberg wskazuje potrzebę sensu życia i sensowności świata, którą ma zaspokoić posiadany system wartości. Filozof stawia pytania: czy życie ludzkie ma sens? jeśli ma sens obiektywny, to jak go odkryć, jeżeli tylko subiektywny, to co zrobić, aby go urzeczywistnić?²⁹⁵

Rozbiór pojęcia sensu i wartości dokonany przez Elzenberga wyraźnie nawiązuje do analiz Czeżowskiego. Analityczne rozważania o sensie rozpoczyna Elzenberg od przedstawienia trzech sposobów rozumienia „sensu”. Wyróżnia sens logiczny (gdy chodzi o posiadanie znaczenia przez dane wyrażenie), teleologiczny (gdy chodzi o posiadanie przez coś, np. jakiś układ części, uzasadnienia odwołującego się do jakiegoś celu) i aksjologiczny (istnienie czegoś, np. życia czy świata, uzasadnione jest przez jakąś wartość)²⁹⁶. „Życie” natomiast pojmuje jako sumę aktów (także psychicznych) danej jednostki czy grupy.

Zasadniczą kwestią podjętą przez Elzenberga w ramach problematyki sensu i wartości życia jest stosunek między wartością i sensem. Wartość stwarza i nadaje sens, czyli sens płynie z wartości. Tylko wartość obiektywna może sprawić, że czujemy się umieszczeni w świecie sensownym. Sens jest tym, czego szukamy, „owocem spadającym nam z drzewa”, gdy nabywamy przeświadczenia o istnieniu wartości obiektywnych. W tym znaczeniu wartość obiektywna wprost nas zbawia. Potrzeba sensu jest motorem aksjologii, a sens jest

²⁹³ T. Czeżowski, *Sens i wartość życia (2)*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 184.

²⁹⁴ Por. D. Łukasiewicz, *Filozofia...*, s. 27 – 28.

²⁹⁵ Por. H. Elzenberg, *Czy tak zwany sens...*, s. 345.

²⁹⁶ Chociaż w zamyśle Elzenberga „sens” miał się stać jedną z fundamentalnych kategorii jego aksjologii, rozważania dotyczące sensu aksjologicznego mają charakter roboczy i pojawiają się przede wszystkim w dwóch tekstach: *Czy tak zwany sens...*, oraz *Aksjologiczne pojęcie sensu*, [w:] tenże, *Z filozofii kultury...*, s. 338 – 353.

dobrem, które aksjologia nam daje. Elzenberg uważał, że chociaż świat sam w sobie nie ma sensu, człowiek może ukształtować siebie, swoją wewnętrzną treść, by móc mu przeciwstawić coś, co będzie zawsze sensowne i zawsze zachowa cenę. Stąd postulat, by człowiek sensowność swoją budował wbrew bezsensowi zewnętrzności.

Sens życiu ludzkiemu może nadać tylko jakiś cel wartościowy: „Naprzód jest uznanie pewnych wartości, potem wybór wartościowych celów, a potem sens”²⁹⁷. Życie nabiera sensu tylko w procesie realizacji wartości perfekcyjnej, w szczególności piękna i dobra. Jest to ważne tym bardziej, że według Elzenberga w hierarchii wartości człowiek i jego życie nie są wartościami bezwzględnymi (a więc nie są wartościami naczelnymi). Życie człowieka nabiera wartości tylko w stopniu, w jakim faktycznie jest podporządkowane wartościom absolutnym – takim np. jak prawda, kultura, człowieczeństwo, nauka²⁹⁸.

Realizując wartości, człowiek realizuje jednocześnie swoją istotę. Urzeczywistnienie wartości jest równocześnie realizacją jego natury. Sposobem obrony wartości ludzkiego życia i świata jest więc według Elzenberga spełnianie obowiązku realizacji wartości. Życie ludzkie nie stanowi samo w sobie wartości perfekcyjnej, staje się nią dopiero wtedy, gdy zostanie skierowane na cel aksjologiczny, jakim jest poszukiwanie i tworzenie wartości. Myśl tę widać w następujących słowach (wskazujących także na pewną zbieżność poglądów Elzenberga z rozstrzygnięciami Czeżowskiego):

„Najpełniejsze zadowolenie, z punktu widzenia sensu, może nam dać przeświadczenie, że świat jako całość jest wartościowy (...). Do poczucia osobistej sensowności naszego własnego istnienia może się wtedy przyczynić przeświadczenie, że jesteśmy celowo włączeni w tę całość. Ale to nie jest niezbędne: wystarczy nam być podmiotem, który tak sobie świat uświadamia”²⁹⁹.

Nie wystarczy jednak tylko w myślach nadać sens życiu, by życie faktycznie go dla nas nabrało, trzeba się tym sensem podzielić z jakąś chociaż częścią ludzkości³⁰⁰.

W szkicu *Troska i myśl. O początkach mojego filozofowania*, Elzenberg stwierdza, że pesymizm historyczny, poczucie dekadencji cywilizacyjnej, przemijania i bezsensowności życia to czynniki, które wycisnęły niezatarty ślad na jego myśleniu. Łącząc pesymizm historiozoficzny z wiarą w możliwość doskonalenia jednostki, wytrwale poszukiwał sensu życia. Pesymistyczna wizja dziejów, życia społecznego i człowieka nie doprowadza

²⁹⁷ H. Elzenberg, *Aksjologiczne pojęcie sensu...*, s. 338.

²⁹⁸ Por. Z. Musiał, *Idea narodu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga*, „Etyka” 1990, nr 25, s. 61.

²⁹⁹ H. Elzenberg, *Aksjologiczne pojęcie sensu...*, s. 346.

³⁰⁰ Por. tamże, s. 338-339.

Elzenberga do ostatecznego zwątpienia w sens życia ludzkiego i pogodzenia się ze wszechobecnym złem, lecz każe mu poszukiwać możliwości przewyciężenia lub przynajmniej osłabienia takiego właśnie obrazu natury ludzkiej i dziejów. Okazuje się mimo wszystko, że w nieludzkim i bezsensownym świecie człowieka istnieją rzeczy, które mogą jego życiu nadać sens. Należą do nich: myśl i poznanie, zdolność oceniania, twórczość artystyczna, wizja i czynienie dobra. Dzięki nim nie popadamy w estetyczną rozpacz i zdajemy się być silniejsi w sporze z naturą³⁰¹.

Według Elzenberga ważną próbą przewyciężenia pesymizmu historiozoficznego jest przeciwstawianie głównemu, przepojonemu złem nurtowi dziejów nielicznych ruchów zbiorowych, dzięki którym człowiek może wznieść się ponad swą własną naturę i skierować na drogę życia wartościowego. Do ruchów, które usiłowały wprowadzić szerokie rzesze ludzkie na drogę postępu i moralnej odnowy, Elzenberg zalicza m.in.: pierwotne chrześcijaństwo, ruch franciszkański, buddyzm i współczesny mu gandyzm. Pozostawiły one ślady w świadomości potomnych, co świadczy o możliwości doskonalenia i przeobrażenia świata:

„Coraz częściej mi się w myślach nasuwa zwrot: dramatyczna wspaniałość życia. Niezależnie od wszelkich klęsk, bólów, cierpień, nędzy moralnej, nawet bezsensu, życie umie być wspaniałe, i można spojrzeć na nie tak, żeby było wspaniałe”³⁰².

2.2. Wolność

Wolność jest jednym z podstawowych ludzkich doświadczeń. Pojęcie wolności jednak jest wieloznaczne i niejednolicie rozumiane w różnorodnych kontekstach i w odniesieniu do różnych dziedzin życia. Jest obecne w rozważaniach nie tylko na gruncie filozofii, ale także polityki i ekonomii. W aksjologii wolność może być rozpatrywana jako jedna z wartości, a jej swoistą rolę widać w tym, że bez niej realizacja wartości byłaby niemożliwa lub co najmniej ograniczona.

W rozważaniach Czeżowskiego i Elzenberga pojęcie wolności pojawia się w dociekaniach z zakresu etyki praktycznej. O ile u Czeżowskiego możemy mówić o spójnej i sprecyzowanej koncepcji wolności, która stanowi przedmiot odrębnych rozpraw³⁰³, to są

³⁰¹ Por. Broda J., *Pesymizm i próby...*, s. 30.

³⁰² Elzenberg *Kłopot...*, s. 446.

³⁰³ Najważniejsze z nich to *Paradoks wolności (I)* z 1960 roku oraz *Paradoks wolności (II)* z 1965.

trudności w rekonstrukcji Elzenberga koncepcji wolności. Pojęcie wolności bowiem pojawia się rzadko i fragmentarycznie w jego pismach (przede wszystkim w *Kłopotcie z istnieniem*), a ponadto ulegało ewolucji. Zgadza się jednak z poglądem, że nawet opierając się na tych skąpych materiałach, można zaryzykować twierdzenie o opracowaniu przez Elzenberga zarysu koncepcji wolności³⁰⁴.

Czeżowski zaznacza, że jego rozważania o wolności mają charakter analityczny, a ich celem jest nie tylko „zdanie sprawy z pojęcia wolności”, rozumianej jako wolność indywidualna, lecz również wskazanie, w jaki sposób wiąże się ono z innymi pojęciami etycznymi, przede wszystkim z pojęciem sprawiedliwości i życzliwości powszechnej. Koncepcja wolności, za którą opowiada się Czeżowski, jest spójna z jego koncepcją sensu i wartości życia. Opowiadając się za determinizmem etycznym wyróżnia trzy rodzaje wolności: wolność zewnętrzną (fizyczną), wewnętrzną i psychologiczną. Pierwsza z nich to wolność w granicach, jakie zakreślają warunki naturalne, zgodne z prawami przyrody (np. siła mięśni, sprawność ruchów, wytrzymałość organizmu). Wolność zewnętrzną posiada człowiek, jeżeli nie jest zamknięty w więzieniu i nie działa pod groźbą takiego zamknięcia. Istota wolna zewnętrznie może w swoim działaniu kierować się różnymi motywami, wśród których znajdują się zarówno oparte na rozsądnym namyśle, jak i wypływające z pierwotnych popędów i namiętności. Wolność zewnętrzna jest narażona na trojaki ograniczenia: naturalne (siły przyrody), społeczne (dążenia innych ludzi) oraz wewnętrzne (nakazy moralne, które przyjmuje się dobrowolnie, ponieważ ograniczając wolność zewnętrzną pozostawiają otwarte pole wolności wewnętrznej).

Człowiek posiadający wolność wewnętrzną panuje nad swoimi namiętnościami, nie pozwalając, by kierowały jego postępowaniem; ma nimi kierować rzetelna ocena tego, co słuszne i niesłuszne. Odróżnianie rzeczy dobrych od złych, wybór motywów działania, podejmowanie słusznych dążeń, czyli takich, które skierowane są na realizację dobra, charakteryzują człowieka wolnego i zarazem obdarzonego mądrością. Dlatego Czeżowski określa wolność wewnętrzną także jako wolność moralną:

„Człowiek mądry – uczyli mędrcy starożytni – panuje nad namiętnościami, kierując się w postępowaniu nie pożądaniem, lecz tym, co słuszne, i osiąga się w ten sposób wolność od własnej pierwotnej natury, noszącą nazwę wolności wewnętrznej lub moralnej, bo nakazy moralności wskazują, jakie postępowanie jest słuszne”³⁰⁵.

³⁰⁴ Por. L. Hostyński, *Układacz tablic...*, s. 211 – 212.

³⁰⁵ T. Czeżowski, *Paradoks wolności (I)*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 187.

Wolność moralna jest według Czeżowskiego zawsze wolnością ograniczoną, dlatego stwierdza, że „(...) aby być wolnym, trzeba ograniczyć swoją wolność”³⁰⁶. Jest to jedyna możliwość uniknięcia paradoksu wolności polegającego na tym, że zakładając, że wszystko wolno, tym samym dopuszczamy możliwość przyjęcia zaprzeczenia tego stanu: jeśli wszystko wolno, to także zaprzeczyć, że wszystko wolno. Wolność nieograniczona zaprzecza sama sobie i dlatego, aby być wolnym, trzeba postawić granicę własnej wolności³⁰⁷.

Trzecią spośród wymienianych przez Czeżowskiego odmian jest wolność psychologiczna, towarzysząca zarówno wolności zewnętrznej, jak i wewnętrznej. Polega ona na przekonaniu, że możliwe jest realizowanie zamierzonych celów postępowania. Pojawienie się takiego przekonania lub przekonania z nim sprzecznego stanowi dla osoby działającej kryterium posiadania lub nieposiadania wolności. Kryterium to, zastrzega Czeżowski, może być jednak zawodne.

Wraz z rozwojem stosunków społecznych naturalne u wszystkich ludzi dążenie do wolności znajduje swe ujście w przejściu od wolności czysto zewnętrznej do wolności wewnętrznej. Przejście to dokona się ostatecznie przez zrozumienie i rozpoznanie granicy między dobrem a złem, tym, do czego należy dążyć, i tym, czego należy unikać. Niestety, jak stwierdza Czeżowski, niewielu ludzi osiąga wolność wewnętrzną i szanuje wolność innych.

Pojęcia wolności wewnętrznej i zewnętrznej Czeżowski uściśla w związku z kwestią wolności badań i krytyki naukowej. Wolność wewnętrzna ujawnia się, gdy uczony jest w swych badaniach obiektywny, nie ulega żadnym pobudkom, aby sprzeniewierzyć się wyłącznemu dążeniu do prawdy, natomiast wolność zewnętrzna pozwala mu na zachowanie bezstronnej postawy, swobody badań naukowych i krytyki naukowej, bez względu na polityczne naciski. Czeżowski podkreśla przy tym, że w zastosowaniu do nauki nie mogą być utożsamiane pojęcia obiektywność i bezstronność. Podczas gdy w praktyce obiektywność polega na nieuleganiu jakimkolwiek antypatiom i sympatiom, tak w nauce w myśl tej reguły powinno się dokonywać wyboru założeń zgodnych z wymaganiami nauki i zasadą krytycyzmu naukowego. Oznacza to, że zachowując obiektywność można opowiadać się za tą stroną sporu, której przypisuje się słuszność. Bezstronność w nauce wiąże się więc z posiadaniem odpowiednich kompetencji. Uczony ma prawo, a niejednokrotnie nawet obowiązek, zajmować stanowisko bezstronnego arbitra w sporze i popierać tę stronę, która wedle jego kompetencji zajmuje stanowisko słuszne. W sytuacjach tego typu szczególnego

³⁰⁶ Tamże, s. 186.

³⁰⁷ Por. P. Gut, *Czeżowski a paradoks wolności*, „Ruch Filozoficzny” 2009, nr 4, s. 791 - 798.

znaczenia nabiera, według Czeżowskiego, cnota odpowiedzialności, traktowana jako wartość moralna³⁰⁸.

*

Podjmując próbę rekonstrukcji poglądów Elzenberga na temat wolności trzeba zauważyć, że wolność była dla Elzenberga jedną z tych postaci wartości, które są godne poznania i zrealizowania. Wolny człowiek to przecież taki „jaki powinien być i jaki mógłby być”³⁰⁹. Wolność jest więc przez Elzenberga traktowana jako pewien ideał, do którego powinniśmy dążyć, bez względu na to, czy uda się go osiągnąć:

„Walka beznadziejna, walka o sprawę z góry przegraną, bynajmniej nie jest poczynaniem bez sensu. W wyniku swym ostatecznym wszystkie przecież poczynania ludzkie są beznadziejne i najniewątpliwiej z góry przegrane (...). Wartość walki tkwi nie w szansach zwycięstwa sprawy, w imię której się jej podjęło, ale w wartości tej sprawy”³¹⁰.

Naprawdę nie ma walki o wolność, są tylko walki między różnymi formami niewoli, wywołujące jedynie aspiracje ku wolności. Powstają one wtedy gdy:

„(...) nowy ideał walcząc ze starym, stara się spod jego panowania wyłamać; ale gdy to nastąpi, panowanie jego staje się takim samym uciskiem i niewolą jak panowanie starego”³¹¹.

W zapiskach Elzenberga z dn. 3 lipca 1945 roku pojawia się cytat z Tacyta, demaskujący prawdziwe oblicze dążeń człowieka:

„Wolność i wspaniałe nazwy służą za pretekst, i nikt jeszcze nie zapragnął niewoli dla drugich, panowania dla siebie, by się przy tym nie posługiwał wyrazami tego rodzaju”³¹².

Inne rozumienie pojęcia wolności wskazane przez Elzenberga to wolność jako możliwość wyboru. Mówimy o niej, gdy musimy wybierać między wartościami, a nie mamy

³⁰⁸ Por. W. Tyburski, *Etyka pracy naukowej o deontologia uczonego w ujęciu Tadeusza Czeżowskiego*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, nr 234, 1991.

³⁰⁹ Por. Voise H., *Henryk Elzenberg i wartość wolności*, „Twórczość” 1978 nr 4, s. 101 – 109.

³¹⁰ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 368-369.

³¹¹ Tamże, s. 282.

³¹² Tamże, s. 348.

żadnych dostatecznych racji uzasadniających wybór. Wtedy, według Elzenberga, człowiek stwierdza, że zapewne coś powinien, ale rzeczą trudną okazuje się ustalenie bliżej, na czym ta powinność polega:

„Gdy pytam <<co powinienem?>> nie znaczy to, by stanem rzeczy obecnym i faktycznym była moja wolność (świadomość wolności) *de iure*, a ja rozglądałbym się za prawem, które by tę wolność mogło skrzepować. Stan rzeczy jest taki, iż przyjmuję, że moja wolność już w tej chwili jest ograniczona *de iure*, a ja nie wiem, jak i czym. Skąd jednak przyjmuję, że jest ograniczona? Bo mam pojęcie powinności (...). To, że powinienem, wydaje mi się faktem tak samo pierwotnym i podstawowym, jak to, że jestem”³¹³.

Wybór staje się wówczas nie tylko czymś, przez co samego siebie określłam, ale wręcz czynnikiem decydującym o istocie człowieczeństwa: „(...) dopiero przez wybór ja określłam samego siebie, staję się kimś”³¹⁴.

W ujęciu Elzenberga wolność może być pojmowana również jako wolność wartościowania, polegająca na tym, że oceny wydawane przez podmiot oceniający nie są zdeterminowane przez tzw. czynniki uboczne (interes, uprzedzenie, namiętności, popędy), lecz są wydawane uczciwie, na podstawie poznania przedmiotu. Co więcej, jest to wolność, którą można osiągnąć dopiero przez wartościowanie. W koncepcji Elzenberga oznaczałoby ono powinność realizacji wartości perfekcyjnych. Dlatego dopiero ten, kto jest świadomy, posiada wolną wolę i jest w pełni wyzwolony od wpływów i zdeterminowań empiryczno-zmysłowych, jest zdolny do stwierdzenia, że dana rzecz lub stan rzeczy jest taki, jaki powinien być, czyli jest wartościowy perfekcyjnie. Nie jest to jednak sprawą prostą, gdyż w dziedzinie faktów człowiek ulega przemocy rzeczywistości, a to oznacza, że musi fakty uznać i liczyć się z nimi w swoim postępowaniu. Gdy jednak osądzam rzeczywistość, i w tym osądzie od niej się wyzwalam, żadna siła nie może człowieka zmusić, by za piękne uznał to, co uważa za brzydkie, albo na odwrót:

„Ślepa i bezduszna siła natury albo zbrodnia ludzka mogą mnie zabić; i tak samo: jeżeli gdzieś stwierdzam ślepe i bezduszne siły, a gdzie indziej znów zbrodnię, to są fakty, którym nie mogę zaprzeczyć; w obu wypadkach ulegam. Ale nic mnie nie zmusi do pomyślenia, że zbrodnia nie jest

³¹³ H. Elzenberg, *Konstrukcja pojęcia wartości...*, s. 74.

³¹⁴ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 197.

zbrodnią, albo że panowanie ślepych i bezdusznych sił jest czymś lepszym niż panowanie woli rozumnej. Tu ja się przeciwstawiam rzeczywistości, a ona wobec mnie jest bezsilna”³¹⁵.

Precyzując powyższe rozumienie kategorii wolności, Elzenberg stwierdza, że chodzi o to, by móc myśleć zgodnie z przedmiotem myśli, bez wypaczających zdeterminowań postronnych i by dać się w swojej myśli determinować przez sam tylko przedmiot myśli, i nic innego³¹⁶. Odrzuca więc koncepcję wolności determinującej jednostkę społecznie, historycznie i kulturowo. Równocześnie dąży do takiej postawy, w której sądzenie, chcenie i działanie jednostki jest poddane tylko i wyłącznie władzy rozumu.

*

Z obawy przed absolutyzacją wolności, wskazywano związki wolności z innymi wartościami, np. prawdą czy dobrem. Tradycja ta jest widoczna również w dociekaniach Czeżowskiego, a zwłaszcza – w rozważaniach o stosunku wolności do sprawiedliwości.

Według Czeżowskiego, człowiek, który osiągnął wolność moralną korzystając z własnej wolności, szanuje także cudzą wolność w myśl nakazu sprawiedliwości, którego treścią jest zasada *suum cuique* – każdemu dać to, co mu się należy. Tym, co się należy, jest zawsze jakieś dobro (pozytywne lub negatywne). Przede wszystkim należy zauważyć, że zależnie od tego, jak pojmuje się to, co się komu należy, różnorodnie kształtuje się samo pojęcie sprawiedliwości: dawanie każdemu jednakowo; według zasługi; według osiągnięć; według potrzeb; według stanu. Czeżowski odróżnia wymienione odmiany sprawiedliwości – począwszy od sprawiedliwości rozumianej jurydycznie, czyli ujętej w sformułowania kodeksów prawnych i zaopatrzonej sankcjami grożącymi każdemu, kto się jej przeciwstawi – nadając każdej z nich miano „cnoty sprawiedliwości”. Dlatego postępowanie sprzeczne z którąś z odmian cnoty sprawiedliwości, właściwą dla danej sytuacji społecznej, prowadzi do niewoli, rozumianej jako przeciwieństwo wolności. Niewolę narzuca przemoc fizyczna, która pozbawia człowieka wolności zewnętrznej (czasem także wolności wewnętrznej, gdy skłoni człowieka do rezygnacji z kierowania się nakazem słuszności w postępowaniu) oraz przemoc moralna, która pozbawia wolności wewnętrznej³¹⁷. Przemoc fizyczna przejawia się w dwóch formach, jako narzędzie niewoli wrogów sprawiedliwości bądź jako sprawiedliwość

³¹⁵ Tamże, s. 432 - 433

³¹⁶ Tamże, s. 367.

³¹⁷ Por. T. Czeżowski, *Paradoks wolności (I)*...s. 187 – 189.

rozumiana jurydycznie; natomiast przemoc moralna może przyjmować postać kłamstwa, indoktrynacji, propagandy itp. Są sytuacje, w których człowiek okłamywany i zniewolony zachowa poczucie wolności psychologicznej, będzie to jednak poczucie fałszywe. Człowiek w niewoli zewnętrznej może zachować wolność wewnętrzną, ponieważ przemoc fizyczna z nią związana, chociaż zamyka drogę do ujawnienia się wartości moralnej w działaniu, nie sięga jednak do jej podstawy wewnętrznej, jaką jest intencja postępowania. Przemoc się pojawia, gdy jest kolizja dążeń i działań przeciwstawnych: sprawiedliwych i niesprawiedliwych; przemoc toruje drogę jednemu z tych działań.

Teza Czeżowskiego jest wyraźna – nie ma wolności bez sprawiedliwości:

„Gdy zetną się ze sobą dwa dążenia, oba sprawiedliwe w intencjach, lecz oparte na odmiennych zasadach etycznych, a kolizja doprowadza do wyeliminowania jednego z nich na korzyść drugiego, strona pokonana w starciu odczuje porażkę jako ograniczenie wolności”³¹⁸.

Warto również dostrzec podjęty w rozważaniach Czeżowskiego związek wolności z kłamstwem. Czeżowski w sposób najpełniejszy wypowiadał się na ten temat kłamstwa w artykule pochodzącym z 1943 roku, zatytułowanym *Czy łatwiej teraz kłamać niż dawniej?* Zauważa, że kłamstwo to nie tylko zjawisko postrzegane i wartościowane w kategoriach moralnych, ale także zjawisko o wymiarze epistemologicznym, a nawet cywilizacyjnym³¹⁹. Kłamstwo jest to taka postać naruszania czyjejś wolności, która okazuje się dla człowieka bardziej niebezpieczna niż zniewolenie zewnętrzne – choćby dlatego, że jest trudniej rozpoznawalna. Czeżowski podkreśla ścisły związek funkcjonalny kłamstwa z działaniem unicestwiającym wolność człowieka okłamывanego oraz ze stosowaniem przemocy. Ponieważ kłamstwo narusza fundamentalną wartość, tj. wolność wewnętrzną człowieka, jego kwalifikacja moralna staje się jeszcze wyraźniej pejoratywna. Niewola jest następstwem „omotania” i „oplatania” człowieka nierozpoznawalnym kłamstwem. Dlatego zdarza się, że kłamstwo jest mylnie utożsamiane z poczuciem wolności wewnętrznej, psychologicznie nieodróżnialnej od wolności we właściwym tego słowa znaczeniu. Powstająca spirala zafałszowań poznawczych w sferze wolności wewnętrznej człowieka okłamывanego jest więc zjawiskiem szczególnie groźnym dla zachowania przez człowieka wolności.

O niebezpieczeństwach, jakie dla człowieka niesie ze sobą kłamstwo, pisał również Elzenberg:

³¹⁸ Tamże, s. 189.

³¹⁹ Por. T. Czeżowski, *Czy łatwiej teraz kłamać niż dawniej*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 206 – 207.

„(...) wygłosiłem w toku dyskusji paradoksalne twierdzenie, że kłamstwo jest samobójstwem. (...) Wszystkie moją świadomością objęte fakty można całkiem dorzecznie określić jako „części mnie” (...) to wszystko jestem ja”³²⁰.

Dlatego człowiek wypierając się jakiegokolwiek faktu wypiera się siebie, a nawet przekreśla jakiś element własnego bytu.

Podsumowując rozważania Czeżowskiego dotyczące problemu wolności trzeba podkreślić, że chociaż stanowią temat odrębnych rozpraw filozofa, to jednak merytorycznie wiążą się z jego refleksjami nad sensem i wartością życia. Są także kolejnym przykładem jego analitycznego podejścia do zagadnień filozofii praktycznej.

Natomiast odnosząc się do rozstrzygnięć Elzenberga, niektórzy badacze jego myśli zauważają, że – mimo widocznej ewolucji jego poglądów na kwestię wolności – filozofia autora *Kłopotu z istnieniem*, podobnie jak filozofia Nietzschego, jest odmianą filozofii wolności. Jej podstawowym elementem jest przekonanie o możliwości i zdolności człowieka do kształtowania swojego losu. Nawet wtedy, gdy okazuje się to jedynie pewnym ideałem, do którego powinno się dążyć, bez względu na to, czy będzie on osiągnięty. Sprawa wolności upodabnia się więc do racjonalności postępowania: działanie nigdy nie jest wolne i, tak jak nasze myślenie, bywa zaburzone namiętnościami i popędami³²¹.

2.3. Cierpienie

Cierpienie jest jednym z najtrudniejszych życiowych doznań. Ten nieusuwalny składnik życia ludzkiego ma rozmaite źródła. Z jednej strony są to różnego rodzaju braki: głód, nędza, kalectwo, choroba, bezradna starość; z drugiej – namiętności wpływające z międzyludzkich stosunków: miłość, zazdrość, zawiść, osamotnienie. Do nich dołączają cierpienia wpływające z nieszczęść i tragicznych zdarzeń losu. Te rozmaite źródła cierpienia prowadzą się właściwie do trzech: do cielesnej natury człowieka, do zła, będącego skutkiem czyichś czynów, i do nieszczęść spowodowanych zdarzeniami losu. Wszystkie powodują ból fizyczny i duchowy, który może zrodzić fizyczne i duchowe cierpienie³²².

³²⁰ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 445.

³²¹ Por. L. Kleszcz, *Elzenberg a Nietzsche...*, s. 161.

³²² Por. T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2004, s. 201.

Czeżowski określa cierpienie jako przeżycie o charakterze uczucia, posiadające swoiste cechy. Cierpią tylko istoty czujące: kamień nie cierpi, ale nie cierpi także człowiek nieprzytomny. Cierpienia nie można pojmować jako braku, ponieważ to nie jest jedynie brak szczęścia, powodzenia czy miłości. Wymienione braki są przyczynami cierpienia, ono samo jednak jako rzeczywiste jest dobrem, jak wszystko inne, co składa się na rzeczywistość³²³.

Czeżowski wyróżnia dwa typy cierpienia: fizyczne i moralne. Warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym cierpienia fizycznego jest ból fizyczny, rozumiany jako wrażenie zmysłowe, do którego dołącza się swoista przykra jakość uczuciowa, czyli intensywne ujemne uczucie doznaniowe. Cierpienie moralne powstaje, gdy niemożliwe jest osiągnięcie jakiegoś dobra, którego pragniemy lub tracimy posiadane cenne dobro (np. utrata majątku, powodzenia, sławy, zdrowia). W tym wypadku przykra jakość uczuciowa dołącza się do przekonania o braku upragnionej wartości. Filozof twierdzi, że niejednokrotnie ból moralny jest równie dojmujący, jak ból fizyczny. Ponieważ podstawą cierpienia moralnego jest przekonanie, można je zaliczyć do uczuć intencjonalnych, czyli przekonaniowych (np. powstałe w nas przeświadczenie, że utrata cennego dobra może kiedyś nastąpić, że kiedyś utracimy życie, które jest dla nas bardzo cennym dobrem itp.).

Czeżowski porusza w obrębie problematyki cierpienia dwie istotne kwestie. Pierwsza dotyczy tego, czy zadawanie cierpienia fizycznego lub moralnego zawsze jest złem, druga – czy samo cierpienie jest złem oraz czy jest złem względnym czy bezwzględnym.

Otóż zadawanie cierpienia nie jest złem wtedy, gdy służy dobremu celowi. Tym celem może być np. leczenie choroby, zapobieganie przestępstwom, kształtowanie charakteru we właściwym kierunku. Natomiast złem jest zadawanie cierpienia w trzech sytuacjach: gdy wynika ono ze złych pobudek; ma na celu realizację wartości ujemnej; jest efektem gwałtu, czyli czynu podjętego wbrew woli osoby dotkniętej cierpieniem.

Natomiast wartość, jaką przypisujemy cierpieniu, zależy od stanowiska, jakie w tej kwestii przyjmujemy. Czeżowski wskazuje trzy możliwości: etyczny eudajmonizm, określający cierpienie jako zło bezwzględne, etyczny perfekcjonizm, dla którego cierpienie jest dobrem bezwzględnym oraz pogląd, według którego cierpienie samo w sobie nie posiada żadnej wartości, może ją jednak przyjmować w zależności od kontekstu, w jakim jest ujmowane³²⁴.

Warto zauważyć, że rozważania Czeżowskiego, także w kwestii problematyki cierpienia, mają charakter analityczny i ich celem jest obiektywne przedstawienie możliwych

³²³ Por. T. Czeżowski, *Cierpienie (rozważania z zakresu etyki)*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 203.

³²⁴ Por. tamże, s. 202 – 204.

rozstrzygnięć, a także uzasadnień dla tych stanowisk. Wydaje się, że osobiste stanowisko Czeżowskiego w sprawie cierpienia wyraża jego aforyzm:

„Cierpienie nie zawsze jest złem, tylko próbą wielkości ducha; złem jest dopiero załamanie się w cierpieniu”³²⁵.

*

Poglądy Elzenberga na temat cierpienia ewoluowały od ukazywania cierpienia jako czegoś, co jest niekonieczne, nieostateczne, niepotrzebne i czemu można zapobiec, aż do zaprzestania poszukiwań lekarstwa na cierpienie. Uwidocznione to zostało w *Kłopotcie z istnieniem*, w zapiskach z końca lat pięćdziesiątych, gdzie czytamy: „(...) nie uwolnisz się od cierpienia, jeżeli nie uwolnisz się od przemijającej radości”³²⁶.

Elzenberg określa cierpienie jako rzecz niebezpieczną, a przy tym zjawisko wyznaczające w ogromnej mierze zachowanie się: unikanie cierpienia i reakcja na nie to przecież połowa zabiegów, na których schodzi czas ludzkiego żywota³²⁷. Źródłem cierpienia jest pożądanie prowadzące do bolesnych zawodów, a jego natura ma trzy wymiary: egzystencjalny, etyczny i metafizyczny.

Warto zauważyć, że w kwestii pochodzenia cierpienia Elzenberg i Czeżowski zajmują odmienne stanowisko. W przeciwieństwie do Czeżowskiego, Elzenberg uważał, że cierpienie pochodzi z zewnątrz i nie dotyczy całości bytu ludzkiego, jego *ja* jest z niego wyłączone. W *Kłopotcie z istnieniem* Elzenberg pisał:

„Cierpienie należy przyjmować jako coś co uderza w nas z zewnątrz, tak jakbym się stuknął o kant komody albo zaciął się scyzorykiem. Nie należy przyjmować cierpienia jako czegoś co nas draży od wewnątrz (...)”³²⁸.

Chociaż cierpienie jest niebezpieczne dla człowieka i grozi jego życiu obniżeniem, stłumieniem, zacieśnieniem, to jednak rozumnie przyjęte i znoszone bez załamania, wnosi w jego życie bezcenne dary. Przyjęcie odpowiedniej postawy wobec cierpienia, tzn. przeżycie i zrozumienie cierpienia, rodzi współczucie dla innych cierpiących, umiejętność odróżniania

³²⁵ T. Czeżowski, *Aforyzmy*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 285.

³²⁶ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 440.

³²⁷ Por. tamże, s. 189 – 190.

³²⁸ Tamże, s. 172.

rzeczy istotnych od błahych, kruszy ponadto w człowieku zarozumiałość i pychę, powoduje wreszcie rozszerzenie horyzontu umożliwiające wniknięcie w to, czym jest życie i czym są żyjące istoty. Dlatego cierpienie jest jednocześnie „szkołą mądrości”, zjawiskiem w dużej mierze wyznaczającym zachowanie człowieka, a ten, kto go zaznał, widzi świat z zupełnie innej perspektywy³²⁹.

Według Elzenberga istnieją dwa lekarstwa na cierpienie: odejście w samotność, czyli oddzielenie własnego *ja* od źródeł cierpienia (jako przykład podaje postawę Buddy) oraz przyznanie cierpieniu najwyższej wartości. Dlatego pocieszyć człowieka, to znaczy w jego własnych oczach jego cierpienie podnieść do najwyższej godności³³⁰. To jednak nie likwiduje cierpienia, ale je uszlachetnia, dodaje doń wartość, której pierwotnie nie posiada. Tym samym cierpienie, choć nieludzkie, a nawet antyludzkie, zostaje uczłowieczone. Jak widać, poczucie tragizmu, które stale towarzyszyło Elzenbergowi, spowodowało, że próbował znaleźć taką perspektywę, która pomogłaby mu lepiej radzić sobie z doświadczeniem istnienia i cierpienia. Charakterystycznym rysem twórczości etycznej Elzenberga są rozstrzygnięcia związane z zagadnieniem śmierci oraz problemem samobójstwa, rozumianego jako jeden ze sposobów etycznego rozwiązywania problemu cierpienia. Kwestia samobójstwa pozostaje w wyraźnym związku z przyjętą przez Elzenberga perspektywą niekomunikowalności cierpienia. Milczenie, jakie oddziela cierpiącego od szczęśliwego, staje się nie do zniesienia: obojętność, bezwzględność czy nienawiść są kierowane nie do cierpiących, ale do cierpienia atakującego *ja* i stopniowo próbującego zawładnąć jednostką. W tej sytuacji pozostaje samobójstwo. Życzliwy stosunek do samobójstwa stanowi jeden ze stałych elementów myślenia filozofa, który zdecydowanie odpierał argumenty przeciwne, wytykające tchórzostwo, uchylanie się od obowiązków społecznych czy wyrządzanie krzywdy innym jednostkom³³¹.

W swoich rozważaniach o cierpieniu Elzenberg i Czeżowski dotknęli również pojęcia szczęścia. W pracach Czeżowskiego nie znajdujemy jednak definicji szczęścia, nakazów, od których spełnienia zależy jego osiągnięcie, ani też wyraźnych wskazówek czy sposobów postępowania³³². Również Elzenberg nie zajmował się systematycznie pojęciem szczęścia, traktując je jako problem dla filozofii wartości dosyć marginesowy. Jednak wraz z rozwojem

³²⁹ Por. tamże, s. 189 – 190.

³³⁰ Por. tamże, s. 82.

³³¹ Por. T. Kobierzycki, *Cierpienie jako sytuacja egzystencjalna i etyczna...*, s. 183 – 184. Por. także W. Tyburski, *W kręgu myśli antropologicznej Henryka Elzenberga*, „Ruch Filozoficzny” 1997, nr 4, s. 620 – 627.

³³² Por. T. Czeżowski, *O szczęściu*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 193 – 197.

jego aksjologicznych poglądów, problem szczęścia, początkowo traktowany z pewną obojętnością, częściej pojawiał się w jego rozważaniach³³³.

2.4. Rola etyki w formułowaniu światopoglądu człowieka i obrazu świata

W Polsce, w sytuacji powstałej wskutek II wojny światowej, podjęto oryginalną próbę metodologicznego uprawomocnienia etyki tzw. niezależnej, tj. etyki nie wspartej na jakimkolwiek systemie światopoglądowym czy filozoficznym³³⁴.

Jednym z elementów dyskusji na temat etyki niezależnej jest zagadnienie związku etyki z poglądem na świat. Zgadzam się z poglądem, że Elzenberg, Tatarkiewicz oraz Czeżowski, podobnie jak Kotarbiński, dostrzegli „(...) gdzie zaczyna się i gdzie leży istota sporu światopoglądowego w etyce oraz od czego jest uzależniona jego sensowność”³³⁵.

Czeżowski w pełni opowiadał się za niezależnością etyki jako filozoficznej teorii moralności od założeń światopoglądowych i filozoficznych. Próbując budować zręby teorii etycznej starał się być wierny tym deklaracjom. Twierdził przecież, że inne potrzeby zaspokaja wiara, inne zaś metafizyka rozumiana jako nauka wchodząca w skład wiedzy szeroko pojmowanej. Pogląd na świat przybiera – w jego ujęciu – postać przekonań osobistych, czyli wiary, przekonań, które nie są wiedzą i nie wymagają uzasadnienia.

Filozofia stanowi zespół nauk teoretycznych i praktycznych, zawsze jednak ogólnych i abstrakcyjnych. Dlatego swoje twierdzenia musi formułować jasno i ściśle oraz uzasadniać. Zalecane i realizowane przez Czeżowskiego łączenie antydogmatyzmu z neutralnością światopoglądową wymaga poczucia słuszności głoszonych prawd, wypowiedziania poglądów tylko naukowo uzasadnionych i brania za nie pełnej odpowiedzialności. Był więc Czeżowski przeciwnikiem mieszania nauk filozoficznych z jakimkolwiek światopoglądem.

Czeżowski uważał, że filozofia traktowana jako nauka musi spełniać postawione jej wymagania, stosując się do określonych reguł metodologicznych. Oznacza to, że ma być bezstronna i obiektywna, ponieważ nie jest światopoglądem i musi być od niego stanowczo

³³³ Por. K. Suczyński, *Szczęście w aksjologii Henryka Elzenberga*, „Edukacja filozoficzna”, Vol. 20 1995, s. 239. Autor podejmuje próbę ustalenia miejsca, jakie w systemie aksjologicznym Elzenberga zajmuje pojęcie szczęścia, opierając ją na definicji szczęścia podanej przez Władysława Tatarkiewicza i rekonstrukcji dokonanej przez U. Schradego.

³³⁴ Dziedzinę filozofii i światopoglądu rozróżniał np. K. Twardowski. Twierdził, że metodologiczne założenia filozofii nie dadzą się stosować poza jej obrębem, nie można więc z nich korzystać, gdy szukamy odpowiedzi na ostateczne pytania dotyczące człowieka, sensu i celu świata. Stosując specyficzną dla nauki argumentację nie da się wykazać słuszności jakiegos poglądu w sferze światopoglądowej. Por. R. Kleszcz, *O rozumie i wartościach*, s. 21 – 22.

³³⁵ T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 6.

odróżniana. Funkcje, jakie ma spełniać filozofia i tym samym etyka, nie dotyczą przecież działań światopoglądowych ani literackich. Skoro naszym celem jest prawda, to musimy stosować się do reguł rzetelności, obiektywności i bezstronności. Dlatego obowiązkiem filozofa jest jasne formułowanie myśli i opatrywanie tez stosownym uzasadnieniem. Czeżowski, podobnie jak Twardowski, nie zaprzeczał potrzebie światopoglądu w życiu człowieka podkreślając równocześnie, że: „(...) próżne jest roszczenie do uzyskania światopoglądu, który by był wśród wszystkich jedynym naukowo uzasadnionym”³³⁶.

Światopogląd, choć niezbędny w życiu człowieka, nie mieści się w ramach tak pojmowanej filozofii. Filozofia traktowana naukowo nie jest w stanie dać człowiekowi gotowego poglądu na świat, czy też dostarczyć przekonań rozstrzygających życiowe wątpliwości. Jej twierdzenia mogą jednak stać się dla człowieka materiałem służącym do zbudowania własnego poglądu na świat. Ten jednak każdy musi zdobywać indywidualnie:

„(...) własną pracą nad sobą i wysiłkiem pokonującym rozterki wewnętrzne, póki rozbieżne uczucia i dążenia nie zharmonizują się w dojrzałej roztropności”³³⁷.

Teza Czeżowskiego o niezależności etyki (jako zbioru twierdzeń) od filozofii nie oznacza, że teoretyczne tezy etyki mają być wolne od jakichkolwiek uzasadnień filozoficznych. Niezależność etyki od filozofii ma wymiar metodologiczny. Chodzi jedynie o to, by różni badacze, odwołujący się w swoich uzasadnieniach do odmiennych nawet doktryn filozoficznych, mogli się ze sobą porozumieć co do tego, jak oceniają i czy oceniają zgodnie³³⁸. Postulowana przez Czeżowskiego etyka empiryczna, odwołując się do oczywistości doświadczenia powinności (wartości) moralnej działania („oczywistość serca”, „empiria aksjologiczna”), ukazuje wspólną płaszczyznę akceptowania podstawowych wartości ludzkich, mimo różniących ludzi światopoglądów. Warto nadmienić, że w kręgu aksjologicznych zainteresowań Czeżowskiego znalazła się też, często przez niego podejmowana, problematyka etyki pracy naukowej i deontologii uczonego. W jego pracach wiele jest wypowiedzi na temat zasad moralnych i postawy, jaka powinna charakteryzować pracownika nauki w jego działalności nauczycielskiej i badawczej.

³³⁶ T. Czeżowski, *Odczyty...*, s. 15.

³³⁷ T. Czeżowski, *O metafizyce...*, s. 132 – 133.

³³⁸ Por. T. Czeżowski, *Etyka jako nauka...*, s. 102.

Trzeba podkreślić, że Elzenberg był zdecydowanym przeciwnikiem zamazywania w filozofii różnic światopoglądowych, choć podobnie jak Czeżowski, przeciwstawiał się sprowadzaniu filozofii do roli narzędzia służącego interesom jakiejś grupy. Wytrwały wysiłek nadawania sensu, także własnemu życiu, a przez to porządkowania obrazu świata, wyznacza drogę myślowego rozwoju Henryka Elzenberga.

Elzenberg, mimo iż ulegał wpływom różnych myślicieli, to uważał, że nie był z pewnością ani stoikiem ani gandhystą czy buddystą. Nie szukał potwierdzenia ważności i słuszności swojej etyki ani w określonej wizji światopoglądowej, ani w jakiegokolwiek religii, podkreślając, że filozofia zawsze powinna mieć charakter osobisty, musi być myśleniem własnym.

Rekonstrukcja poglądów Elzenberga na temat zależności etyki od obrazu świata opiera się na konspektach dwóch wykładów *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata* oraz *Spór o zależność etyki od religii*³³⁹. Na początku pierwszego z wymienionych wykładów stawia wprost pytanie wskazane w tytule. Następnie wyjaśnia kluczowe pojęcia: etyki oraz obrazu świata. Przez etykę rozumie „treść wyznawanych faktycznie ocen i norm etycznych”. Natomiast „obraz świata” oznacza to, jak sobie świat przedstawiam, jakie jest mniemanie o świecie, które może być prawdziwe bądź fałszywe. Elzenberg stwierdza, że zależność ocen i norm etycznych od obrazu świata można badać ze względu na ich składowe elementy. Zalicza do nich materię, tj. to, czego lub kogo ocena lub norma dotyczy, o czym lub o kim mówi; oraz ich kierunkowość, tj. relację wskazującą wartość oceny – dodatnią lub ujemną, lub normy – zakazującą lub nakazującą. Zależności występujące pomiędzy wyodrębnionymi pojęciami mogą być różne, stąd w konsekwencji etyka będzie zależna lub niezależna od obrazu świata: „(...) w każdym przypadku rzecz będzie wyglądała inaczej”³⁴⁰.

Elzenberg analizuje oddzielnie zależność ocen i zależność norm od obrazu świata, uwzględniając ich materię. Oceny ważne z punktu widzenia etyki to oceny rodzajów charakterów i czynów o pewnych powtarzających się cechach, a nie np. oceny charakterów, zachowań się czy też czynów indywidualnych. Wyprowadza z tego następujące wnioski: (i) ocena etyczna jest zależna od realnego istnienia pewnych rodzajów przedmiotów, tzn. od tego czy charaktery, motywy, postęпки o takich to a takich cechach są realne, czyli – mogą

³³⁹ Por. H. Elzenberg, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, [w:] tenże, *Z filozofii kultury... oraz tamże, Spór o zależność etyki od religii*.

³⁴⁰ H. Elzenberg, *Zależność i niezależność etyki...*, s. 271.

istnieć; (ii) realność oceny (podstawowej) zależy od przekonania o istnieniu lub możliwości istnienia jej przedmiotu, np. ocena Hamleta interesuje nas etycznie pod warunkiem, że taki Hamlet, czy jego elementy, jest możliwy. Jest więc pewna zależność³⁴¹.

Przyjmowana przez Elzenberga zależność materii norm od obrazu świata jest związana z ich realnością. Aby norma etyczna była realna, wszystkie elementy jej materii muszą być uważane za istniejące (rzeczywiste) lub mogące istnieć (urzeczywistniać się np. w przyszłości). Do elementów materii każdej normy Elzenberg zalicza adresata, zachowanie się oraz przedmiot działania. Adresat to ktoś, do kogo norma jest skierowana i ma go obowiązywać; może być jednostkowy lub zbiorowy. Zachowanie to działanie zakazane lub zalecane przez normę, a przedmiot to to, na czym adresat wywiera swoje działanie, sfera zachowania adresata. Na przykład w przypadku normy (jeden z przykładów Elzenberga): „mąż nie powinien bić żony”, adresatem są wszyscy mężowie (obecni lub przyszli), zakazane jest działanie bicia, przemocy, a przedmiotem są wszystkie żony (obecne lub przyszłe). Inne przykłady: „Powinno się nieść pomoc bliźniemu”, „Należy mówić prawdę”. Dlatego normy etyczne i obraz świata są ściśle związane:

„(...) realność, sensowność norm jest, ze względu na ich materię, zależna od (naszych) przekonań o tym, co istniejące lub nieistniejące, rzeczywiste lub nierzeczywiste, możliwe lub niemożliwe; czyli od tego, cośmy nazwali obrazem świata”³⁴².

Opisaną zależność Elzenberg ilustruje nie tylko przykładami ukazującymi pewne możliwości logiczne, ale również przykładami w najważniejszych kwestiach etycznych i światopoglądowych (przykłady dotyczące ewolucji, istnienia Boga, powszechnego determinizmu itd.). Podsumowuje:

„(...) etyka, jako system norm, jest w swej materii wyznaczana (ograniczana?) tym, jakie w naszym obrazie świata znajdujemy podmioty działania etycznego, jakie formy (rodzaje, odmiany) tego działania, jakie możliwe jego przedmioty. (I ostatecznie: gdyby nie było obrazu świata w ogóle [czysta fantasmagoria], nie byłoby i etyki.)”³⁴³.

Problem zależności norm i ocen ze względu na ich kierunkowość (oceny czegoś jako dobrego lub złego) Elzenberg rozstrzyga następująco: przekonania o zależności takich ocen

³⁴¹ Por. tamże, s. 272.

³⁴² Tamże, s. 274.

³⁴³ Tamże, s. 275 – 276.

od obrazu świata są naiwne, a świadczą o tym liczne przykłady z życia bieżącego, jak i historii etyki:

„Jeśli się mówi: proletariat na pewno zwycięży, więc trzeba iść z proletariatem, to jest to wyrachowanie, ale to nie żadna norma etyczna. Etyka może nakazywać właśnie przeciwstawianie się dziejom”³⁴⁴.

Jak zauważa Czeżowski, obraz świata zarysowywał się bardzo ponuro w umyśle Elzenberga. Już w młodości udziałem Elzenberga stały się, jak pisał, stare jak myśl ludzka zmartwienia: śmierć jako unicestwienie absolutne, przemijanie, przyszła zagłada ludzkości, bezsilność ducha ludzkiego w kosmosie, bezsensowność życia człowieka³⁴⁵. Pesymistyczną wizję świata pozbawionego sensu i wrogiego wszelkiemu sensowi uzupełnia dojmujące poczucie samotności człowieka. Istnieje jednak, według Elzenberga, możliwość przezwyciężenia tej pesymistycznej postawy. Daje ją etyka rozumiana jako dyscyplina oparta na aksjologii, i normująca nasze zachowanie. Dzięki etyce, pojmowanej jako „wojna wydana światu przez podmiot”³⁴⁶, człowiek może kształtować siebie i przeciwstawiać wrogim przejawom świata coś sensownego, posiadającego własną cenę. Widać w tym wyraźne nawiązanie do kantowskiej opozycji bytu i wartości sytuującej się po stronie człowieka (*Sein* i *Sollen*). Na to rozstrzygnięcie, powtórzmy, zwracał również uwagę Czeżowski przypisując mu istotną rolę w pojawieniu się problematyki aksjologicznej w nowożytnej filozofii. Według Elzenberga człowiek urzeczywistniający w świecie obiektywnie istniejące wartości jawi się jako „kreator świata”, „uduchowiający” świat poprzez nadawanie mu wartości. Jednak człowiek Elzenberga to nie tylko podmiot kreujący świat. Warunkiem koniecznym aksjologizacji świata zewnętrznego jest wewnętrzna wartość podmiotu działań aksjologicznych. Oznacza to, że człowiek, aby mógł nadawać światu wartość, sam wpięrow musi dbać o własny poziom wartości: „Trzeba doskonalić się samemu, by stać się powołanym narzędziem doskonalenia drugich czy świata”³⁴⁷. Tym bardziej, że jeśli obraz świata określa granice dla naszych ocen, to wpływa zasadniczo na system naszych wartości.

Aksjologia i etyka Elzenberga ukazują więc trud zmagania się z chaosem aksjologicznym świata. Gdy próba aksjologicznego uporządkowania świata kończy się

³⁴⁴ Tamże, s. 277

³⁴⁵ Por. T. Czeżowski, *Henryk Elzenberg jako teoretyk...*, s. 91.

³⁴⁶ Por. H. Elzenberg, *Troska o myśl...*, s. 115 - 116.

³⁴⁷ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 271.

niepowodzeniem w konfrontacji z bezładem ludzkiej praktyki, ujawnia się pesymistyczny obraz świata pozbawionego sensu i wrogiego człowiekowi.

3. ROZUMIENIE KULTURY I KULTUROTWÓRCZEJ ROLI WARTOŚCI

Znanych jest wiele, często wykluczających się koncepcji kultury. Mimo tego różnicowania można dostrzec, że spośród istotnych cech kultury są zwykle wyliczane: obiektywność, historyczność i aksjologiczność³⁴⁸. Obecność wartości wśród ludzi potraktowanych jako społeczeństwo lub gatunek jest skutkiem pojawiania się ich u poszczególnych jednostek, upowszechnienia się i utrwalania się w kulturze³⁴⁹.

Aksjologiczny sposób patrzenia na kulturę jest szczególnym fragmentem ogólnoksjologicznej propozycji Elzenberga. Autor *Kłopotu z istnieniem* definiuje kulturę jako: „sumę rzeczy, których tworzenie jest w zakresie możliwości człowieka, a które są rzeczami wartościowymi”³⁵⁰. Jego rozumienie kultury różni się więc zasadniczo od potocznych sensów tego słowa i od „naukowych” definicji tego pojęcia; możemy mówić o jego aksjologicznej teorii kultury³⁵¹.

Do tak rozumianej kultury należą np. dzieła sztuki, religijne i filozoficzne systemy, różne formy zorganizowanego życia zbiorowego, czyny, dzieje i sam człowiek, który przekształca siebie podejmując twórczy wysiłek. Szczególnym składnikiem kultury jest według Elzenberga sztuka. Jego przekonanie o wyjątkowym miejscu sztuki wiązało się z przypisywaną jej rolę: była rdzeniem, sercem serca kultury. Swoistym *credo* jego filozofii kultury jest wiara, że sztuka wpływa na ludzi w wysoce zbawienny sposób i uruchamia pozapraktyczne warstwy myślenia, marzenia i wartościowania (oceniania). Niektórzy interpretatorzy myśli Elzenberga podkreślają, że tylko sztuka jest zdolna w skali społecznej oddziaływać na człowieka ocalając czy wyzwolicielsko oraz unieść zadanie przeskalowania zaburzonej proporcji aksjologicznych ukierunkowań antropologiczno-kulturowych nowoczesności³⁵².

³⁴⁸ Por. W. Stróżewski, *W kręgu wartości...*, s. 108 – 112.

³⁴⁹ Por. J. Lipiec, *Świat wartości...*, s. 23.

³⁵⁰ H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo...*, s. 234.

³⁵¹ Por. J. Zubelewicz, *Elzenberg i realizm praktyczny Kotarbińskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1982, t. 28, s. 301 -317. Autor artykułu przedstawia spór między Elzenbergiem i Kotarbińskim w kontekście konfliktu naturalizm – antynaturalizm sugerując przy tym heglowski sposób pojmowania kultury przez Elzenberga.

³⁵² Por. H. Elzenberg, *Etyczny charakter sztuki*, [w:] Por. M. Juraszek, *Próba kulturoznawczej interpretacji...*, s. 5 – 6.

Elzenberg twierdził, że jeśli otwiera się lepsza przyszłość dla ludzkości, to właśnie poprzez sztukę i jej promieniowanie na cały świat. W *Kłopotcie z istnieniem*, w notatce zaopatrzonej tytułem „Do estetyki i aksjologii”, czytamy:

„By świat uczynić doskonalszym, nie trzeba (...) <<rozbijać go w kawałki>>, by go znów <<odbudować jako bliższy pragnieniu serca>>. Przeciwnie: trzeba zespolić jego dwie obce sobie, ale aksjologicznie na siebie zdane połowy. Odbudować świat jako doskonalszy to przedmiotowość przepoić podmiotowością, z rzeczy zewnętrznych uczynić przejawy i symbole treści wewnętrznej. To czyni sztuka, i ona jest właśnie takim światem <<odbudowanym>>”³⁵³.

Początkowe rozumienie kultury jako powinności ustawicznej kreacji, ustępuje z czasem miejsca koncepcji, w myśl której kultura staje się powinnością kontynuacji. Ponadto kultura może być rozumiana albo jako proces przekształcania człowieka, a za jego pośrednictwem świata, w kierunku coraz większej wartości, albo jako wynik procesu, tj. suma przekształceń już osiągniętych. Wreszcie może być pojmowana jako zespół wartości najwyższych i bezwzględnych, czyli takich, jakie powinny być³⁵⁴.

Takie rozumienie kultury jest uwarunkowane koncepcją wartości, centralną dla aksjologii Elzenberga. Zagadnienie statusu ontologicznego wartości, które zostało rozwiązane przez Elzenberga w duchu obiektywizmu i absolutyzmu, ma ważne konsekwencje dla ujęcia kultury. Elzenberg wyraża to następującymi słowami:

„Rzecz obdarzona taką wartością nie może już bez szkody być albo nie być, taka rzecz powinna być; jest to właściwość nieodłączna od jej pojęcia; a jeśli powinna być, winna również przez nas, w miarę naszej możliwości, być wprowadzana w istnienie, „tworzona”, jak brzmi wyrażenie potoczne. I jeśli takich rzeczy zespołem jest kultura, to nie ma już mowy, by wolno nam ją było nie tworzyć; tworzyć ją jest teraz, po pierwsze naszą powinnością – ponieważ obejmuje ona tylko wartości, które stworzyć jest w naszej mocy, po drugie naszą powinnością jedyną, ponieważ obejmuje je wszystkie. I to byłby nasz wniosek: kultura jako nakaz i imperatyw, cel i powołanie człowieka, kopuła za której filary winniśmy uważać siebie i drugih, swoje życie i swoje działanie”³⁵⁵.

³⁵³ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 219.

³⁵⁴ Por. H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo...*, s. 234 – 235. Por. także, H. Elzenberg, *Motywacja etyczna (wartość w religii i kulturze)*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 20, s. 13 – 18.

³⁵⁵ H. Elzenberg, *Nauka i barbarzyństwo...*, s. 235.

Elzenberg uważał więc, że jedyną powinnością, celem i powołaniem człowieka jest tworzenie kultury rozumianej jako zbiór świadomie realizowanych przez elity duchowe wartości autotelicznych, bezwzględnych i obiektywnych. Perfekcyjność wartości ujawnia się więc nie tylko w dążeniu do osobistej doskonałości, opisaney w rozważaniach etycznych, ale przede wszystkim w kulturze i jej ambitnych wytworach. Wartości są warunkiem kulturotwórczej działalności człowieka, a budowanie systemów wartościujących – istotną i niezbywalną funkcją kultury tworzonej w zgodzie z obiektywnym porządkiem wartości.

Ponieważ realizować wartość to – według Elzenberga – tworzyć kulturę, jego aksjologia jest filozofią kultury; obejmuje ona etykę i estetykę: wartość przeżywana kontemplacyjnie jest pięknem, a kiedy staje się przedmiotem woli i działania, jest dobrem. Religia, podobnie jak kultura, jest również obszarem realizowania wartości, ale wartości te spełniają się tylko w człowieku, który je urzeczywistnia w sobie. Przeżycie religijne zawiera w sobie odwrócenie się od wszystkiego, co nas wiąże społecznie.

Aksjologiczną teorię kultury Elzenberg opracował w polemice nie tylko ze scjentyzmem, ale także w dramatycznej, jak stwierdzał, opozycji do świata, dziejów i społeczeństwa. Nawiązując do Pascala pisał:

„Świat (kosmos) jest wielki, wspaniały, ale i niemy na zjawisko życia i śmierci, obojętny na dolę i niedolę ludzką. Cóż może jego potędze przeciwstawić człowiek – trzcina myśląca, istota śmiertelna, w możliwościach swoich ograniczona i poza sobą nie mająca żadnego punktu oparcia?”³⁵⁶

Natomiast w eseju *Gandhi w perspektywie dziejowej* czytamy, że dzieje ludzkie są esencjalnie złe, podobnie jak kosmos obojętny na wartość etyczną, wrogi wszelkiej rzeczywistości aksjologicznej³⁵⁷. Stąd znamienne słowa Elzenberga: „Kultura jest próbą zmuszenia dziejów, żeby służyły wartości”³⁵⁸. Odnosząc się do społeczeństwa, kolejny raz stwierdzał, że w olbrzymiej większości swych członków nie odczuwa ono potrzeb aksjologicznych, zaś wartości istniejące niszczy bezwiednie lub umyślnie. Pisał więc, zauważając pesymizm i defetyzm swojego stwierdzenia, że „(...) po prostu ludzkość kultury nie chce, chce tylko jarmarku”³⁵⁹. Dlatego kto chce coś dla świata uczynić, musi odejść od społeczeństwa i wejść w siebie, pracować dla społeczeństwa wbrew społeczeństwu. Ponieważ

³⁵⁶ Cyt. za: E. Aniszczenko, *Kulturalizmu Henryka Elzenberga*, „Zeszyty Literackie” 4/1996, s. 116.

³⁵⁷ Por. H. Elzenberg, *Gandhi w perspektywie dziejowej...*, s. 177.

³⁵⁸ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 434.

³⁵⁹ H. Elzenberg, *Ewentualny odczyt o kulturze*, „Etyka” 1990, nr 25, s. 48.

kultury nie można dać ani otrzymać, na jej zdobywanie trzeba wyruszyć, i to wyruszyć samotnie.

Nie inaczej rzecz ma się z wartościami. Poznawanie wartości, obcowanie z nimi i ich realizowanie, a tym samym tworzenie kultury jest osobistą i niezbywalną potrzebą każdego człowieka. Dlatego spór, jaki Elzenberg prowadzi ze światem otaczającej go kultury, jest sporem o wartości. Perspektywa aksjologiczna jest przecież zasadnicza nie tylko dla Elzenbergowskiego pojmowania kultury, ale dla myślenia w ogóle³⁶⁰.

Jeśli kultura ma zasługiwać na swoje miano, musi mieć u podstaw rozeznanie w wartościach bezwzględnych. Poznanie wartości nie jest czymś prywatnym dla osoby wartościującej, ale jest pewnym obiektywnym, powtarzającym się dla całej zbiorowości wyzwaniem. Co więcej, Elzenberg twierdzi:

„Kultura nie rodzi się z potrzeb. Właśnie działanie dla czegoś innego niż dla zaspokojenia jakiegokolwiek potrzeby jest źródłem, sensem i istotą kultury”³⁶¹.

Poglądy Elzenberga na kulturę kształtowały się pod wpływem dwóch odmiennych tendencji. Z jednej strony zauważamy w jego dociekaniach wpływy modernizmu i charakterystycznych dla tej formacji artystycznych i estetycznych idei, takich m. in. jak wolność twórcza, swobodna samorealizacja, traktowanie kultury jako ujawniania twórczej osobowości i jej niepowtarzalności. Druga tendencja to perspektywa nawiązująca do klasycznych wzorów i oparta na kanonie stałych, ponadczasowych wartości, które pozwalają odpowiadać na fundamentalne, w wymiarze egzystencjalnym, pytania dotyczące człowieka i zapewniają mu uczucie ładu opartego na niezmiennych zasadach. Z tych dwóch zasadniczo odmiennych wizerunków kultury wynikają dwie postawy: artysty i klasyka. Artysta odrzuca konwenanse, poszukuje własnej tożsamości i niepowtarzalności, wierząc, że to w sile twórczej wyraża się autentyczna wartość człowieka. Klasyk natomiast ma ustalony stosunek do świata i cały swój wysiłek wkłada nie w zmianę, ale w pogłębianie otrzymanego dziedzictwa³⁶².

Elzenberga rozumienie kultury dojrzewało na drodze wielostronnej analizy zjawisk i procesów składających się na nią w czasach, w których przyszło mu żyć. Chociaż, według niektórych badaczy, przemyślenia autora *Kłopotu z istnieniem* nie zasługują na miano

³⁶⁰ Por. M. Tyl, *Pomiędzy modernizmem a konserwatyzmem*, „Opcje” 1/1998, s. 87 – 88.

³⁶¹ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 57.

³⁶² Por. M. Tyl, *Pesymizm – konserwatyzm – wartości...*, s. 40 - 42.

koncepcji kultury, to niewątpliwie stanowią próbę przebicia się przez zewnętrzny wizerunek kultury do jej istotowego sensu, czyli tego, czym jest³⁶³.

*

Pojęcie kultury pojawia się również w rozważaniach Czeżowskiego, mimo że ich zasięg i charakter różni się od propozycji Elzenberga. Rekonstruując poglądy Czeżowskiego na kulturę, należy uwzględnić fakt, że w swoich rozważaniach brał pod uwagę nie tylko nauki humanistyczne, ale także przyrodnicze. W otaczającym nas świecie jest dziedzina przyrody i dziedzinę kultury – pierwsza jest domeną nauk przyrodniczych, drugą badają nauki humanistyczne. Obu wspólne jest to, że poznają przedmioty swego badania przez obserwację i poznanie to ujmują w jednostkowych zdaniach obserwacyjnych. Zdania te są częstokroć uogólniane, ulegają opracowaniu, które zmierza do opisu przedmiotów badań i do ich wyjaśnienia³⁶⁴.

Przedmiotem nauk humanistycznych są wytwory psychofizyczne i zawarte w nich idealne znaczenia. Są to wytwory kultury, rozumianej jako zespół dóbr wytworzonych celowym działaniem człowieka. Tworzą one struktury i hierarchiczne układy elementów o różnej doniosłości oraz wartości. Zadaniem nauk humanistycznych jest opisywanie, wyjaśnianie i ocena wyodrębnionych wytworów w kontekście całościowych struktur. Opis polega na zrozumieniu oraz intuicyjnej syntezie cech analizowanego przedmiotu. Cechą specyficzną wyjaśniania humanistycznego jest włączanie badanych wytworów w całości uporządkowane w dziejowy lub kulturowy ciąg systemu wartości.

Wytwory kultury różnią się od przedmiotu badania nauk przyrodniczych psychofizycznym i całościowym charakterem oraz posiadaniem znaczenia wartości:

„ (...) każdy wytwór kultury jako rezultat świadomej i celowej działalności swego twórcy, posiada wartość (...). Wystarczającą racją istnienia wytworu kultury jest okoliczność, że jego wartość jest dodatnia i pomnaża zespół dóbr kulturalnych”³⁶⁵.

³⁶³ Por. M. Tyl, *Arystokratyczna organizacja życia – konserwatyzm w myśli Henryka Elzenberga*, [w:] *Filozofia na uniwersytecie wileńskim*, s. 126 – 127. Por. także, B. Wolniewicz, *Elzenbergowskie rozumienie kultury*, „Ruch Filozoficzny” 1989, nr 1.

³⁶⁴ Por. T. Czeżowski, *Odczyty...*, s. 218.

³⁶⁵ T. Czeżowski, *O naukach humanistycznych...*, s. 57.

W strukturze całości, jaką jest np. każdy fakt historyczny powiązany z innymi i wraz z nimi tworzący historię narodu czy ludzkości, każdy element pełni właściwą sobie rolę i posiada określoną „doniosłość”. Ponadto całość jest nie tylko złożona z części, ale również sposób ich powiązania odgrywa rolę przy charakterystyce całości. W przeciwieństwie do świata przyrody, w którym elementy nie tworzą całości, ale zbiory³⁶⁶.

Postęp w dziedzinie kultury, czyli powiększenie zbioru dóbr, jest uwarunkowany przez wiedzę aksjologiczną, która odkrywa i wskazuje dobra, oraz przez pracę, która je realizuje spożytkowując dobra zastane jako środki lub składniki do wytworzenia nowych³⁶⁷. Podobne intencje przyświecały Elzenbergowi, czego dowodem są następujące jego słowa:

„W filozofii nie o to chodzi, żeby osiągnąć wynik określony i ostateczny: raczej o coś wręcz przeciwnego: żeby wbrew jednostronnym naciskom, specyficznym dla każdej epoki, wszystkie rozsądne możliwości rozumienia świata pozostawić otwarte”³⁶⁸.

Składnikami kultury są zasady etyczne, a różnice między kulturami różnych społeczeństw przejawiają się również w odmiennych systemach etycznych. Według Czeżowskiego, współcześnie mamy jednak do czynienia z wyrównywaniem się kultur na całym świecie. To zjawisko ma określone skutki również w dziedzinie wartości moralnych. Można je wyjaśnić jednolitością elementarnych ogólnoludzkich intuicji etycznych, podobną do widocznej w przypadku takich zdolności, jak doznawanie barw, dźwięków, radości i smutków.

W miarę rozwoju postulowanej przez Czeżowskiego etyki wszechświatowej, znikać będą konflikty, których źródłem jest ścieranie się etyk. Stąd wypływa przekonanie Czeżowskiego, że spośród różnych teoretycznie możliwych systemów etyki, najbardziej odpowiednim wydaje się być „system klasycznej etyki, czyli etyki równej miary”. Jego urzeczywistnieniu sprzyjać będzie rozwój kultury i związana z nim współzależność na terenie międzynarodowym. Konflikty, jakie bez wątpienia się pojawiają, będą wymagały rozwiązania i uregulowania nie drogą przemocy, lecz pewnych ustaleń mających za swoją podstawę wspólne normy etyczne³⁶⁹.

³⁶⁶ Por. D. Łukasiewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego...*, s. 132 – 133.

³⁶⁷ T. Czeżowski, *Jak budować logikę dóbr (I)...*, s. 135.

³⁶⁸ H. Elzenberg, *Kłopot...*, s. 355. (Warto zauważyć, że tym cytatem Tadeusz Czeżowski kończy swoje rozważania na temat cierpienia w pracy pt. *Cierpienie (rozważania z zakresu etyki)*, w: tenże, *Pisma z etyki...*, s. 202 – 204).

³⁶⁹ Por. T. Czeżowski, *Paradoks wolności (I)...*, s. 189.

ZAKOŃCZENIE

Rozważania zawarte w pracy warto zamknąć zestawieniem ich głównych wyników oraz sformułowaniem ogólnych wniosków i uwag.

W rozdziale pierwszym ukazałam rolę, jaką Elzenberg i Czeżowski odegrali w polskiej filozofii XX wieku, uwzględniając wzajemne kontakty filozofów, tj. współpracę naukowo-dydaktyczną oraz wzajemne inspirowanie poglądów aksjologicznych. Taki przyczynek do dziejów tej filozofii jest wartościowy, tym bardziej, że w opisach tych dziejów, skupionych zwykle na Szkole Lwowsko-Warszawskiej, często słabiej są widoczne wyniki, takie jak uzyskane przez Czeżowskiego i Elzenberga, tj. rozwiązania bardziej indywidualne lub osiągnięte poza głównym nurtem badań Szkoły.

Wyniki przedstawione w rozdziale drugim dotyczą podstawowych założeń teorii wartości Elzenberga i Czeżowskiego: metafizycznych oraz ontologicznych i epistemologicznych. Przedmiotem analiz porównawczych uczyniłam najpierw poglądy obu filozofów na miejsce aksjologii w filozofii oraz na strukturę teorii wartości. Obaj filozofowie przyznają aksjologii miejsce ważne, lecz tylko Elzenberg uznaje ją za podstawową dyscyplinę filozoficzną oraz postuluje (i realizuje) jej systemowe budowanie, różniące się wyraźnie od problemowego i wycinkowego jej uprawiania przez Czeżowskiego. Następnie zestawiałam ontologie wartości Czeżowskiego i Elzenberga, wskazując różnice stanowisk: Elzenberg, przeciwnie do Czeżowskiego, opowiada się za definiowalnością pojęcia wartości i dochodzi do stosownej definicji (co w dziejach aksjologii, nie tylko polskiej, rzadkie). Zaprezentowane w tej części pracy poglądy obu filozofów na temat sposobu istnienia wartości pozwoliły ukazać pełniej jeden z najważniejszych punktów wspólnych ich teorii wartości, czyli stanowisko obiektywizmu. Zwróciłam uwagę na to, że Czeżowski i Elzenberg podobnie uzasadniali tezę obiektywizmu, ukazując proces obiektywizacji niepewnych, subiektywnych percepcji wartości i uznania ich za punkt wyjścia. W kwestii obiektywizmu łączy ich także sposób prowadzenia rozważań, czyli argumentacja polemiczna, w której podważają tezy subiektywistów. Różni ich jednak płaszczyzna, na jakiej analizują stanowisko obiektywizmu. Czeżowski – w przeciwieństwie do Elzenberga – w tej kwestii unikał wyjaśnień ontologicznych, skupiając swoje rozważania przede na wszystkim kwestiach epistemologicznych.

W części dotyczącej ontologii wartości dokonałam również próby rekonstrukcji poglądów na hierarchię wartości i relacje między. Mimo rozbieżności – Elzenberg hierarchii wartości poświęcił sporo uwagi, opracowując dział aksjologii formalnej, Czeżowski nie

wyszedł poza ogólne ustalenia w zakresie relacji między wartościami i hierarchizacji wartości – wskazałam wspólny element ich rozważań w postaci pojęcia wartości jako środka do celu. Odkrycie porządku hierarchicznego w dziedzinie wartości ma dla obu filozofów podobne – i nie tylko teoretyczne – znaczenie: Elzenberg wyodrębnia różne odmiany wartości perfekcyjnych by skłonić do ich realizacji; Czeżowski przedstawia porządki podziału wartości i zasady ich porównywalności, co ma ułatwiać ich szeregowanie oraz określanie celów działania.

Przyjęcie przez Czeżowskiego i Elzenberga tezy o obiektywnym i trwałym istnieniu wartości ma określone epistemologiczne konsekwencje, które przedstawiłam w ostatniej części tego rozdziału. Obok intuicjonizmu, znanego i podkreślanego w dotychczasowych opracowaniach koncepcji Czeżowskiego i Elzenberga, zwróciłam uwagę nie tylko na podobieństwa, ale również na różnice w ich stanowiskach. Wskazałam je zestawiając sformułowane przez obu filozofów odpowiedzi na pytania dotyczące sposobów poznawania wartości, jego granic i prawdziwości. Czeżowski głosi, że wartości poznajemy w aktach intelektualnej intuicji, powstającej na podłożu wiedzy o przedmiocie (danym w przedstawieniu bądź wyobrażeniu); do podobnego stwierdzenia dochodzi Elzenberg: nie spostrzeżenia ani dane introspekcyjne, lecz intuicja daje podstawy wartościowania. Różni ich natomiast pogląd na miejsce składnika emocjonalnego: u Czeżowskiego uczucia dołączają się do ocen, są wtórne, u Elzenberga stanowią impuls do wydawania sądów, a granica między uczuciem i rozumem nie jest wyraźna. Zestawienie poglądów Elzenberga i Czeżowskiego na temat intuicji pozwoliły mi ukazać, że koncepcja intuicyjnego poznawania wartości zmienia również rozumienie doświadczenia. Obaj filozofowie podobnie szeroko je rozumieją i porównują z innymi rodzajami poznania bezpośredniego. U Czeżowskiego skutkuje to wizją empirycznej bazy etyki i estetyki (to, co wiemy o wartościach, ujawnia się w doświadczeniu), zaś u Elzenberga, choć skupionego przede wszystkim na doświadczeniu wartości estetycznej, staje się ważną inspiracją dla koncepcji wszelkiego poznania. Czeżowski wskazuje cztery odmiany poznania intuicyjnego, spełniające podstawowy warunek poprawności naukowej (intersubiektywna sprawdzalność); Elzenberg ten rodzaj poznania traktuje jako element irracjonalny. Obaj zauważają jednak trudności z intersubiektywną komunikowalnością rezultatów doświadczenia wartości: według Czeżowskiego jego wyniki trudno wyrazić w słowach, Elzenberg stwierdza, że wymyka się ono adekwatnym określeniom. Różnią obydwo filozofów również motywy wyboru intuicjonizmu: dla Elzenberga była nim irracjonalność rzeczywistości narzucana przez doświadczenie całego życia, zaś dla

Czeżowskiego potrzeba uzupełnienia poznania rzeczywistości osiąganego w ramach nauk szczegółowych.

Zestawiłam także poglądy obydwu filozofów na oceny wartości etycznych i estetycznych. Z rozważań Czeżowskiego wynika, że obok wieku podobieństw ocen estetycznych do ocen etycznych (są jednostkowe, stwierdzamy w nich wartość przedmiotu a nie jego istnienie) jest między nimi różnica gdy chodzi o rodzaj postawy, czyli gotowości do wydania oceny. Podobnie jest u Elzenberga – odmienna postawa wobec tej samej wartości (tzn. postawa etyczna lub estetyczna) różnicuje na płaszczyźnie subiektywnej jedną źródłowo wartość na jej przejaw etyczny bądź estetyczny.

W rozdziale trzecim ukazałam i porównałam poglądy Czeżowskiego i Elzenberga dotyczące etyki i estetyki: jak należy te dyscypliny konstruować i dlaczego tak właśnie, jakie jest ich miejsce w filozofii oraz zadania, które winny podjąć. Etyka zajmuje bardzo ważne miejsce w refleksji zarówno Czeżowskiego, jak i Elzenberga, są jednak widoczne obok podobieństw także różnice w ich poglądach na etykę i estetykę.

Ich wzorce etyki różnią się zdecydowanie: Elzenberg naczelną kategorią swojej perfekcjonistycznie zorientowanej etyki uczynił pojęcie „zbawienia” i szczególnie mocno akcentuje znaczenie cnót potrzebnych człowiekowi w jego zmaganiach ze światem. Natomiast aksjologiczna etyka w stylu Czeżowskiego jest oparta na pojęciu dobra i ma być budowana zgodnie z metodologicznymi rygorami dotyczącymi nauk empirycznych. Dla obu tych programów meatetycznych jest jednak wspólne przekonanie, że etyka, zamiast zwykle stawianych jej zadań deontologicznych, ma pełnić funkcje doradcze. Obaj filozofowie proponują też program doskonalenia wewnętrznego: program samodoskonalenia według Elzenberga charakteryzuje się swoistym uzasadnieniem egoizmu jako postawy etycznej; w ujęciu Czeżowskiego opiera się na optymistycznym poglądzie na naturę ludzką.

Jeśli natomiast chodzi o estetykę – której Elzenberg poświęcił znacznie więcej uwagi niż Czeżowski, uprawiający estetykę problemowo i wycinkowo – to obaj filozofowie podejmują problem przeżycia estetycznego i postawy estetycznej oraz zgadzają się, że nie jest możliwe przeżycie estetyczne pozbawione w ogóle składników emocjonalnych (choć Czeżowski sprowadza przeżycie estetyczne jedynie do „uczuć estetycznych”, a Elzenberg upatruje w nim bezpośredni kontakt z wartościami); różni ich natomiast rozumienie piękna, które przez Elzenberga jest traktowane jako wartość perfekcyjna, podczas gdy Czeżowski przypisuje mu transcendentalny charakter.

Przedmiotem rozważań ukazanych w rozdziale czwartym uczyniłam poglądy Czeżowskiego i Elzenberga na rolę wartości w życiu człowieka. Z moich analiz wynika, że

odpowiedzi Elzenberga i Czeżowskiego na pytanie o znaczenie wartości są, mimo podstawowych zbieżności, w wielu punktach odmienne. Obu filozofów łączy podkreślanie wpływu wartości na człowieka i jego działania, wskazywanie, że doskonalenie się moralne jest warunkiem przebicia się do świata wartościowego, że kontakt ze światem wartości jest niezbędny dla rozwoju i funkcjonowania człowieka. Elzenberg jednak mocniej akcentował, jak Czeżowski, ludzką aktywność podmiotową, lansował filozofię jako formę walki ze światem, nawet gdyby chodziło o świat wewnętrzny jednostki i jej wewnętrzne przeobrażenie. Ukazałam również, że w rozważaniach Czeżowskiego i Elzenberga jest obecna diagnoza kryzysu wartości, wynikająca z wielu ich wypowiedzi na temat przemian zachodzących we wszystkich dziedzinach nauki i w całym świecie. Podkreśliłam również ważną cechę wspólną: mają one – co mniej widoczne u Elzenberga – charakter analityczny, są „rozbiorem pojęć” i analizą związków zachodzących między nimi.

W drugiej części tego rozdziału porównałam rozstrzygnięcia Czeżowskiego i Elzenberga w zakresie zagadnień moralnych dotyczących sensu życia, wolności i cierpienia oraz roli etyki w formowaniu obrazu świata. Rozstrzygnięcia te stanowią spójne uzupełnienie rozwiązań problemów teoretycznych podjętych przez obu filozofów – co jest moim zdaniem szczególnie ważne i widoczne u Czeżowskiego. Są także zgodni co do tego, że życie ludzkie jest ukierunkowane na cel aksjologiczny, na poszukiwanie i tworzenie wartości, a etyka filozofia nie może służyć interesom jakiejkolwiek grupy.

Omawiając poglądy Elzenberga i Czeżowskiego na kulturę i kulturotwórczą rolę wartości podkreśliłam, że aksjologiczny sposób patrzenia na kulturę jest szczególnym i ważnym fragmentem ogólnoaksjologicznej propozycji Elzenberga: tworzenie kultury jest powinnością, celem i powołaniem człowieka. Obu filozofów łączy jednak pogląd, że postęp w dziedzinie kultury, czyli powiększenie zbioru dóbr, jest uwarunkowany przez wiedzę aksjologiczną, która odkrywa i wskazuje dobra, określając zarazem cele do realizacji.

*

Przedstawiona praca nie daje, oczywiście, pełnego obrazu poglądów Czeżowskiego i Elzenberga. Poza granicami rozprawy wyznaczonymi przez jej temat znalazła się istotna część dorobku filozofów, np. podejmowana przez Czeżowskiego problematyka etyki pracy naukowej i deontologii uczonego, zmagania z mistyką obecne w rozważaniach Elzenberga, a także kwestia zależności etyki od religii, uznana przez niego za wątek związany z problemem zależności etyki od obrazu świata. Powodem pominięcia tych zagadnień jest

fakt, że nie da się ich analizować porównawczo, jako że nie zostały one podjęte przez obydwu filozofów, warto je natomiast uczynić przedmiotem odrębnego opracowania. Zasadne są także odrębne badania dotyczące projektu Czeżowskiego zbudowania etyki na wzór nauki empirycznej.

Pominięte zostały także wątki historyczne. Poglądy aksjologiczne Elzenberga i Czeżowskiego nie zostały porównane z ówczesnymi osiągnięciami światowej filozofii, co mogłoby zaowocować rozpoznaniem listy interesujących, niejednokrotnie zbliżonych rozstrzygnięć, nie opisałam też bezkompromisowej walki Elzenberga z tezami głoszonymi przez przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a z drugiej strony wpływu Szkoły na jego twórczość. I te związki warto opracować odrębnie.

Widząc potrzebę pełniejszego opracowania dorobku Czeżowskiego i Elzenberga, mam jednocześnie nadzieję, że moja praca przyczyni się do lepszego ich zrozumienia i porównania, a także do wzmocnienia coraz częściej marginalizowanych rozważań aksjologicznych.

BIBLIOGRAFIA

Wykaz cytowanych prac Tadeusza Czeżowskiego:

- *O formalnym pojęciu wartości*, „Przegląd Filozoficzny”, 1919, XXII, z. 1, s. 13 – 24 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, pod red. Pawła J. Smoczyńskiego, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1989, s. 121 - 129).
- *O przedmiocie aksjologii*, „Przegląd Filozoficzny”, 1936, XXXIX, z. 2, s. 465 – 466 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 115 – 116).
- *Propedeutika filozofii. Podręcznik dla II klasy wszystkich wydziałów w liceach ogólnokształcących*, S. Jakubowski, Lwów 1938.
- *O uniwersytecie i studiach uniwersyteckich*, T. Szczęśny i s-ka, Toruń 1946.
- *Trzy postawy wobec świata*, „Wiedza i Życie” 1948, XVII, z. 6 – 7, s. 567 – 571 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 34 – 40).
- *Zagadnienie istnienia świata w świetle przemian metodologicznych*, Sprawozdania z czynności i posiedzeń PAU, 1951, s. 685 – 688 (przedruk [w:] *O metafizyce jej kierunkach i zagadnieniach*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 193 - 202).
- *Główne zasady nauk filozoficznych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1959.
- *O postępowaniu*, [w:] *Główne zasady nauk filozoficznych...*, s. 179 – 219 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 247 - 282).
- *Jak budować logikę dóbr (1)*, [w:] *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi*, PWN, Warszawa 1960, s. 130 – 134 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 130 - 135).
- *Jak budować logikę dóbr (2)*, „Ruch Filozoficzny” 1959/1960, nr 1 – 2, s. 186 – 188 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 136 - 138).
- *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*, „Studia Filozoficzne” 1960, nr 6, s. 157 – 162, (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 105 - 108).
- *Filozofia na rozdrożu*, [autoreferat], „Ruch Filozoficzny” 1960/61, nr 4, s. 294 – 297 (przedruk [w:] tenże, *Filozofia na rozdrożu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, s. 11 - 19).
- *Paradoks wolności (I)*, „Ruch Filozoficzny” 1960/61, nr 4, s. 299 – 300 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 186 - 190).

- *Definicje dejktyczne*, [autoreferat], „Ruch Filozoficzny” 1962, s. 62 - 65 (przedruk [w:] tenże, *Filozofia na rozdrożu...*, s. 29 - 38).
- *Sens i wartość życia I*, [autoreferat], „Ruch Filozoficzny” 1962, s. 62 – 65 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 176 - 179).
- *O indywiduach oraz istnieniu*, [autoreferat], „Ruch Filozoficzny” 1963/64, s. 223 – 225 (przedruk [w:] tenże, *O metafizyce jej kierunkach...*, s. 180 - 187).
- *Czym są wartości (wprowadzenie do dyskusji)*, „Znak” 1965, nr 4, s. 408 – 410 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 117 - 119).
- *Klasyfikacja rozumowań i jej konsekwencje w teorii nauki*, [w:] tenże, *Filozofia na rozdrożu*, PWN, Warszawa 1965, s. 161 – 184 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 77 – 89).
- *Konflikty w etyce*, [w:] tenże, *Filozofia na rozdrożu...*, 1965, s. 121 – 129 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 139 - 143).
- *Paradoks wolności (II)*, [w:] *Filozofia na rozdrożu...*, 1965, s. 141 – 150 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 191 - 192).
- *Sens i wartość życia II*, [w:] *Filozofia na rozdrożu...*, 1965, s. 151 – 160 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 180 - 185).
- *Dwojake normy*, „Etyka” 1966, t. 1, s. 145 – 150 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 144 - 149).
- *Henryk Elzenberg (1887 – 1967)*, „Studia Filozoficzne” 1967, nr 3, s. 283-285.
- *Wielki humanista*, „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 25, s. 3.
- *Czy łatwiej teraz kłamać niż dawniej?*, [w:] tenże, *Odczyty filozoficzne*, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. XX, z. 3, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1969, s. 201 - 203 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 205 - 208).
- *Jak rozumieć „sens życia”*, [w:] tenże, *Odczyty filozoficzne...*, s. 159 – 161 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 171 - 175).
- *O metodzie opisu analitycznego*, [w:] tenże, *Odczyty filozoficzne...*, s. 136 – 142 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 68 - 76).
- *O naukach humanistycznych*, [w:] tenże, *Odczyty filozoficzne...*, s. 30 – 39 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 47 - 58).
- *O szczęściu*, [w:] tenże, *Odczyty filozoficzne...*, s. 167 – 170 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 193 – 197).
- *Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki*, „Etyka” 1969, nr 4, s. 91-102.

- *Cierpienie (rozważania z zakresu etyki)*, „Życie i Myśl” 1970, nr 3, s. 29 – 31 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 202 - 204).
- *O ideale uniwersytetu*. Tekst stanowi przemówienie, które T. Czeżowski wygłosił 21 marca 1970 roku w auli Uniwersytetu Toruńskiego z okazji 80 rocznicy swoich urodzin (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 237 - 243).
- *Struktura etyki niezależnej*, „Ruch Filozoficzny” 1973, nr 2 – 4, s. 233 – 236 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 159 - 161).
- *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 3, s. 27 – 32 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, Transcendentalna. 162 - 167).
- *Transcendentalia – przyczynek do ontologii*, [autoreferat], „Ruch Filozoficzny”, 1977, nr 1-2, s. 54 – 56 (przedruk [w:] tenże, *O metafizyce jej kierunkach...*, s. 188 - 192).
- *Wspomnienia (zapiski do autobiografii)*, "Kwartalnik Historii Nauki i Techniki", 1977, nr 3 s. 427 - 440.
- *Aforyzmy*, „Studia Filozoficzne”, 1979, nr 8, s. 5 – 7 (przedruk [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, s. 285 – 287).

Wykaz cytowanych prac Henryka Elzenberga

- *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle*, Henri Jouve, Paris, 1909.
- *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, Nakładem Księgarni Polskiej B. Połonieckiego, Lwów 1922.
- *Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana* „Przegląd Filozoficzny”, 1925, nr 1/2, s. 59 – 82 (przedruk [w:] tenże, *Wartość i człowiek*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika Toruń 2005, s. 145 – 174).
- *W sprawie podstaw krytyki literackiej*, „Wiadomości Literackie” 1926, nr 40, s. 2 (przedruk [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 140 – 144).
- *Nauka i barbarzyństwo*, „Pamiętnik Warszawski” 1930, nr 4/5, s. 104 – 115 (przedruk [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 232 – 246).
- *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*, „Przegląd Filozoficzny” 1933, nr 4, s. 363 – 376 (przedruk [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 20 – 39).
- *Ahimsa i pacyfizm. Rzecz o gandyzmie*, „Pion”, 1934, nr 13, s. 1 – 2 (przedruk [w:] tenże, *Z filozofii kultury*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1991, s. 170 – 169).

- *Etyczny charakter sztuki*, „Pion” 1935, nr 39, s. 4 (przedruk [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 47 – 52).
- *Pojęcie wartości perfekcyjnej*. (Fragment komunikatu *O pojęciach wartości i powinności*), Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, 1935. Wydział II (przedruk [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 15 – 19).
- *Estetyka jako dyscyplina wartościująca*, „Pion” 1936, nr 10, s. 1 – 2 (przedruk [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 53 – 68).
- *Gandhi w perspektywie dziejowej*, „Znak” 1948, nr 5, s. 398 – 416 (przedruk [w:] tenże, *Z filozofii kultury...*, s. 177 – 196).
- *Troska o myśl (O początkach mojego filozofowania)*, „Życie Szkoły Wyższej”, 1959 (przedruk [w:] tenże, *Z filozofii kultury...*, s. 110 – 117).
- *Ekspresja pozaestetyczna i estetyczna*, „Estetyka” 1960, nr 1, s. 49 – 63 (przedruk [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 77 – 100).
- *Ideał zbawienia na gruncie etyki czystej* [w:] *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi...*, s. 41 – 54 (przedruk [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 211 – 231).
- *Brutus czyli przekleństwo cnoty*, „Znak” 1962, nr 12, s. 1891 – 1900 (przedruk [w:] tenże, *Z filozofii kultury...*, s. 159 – 169).
- *Piękno moralne*, „Ruch Filozoficzny” 1962, nr 1, s. 28 – 34 (przedruk [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 40 – 46).
- *Przeciwko hedonizmowi*, „Ruch Filozoficzny” 1963, nr 1, s. 47 – 54 (przedruk [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 185 – 199).
- *Realizm praktyczny w etyce a naczelne wartości życia ludzkiego*, „Ruch Filozoficzny” 1963, t. 22, s. 54 – 60 (przedruk [w:] tenże, *Z filozofii kultury...*, s. 301 – 309).
- *Przeżycia związane z przyrodą*, „Znak” 1969, nr 78, s. 984 – 996.
- *Spór o zależność etyki od obrazu religii*, „Znak”, 1978, nr 2, s. 171 – 182 (przedruk [w:] tenże, *Z filozofii kultury...*, s. 270 – 277).
- *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, „Znak”, 1978, nr 2, s. 163 – 170 (przedruk [w:] tenże, *Z filozofii kultury...*, s. 278 – 289).
- *Motywacja etyczna (wartość w religii i kulturze)*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 20, s. 13 – 18.
- *Rzeczywista podstawa etyki*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 20, s. 39 – 48.

- *Wartość ujemna*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 20, s. 23 – 28.
- *Konstrukcja pojęcia wartości*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12. *Ewentualny odczyt o kulturze*, „Etyka” 1990, nr 25 s. 47 – 49.
- *Cztery listy do Mieczysława Wallisa*, „Etyka” 1990, nr 25, s. 52 – 59.
- *Czy tzw. „sens” może być życiu nadany?*, [w:] tenże, *Z filozofii kultury...*, s. 375 – 379.
- *Aksjologiczne pojęcie sensu*, [w:] tenże, *Z filozofii kultury...*, s. 338 – 353.
- *Kłopot z istnieniem*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1994
- *Z historii filozofii*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1995.
- *Aesthetica*, [w:] tenże, *Pisma estetyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s. 193 – 198.
- *Pisma etyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001
- *Epistemologia wartości. Wykłady 1949-1950*, [w:] tenże, *Pisma aksjologiczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 259 – 304.
- *Pojęcie wartości i powinności. Tekst żemłosławski*, [w:] tenże, *Pisma aksjologiczne...*, s. 123 – 168.
- *Podstawowe pojęcia aksjologii – wykłady toruńskie 1946-1949*, [w:] tenże, *Pisma aksjologiczne...*, s. 197 – 258
- *Konstrukcja pojęcia wartości*, [w:] tenże, *Pisma aksjologiczne...*, s. 71 – 96.

Literatura cytowana i pomocnicza

Aniszczenko E.:

- *Kulturalizmu Henryka Elzenberga*, „Zeszyty Literackie” 1996, nr 4, s. 114 - 118.
- *Myśl namiętna i zahamowana. Rzecz o Henryku Elzenbergu*, Wydawnictwo „W kolorach tęczy”, Wrocław 1997.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, PWN, Warszawa 1956

Biernacki A., Henryk Elzenberg (1887 – 1967), „Więź” 1967, nr 7/8, s. 58 - 65.

Bortkiewicz P., *Sens i wartość życia wedle Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] Tadeusz Czeżowski. *Dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka*, red. Tyburski W., Wiśniewski R., Toruń 2002, s. 297 - 310.

Borzym S.:

- *Filozofia polska 1900-1950*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991.
- *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, PWN, Warszawa 1993.

- *Przeszłość dla przyszłości*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2003.

Broda J.:

- *Pesymizm i próby jego przezwyciężenia*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej”, 1976, z. 26, 29 - 44.
- *Etyka a religia w ujęciu Henryka Elzenberga*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej” 1983, z. 41, s. 65 – 74.

Człowiek i wartości moralne: studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej, red. Czarnecki Z. J. I Soldenhoff S., Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1989.

Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga, red. A. Lorczyk, "Stakroos" Stowarzyszenie Aktywnego Rozwoju Osobowości dla Studentów, Warszawa 1998.

Dąmbska I. :

- „*Próba kontaktu*” z myślą Henryka Elzenberga (1887 – 1967), „Znak” 1967, nr 9, 1121 - 1127.
- *Tadeusz Czeżowski – jedność dzieła i osobowości*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1977, nr 1, s. 21 - 25.
- *Franciszek Brentano a polska myśl filozoficzna: Kazimierz Twardowski i jego szkoła*, „Ruch Filozoficzny” 1979, nr 1-2, s. 1 - 10.
- *O niektórych punktach stycznych filozofii Tadeusza Czeżowskiego i Franciszka Brentany*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 8, s. 19 - 25.
- *Aksjologia moralna Tadeusza Czeżowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1981, nr 2-4, s. 1 - 7.

Drabarek A.:

- *Etyka normatywna K. Twardowskiego i jego uczniów*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 11, s. 127 - 135.
- *O poznawaniu dobra moralnego. Różne rozumienie intuicji w etyce polskiej*, Wydawnictwo UMCS , Lublin 1999.
- (red.) *Intuicja w filozofii i etyce*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2000.
- *Etyka umiaru: ideał człowieka i jego szczęście w poglądach filozofów ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004.

Dziemidok B.:

- *Kontrowersje wokół wartości estetycznych. Próba typologizacji stanowisk*, [w:] *Studia z dziejów estetyki polskiej 1918 – 1939*, red. S. Krzemień-Ojak, PWN, Warszawa 1975, s. 18 - 20.

- *Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego*, PWN, Warszawa 1980.
- *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*, PWN, Warszawa 2002.

Filozofia na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, red. J. Pawlak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika Toruń 1995.

Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim, red. R. Jadczak, J. Pawlak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1997.

Gadacz T., *O umiejętności życia*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2004.

Garewicz J., *O pojęciu pesymizmu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1989, t. 34, s. 87 – 98.

Gołaszewska M., *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, PWN, Warszawa – Kraków 1994.

Gorzka C., *Teoria wartości Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] „Ruch filozoficzny” 1991, nr 1, s. 19 - 22.

Gumański L.:

- *Zręby filozofii T. Czeżowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 8, s. 9 - 13.
- *Tadeusz Czeżowski jako człowiek*, „Ruch Filozoficzny” 1981, nr 2 – 4, s. 23 – 28.
- *Tadeusz Czeżowski – sylwetka i zasługi*, „Ruch Filozoficzny” 1991, nr 1, s. 3 - 4.

Gut P., *Czeżowski a paradoks wolności*, „Ruch Filozoficzny” 2009, nr 4, s. 791 - 798

Hostyński L.:

- *Henryk Elzenberg – filozof nieznany?*, „Kultura, Oświata, Nauka” 1985, nr 7-8, s. 129 - 134.
- *O wartościach. Aksjologia formalna, estetyka i etyka Henryka Elzenberga*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1991.
- *Wartość ujemna w systemie aksjologii Henryka Elzenberga*, [w:] *Studia Etyczne i Estetyczne*, Zbiór piąty. *Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*, red. T. Szkołut, Lublin 1998, s. 107 - 121.
- *Czy wartości użyteczne są wartościami? Na marginesie perfekcjonizmu aksjologicznego Henryka Elzenberga*, [w:] *Człowiek wobec wartości...*, s. 131 – 146.
- *Układacz tablic wartości*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.
- *Miejsce intuicjonizmu aksjologicznego epistemologii wartości Henryka Elzenberga*, [w:] *Intuicja w filozofii...*, s. 47 – 58.

- *Wartości użyteczne a warunki kulturowe*, [w:] *Wobec świata wartości. Księga pamiątkowa w 45-lecie pracy prof. B. Dziemidoka*, red. H. Szabala, W. Pepliński, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2001.

Ingarden R.:

- *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] *tenże, Studia z estetyki t. III*, PWN, Warszawa 1970.
- *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972.
- *Główne kierunki polskiej filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 1, s. 3 – 15.

Jadacki J. J.:

- *Wileńskie środowisko filozoficzne 1920 – 1945*, „Ruch Filozoficzny” 1993, nr 4, 603 - 608.
- *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1998.

Jadczak R.:

- *Przyczynek do działalności Profesora Tadeusza Czeżowskiego w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie*, „Ruch Filozoficzny” 1991, nr 1, s. 7 – 12.
- *Przyczynek do biografii Henryka Elzenberga*, „Przegląd Humanistyczny” 1992, nr 4, s. 127-134.
- *Z działalności dydaktycznej Tadeusza Czeżowskiego w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie*, „Edukacja Filozoficzna” 1992, s. 187-190.
- *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1993.
- *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1995.
- *Mistrz i jego uczniowie*, Wydawnictwo „Scholar”, Warszawa 1997.
- *Toruński okres w życiorysie naukowym Henryka Elzenberga*, „Ruch Filozoficzny” 1997, nr 4, 609 - 616.
- *Z lubelskich listów Henryka Elzenberga*, [w:] *Henryk Elzenberg. Dziedzictwo idei...*, s. 99-108.

Janikowski W., *Transcendentalia w teorii wartości Tadeusza Czeżowskiego* [w:] *Tadeusz Czeżowski. Dziedzictwo idei...*, s. 161 - 170.

Jedynak S.:

- *Etyka w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 8, s. 119 - 130.

- Henryk Elzenberg, [w:] *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1986.
- *Filozofia moralności*, Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych, Warszawa 1987.
- *Człowiek, społeczeństwo, moralność: szkice o etyce polskiej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1996.
- *Kilka uwag o intuicji moralnej*, [w:] *Intuicja w filozofii...*, s. 95 – 107.

Jonkisz A.:

- *Formalna teoria wartości*, „Filozofia Nauki” 1998, nr 3-4, s. 121 – 132.
- *Tadeusza Czeżowskiego formalne pojęcie wartości*, [w:] s. 197 – 206.
- *Aksjomatyczna teoria użyteczności O. Morgensterna i J. von Neumana a Tadeusza Czeżowskiego formalna teoria wartości*, [w:] *Tadeusz Czeżowski. Dziedzictwo idei...*, s. 135 – 143.
- *O tak zwanej logice dóbr*, [w:] *Myśli o języku, prawdzie i wartościach. Księga ofiarowana Profesorowi Jackowi Juliuszowi Jadackiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. W. Strawński, M. Grygieniec, A. Brożek, Warszawa 2006, s. 421 – 429.
- *Pojęcie wartości w koncepcji metaetycznej Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Studia z filozofii polskiej*, Tom 2, red. M. Rembierz i K. Śleziński, Bielsko-Biała – Kraków 2007, s. 27 – 37.
- *O poznaniu wartości. Uwagi do koncepcji metaetycznej Mariana Przełęckiego*, [w:] *Studia z filozofii polskiej*, Tom 2, s. 71 - 83.

Juraszek M., *Próba kulturoznawczej interpretacji koncepcji Henryka Elzenberga*, „Kultura współczesna” 1999, nr 4, s. 5 – 26.

Kalota – Szymańska M.:

- *Światło w ciemnościach*, „Studia Filozoficzne”, nr 20/1986, 123 – 134.
- *Mistrz i uczennica [Elzenberg]*, „Przegląd Artystyczno-Literacki” 1995, nr 1 1/2, s. 19-21.
- *Postawa krytyczna Henryka Elzenberga*, „Znak” 1/1996, s. 131 – 137.

Kamiński S., *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989.

Kidawa M., *O metaetyce Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Tadeusz Czeżowski. Dziedzictwo idei...*, s. 197-214.

Kleszcz L., *Elzenberg a Nietzsche*, [w:] *Człowiek wobec wartości...*, s.157 – 168.

Kleszcz R., *O rozumie i wartościach*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2007.

Kobierzycki T., *Cierpienie jako sytuacja egzystencjalna i etyczna (Henryk Elzenberg i Karl Jaspers)*, [w:] *Człowiek wobec wartości...*, s. 169 – 190.

Kołakowski L., *Światopogląd i życie codzienne*, "Przegląd Kulturalny" 1956, nr 37.

Książek A., *Filozofia wartości*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1994.

Leksykon filozofii klasycznej, red. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997.

Lipiec J., *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, Wydawnictwo AWA, Kraków 2001.

Lorczyk A.:

- *Miejsce pojęcia prawdy w Elzenberga teorii wartości*, [w:] *Prawda, Logika Wartości*, red. J. Hawranek i M. Magdziak, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, seria Logika, t. XVIII, Wrocław 1998, s. 59 - 77.
- *Między powinnością bycia a doskonalenia*, [w:] *Tadeusz Czeżowski. Dziedzictwo idei...*, s. 77 - 90.

Lubnicki N., *Próba syntetycznego ujęcia twórczości i działalności prof. dra Tadeusza Czeżowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 3, s. 45 - 57.

Łysień L., *Pomiędzy aksjologią a mistyką. Religia wartości Henryka Elzenberga*, [w:] *Studia z filozofii polskiej*, Tom 2, s. 325 – 339.

Łukasiewicz D., *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002.

Mackiewicz W., *Ludzie i idee. Polska filozofia najnowsza*, Wydawnictwo WITMARK, Warszawa 2003.

Mayenowa M.R., *Wspomnienie o Profesorze Elzenbergu*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 20, s. 135 – 136.

Mazur T., *Zbawienie przez filozofię*, Wydział Filozofii i Socjologii UW Warszawa 2004.

Michalik M., *Człowiek wobec świata wartości*, [w:] *Z zagadnień współczesnej aksjologii*, red. Opara S., Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Olsztyn 1996, s. 35 – 50.

Musiał Z., *Idea narodu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga*, „Etyka” 1990, nr 25, s. 61 - 66.

Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1997.

Nogal A., *Wątki antropologiczne w filozofii Elzenberga*, [w:] *Henryk Elzenberg. Dziedzictwo idei...*, s. 133 - 140.

- Nowicki M.**, *Tadeusz Czeżowski*, [w:] „Edukacja Filozoficzna” 2000, vol. 31, s. 124 - 135.
- Pawlak J.**, *Henryk Elzenberg*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia” 1991, zeszyt 12, s. 3 - 8.
- Platon**, *Listy*, PWN, Warszawa 1987.
- Polska Filozofia Analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko – Warszawskiej*, W. Tyburski, R. Wiśniewski (red), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999.
- Porębski C.**, *Co nam po wartościach?*, Ośrodek Myśli Politycznej Księgarnia Akademicka, Kraków 2001.
- Promieńska H.**, *Próba współczesnego odczytania niektórych wątków filozofii moralnej Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Tadeusz Czeżowski. Dziedzictwo idei...*, s. 225 - 243.
- Prusik W.**, *Wartość – byt czy nicość?*, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Lublin 2001.
- Przełęcki M.:**
- *Poza granicami nauki: z semantyki poznania pozanaukowego*, „Znak, Język, Rzeczywistość”, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996.
 - *Intuicje moralne*, Wydawnictwo Semper, Warszawa 2005.
- Rembierz M.**, *Refleksja nad rolą etyki w kontekście szkoły i wychowania*, [w:] *Etyka w szkole*, red. Z. Sareło, Warszawa 1997.
- Rutkowski R.**, *Czytajcie Elzenberga*, „ZNAK” 2006, nr 6, s. 191 - 197.
- Rzepa T.**, *Portrety psychologiczne filozofów ze szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny” 1994, nr 3, s. 81 – 98.
- Sady W.**, *Kryteria racjonalności systemów etycznych*, [w:] *Między logiką a etyką. Studia z filozofii, ontologii, epistemologii, metodologii, semiotyki i etyki. Prace ofiarowane Profesorowi Leonowi Kojowi*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 427 – 436.
- Schrade U.:**
- *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 20, s. 83 – 104.
 - *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga*, Prace Instytutu Nauk Ekonomiczno-Społecznych Politechniki Warszawskiej, Warszawa 1988, z. 38, s. 142 – 156.
 - *Natura ludzka a wartości*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1989, t. 34, s. 71 - 86.
 - *Henryk Józef Maria Elzenberg*, „Edukacja Filozoficzna” 1998, Vol. 25, s. 167-183.
 - *Szkoła Elzenbergistów*, [w:] *Mackiewicz W., Ludzie i idee...*, s. 47 – 53.

Siwiec T., *Rekonstrukcja problematyki estetycznej w filozofii Tadeusza Czeżowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 2009, nr 4, s. 811 – 818.

Skarga B.:

- *Eseje Elzenberga i ich przesłanie*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, 137 – 144.
- *Wielcy filozofowie polscy. Sześć studiów*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1997.

Ślawińska I., Kuc L., *Kłopoty klerka doskonałego (Rozmowa o książce H. Elzenberga „Kłopot z istnieniem”)*, „Tygodnik Powszechny” 1964, nr 13, s. 6 - 7.

Smoczyński P. J., *Przedmowa*, [w:] T. Czeżowski, *Pisma z etyki...*, s. 7 - 32.

Soldenhoff S., *Profesor Tadeusz Czeżowski we wspomnieniach współpracowników*, „Ruch Filozoficzny” 1991, nr 1, s. 5 - 6.

Stachewicz K., *Czeżowski i Ingarden: dwie teorie poznawania wartości*, [w:] Tadeusz Czeżowski. *Dziedzictwo idei...*, s. 171 - 182.

Stępień A. B., *Propedeutyka estetyki*, Lublin 1986.

Stróżewski W.:

- *W kręgu wartości*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1992.
- *Istnienie i sens*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1994.
- *Aksjologiczna struktura człowieka*, [w:] tenże, *O wielkości*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2002, s. 28 – 64.

Strzałkowska M., *Kroniki życia i działalności Henryka Elzenberga*, [w:] *Człowiek wobec wartości...*, s. 19 – 36,

Styczeń T.:

- *Etyka niezależna?*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1980.
- *O niektórych próbach rozwiązania metodologicznego problemu etyki*, „Roczniki filozoficzne” 1971, nr 2, s. 5 – 41.
- *Refleksja metaetyczna na katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, [w:] Styczeń T. (red.) *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984.

Suczyński K., *Szczęście w aksjologii Henryka Elzenberga*, „Edukacja filozoficzna” 1995, Vol. 20, s. 239 - 248.

Szkołut T.:

- *Teoria wartości estetycznych Henryka Elzenberga*, „Studia Estetyczne” 1973, t. X, s. 239 - 254.

- *Poglądy estetyczne Henryka Elzenberga*, [w:] *Studia z dziejów estetyki polskiej...*, s. 189-208.

Szostek A., *Etyka jako nauka empiryczna w ujęciu T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 1971, zeszyt 2, s. 43 – 57.

Ślęczek-Czakon D. *Etyka w szkole lwowsko-warszawskiej*, [w:] *Studia z filozofii polskiej*, tom 1, red. M. Rembierz i K. Śleziński, Bielsko-Biała – Kraków 2006, s. 95 – 112.

Śpiewak P., *Trzy światy Henryka Elzenberga*, „Znak” 1996, nr 1, s. 123 - 131.

Środa M., *Idea godności w kulturze i etyce*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1993.

Tatarkiewicz W.:

- *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1948.
- *Spór obiektywizmu i subiektywizmu w estetyce*, „Kultura i Społeczeństwo” 1970, nr 1, s. 59 – 77.
- *Pojęcie wartości*, [w:] tenże, *Parerga*, PWN, Warszawa 1978.

Toruńscy twórcy nauki i kultury (1945-1985), red. M. Biskup, A. Giziński, PWN, Warszawa – Poznań – Toruń 1989.

Tyburski W.:

- *Dyskusje wokół modelu etyki w polskiej filozofii przełomu XIX i XX w.*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 8, s. 131-143.
- *Idee normatywne w etyce Henryka Elzenberga*, „Ruch Filozoficzny” 1989, nr 1, s. 75 – 80.
- *Henryk Elzenberg – myślenie w konwencji aforystycznej*, „Przegląd Artystyczno-Literacki” 1994, nr 12.
- *Etyka pracy naukowej o deontologia uczonego w ujęciu Tadeusza Czeżowskiego*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1991, nr 234, s. 23 - 35.
- *Zagadnienie perfekcjonizmu w etyce polskiej*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1993, zeszyt 14, s. 65 - 76
- *W kręgu myśli antropologicznej Henryka Elzenberga*, „Ruch Filozoficzny” 1997, nr 4, s. 620 – 627.
- *Głos do biografii twórczej Henryka Elzenberga*, [w:] *Henryk Elzenberg. Dziedzictwo idei...*, s. 26 – 37.
- *Elzenberg*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006.

Tyl M.:

- *Pomiędzy modernizmem a konserwatyzmem*, „Opcje” 1998, nr 1, s. 83 – 91.

- *Pesymizm końca epoki. Przypadek filozofii Henryka Elzenberga*, „Opcje” 1994, nr 2, s. 63 - 65.
- *Arystokratyczna organizacja życia – konserwatyzm w myśli Henryka Elzenberga*, [w:] *Filozofia na uniwersytecie wileńskim...*, s. 121-132.
- *Aporie Elzenbergowskiej aksjologii – próba przybliżenia*, [w:] Henryk Elzenberg. *Dziedzictwo idei...*, s. 49 – 66.
- *Pesymizm – konserwatyzm – wartości*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 2001.

Voisé W.:

- *Henryk Elzenberg i wartość wolności*, „Twórczość” 1978, nr 4, s. 101 – 109.
- *Człowiek, który myślał inaczej*, [w:] „Kultura” 1972, nr 37, s. 3.
- *O pesymizmie Henryka Elzenberga*, „Twórczość” 1993, nr 3, s. 112 - 116.

Wachowiak A.:

- *Koncepcja oceny etycznej Tadeusza Czeżowskiego*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 1997, nr 1, s. 133 - 152.
- *O spójność dobra i piękna. Tadeusza Czeżowskiego czasy wileńskie*, [w:] *Filozofia na uniwersytecie wileńskim...*, s. 93 - 110.

Walentukiewicz W., *Polskie badania nad definicjami deiktycznymi*, [w:] *Studia z filozofii polskiej*, Tom 2, s. 59 – 70.

Wallis M., *Henryka Elzenberga walka z pesymizmem*, „Twórczość” 1969, nr 5, s. 91 - 97.

Wirski H., *Wspomnienie o Profesorze Henryku Elzenbergu*, „Heksis” 1997, nr 1, s. 3 - 9.

Wiśniewska-Rutkowska L., *Dwie koncepcje wartości: Henryk Elzenberg i Jerzy Braun*, [w:] *Człowiek wobec wartości...*, s. 247 - 258.

Wiśniewski R.:

- *Doświadczenie aksjologiczne a teorie etyczne w koncepcji Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Człowiek i wartości moralne...*, s. 259 - 287.
- *Henryk Elzenberg o złu*, „Ruch Filozoficzny” 1989, nr 1, s. 80 - 84.
- *Czy Tadeusz Czeżowski był probabilistą etycznym?*, „Ruch Filozoficzny” 1991, nr1, s. 23 – 28.
- *Na marginesie aksjologii H. Elzenberga*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1991, zeszyt 228, s. 29 - 42.
- *O możliwościach recepcji etyki empirycznej Tadeusza Czeżowskiego*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1991, nr 234, s. 7 - 21.

- *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1992.
- *Probabilizm etyczny wobec sporu relatywizmu z absolutyzmem w etyce*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1993, nr 250, s. 77 – 89.
- *Filozofia i aksjologia Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Filozofia na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika...*, s. 31 - 49.
- *Henryk Elzenberg wobec brytyjskiej metaetyki*, „Ruch Filozoficzny” 1997, nr 4, s. 629 - 633.
- *Dyskusje metaetyczne w kręgu i wokół Szkoły Lwowsko – Warszawskiej*, [w:] *Polska Filozofia Analityczna...*, s. 107 – 128.
- *Problem z kryteriami wartości w nawiązaniu do aksjologii Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Tadeusz Czeżowski. Dziedzictwo idei...*, s. 145 - 160.

Witkowski L., *Henryk Elzenberg wobec scjentyzmu w filozofii polskiej (na motywach dylematu: jak filozofować w Polsce*, [w:] *Henryk Elzenberg. Dziedzictwo idei...*, s. 109 - 122.

Woleński J.:

- *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985.
- *Problem filozofii wartości* [w:] *Studia z ontologii i epistemologii wartości*, (red.) J. Lipiec, Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1990, s. 5 – 9.
- *Dwie koncepcje transcendentaliów* [w:] D. Karłowicz, J. Lipiec, B. Markiewicz, B. Szymańska (red.) *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu darze*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Kraków-Warszawa 1993, s. 89 – 100.
- *W stronę logiki*, AUREUS, Kraków 1996.
- *Wstęp*, [w:] T. Czeżowski, *O metafizyce...*, s. 3-14.

Wolniewicz B.:

- *Elzenbergowskie rozumienie kultury*, „Ruch Filozoficzny” 1989, nr 1, s. 85 - 90.
- *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 20, s. 55 – 74.
- *Szkic do postaci Tadeusza Czeżowskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 1989, nr 9, s. 125 - 141.
- *Z aksjologii Elzenberga*, „Etyka” 1990, nr 25, s. 7 – 15.

Woroniecki M.:

- *O życiu Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986 nr 12, s. 75 - 82.
- *Elzenbergowskie rozumienie kultury*, „Ruch Filozoficzny” 1989, nr 1, s. 85 – 90.

- *Z aksjologii Elzenberga*, „Etyka” 1990, nr 25, s. 7-16.
- *Elzenbergowska próba systemu*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1991, zeszyt 228, s. 9 - 28.
- „*Fear of Error is worse than Error itself*” (*Henryk Elzenberg’s system*), [w:] *Henryk Elzenberg. Dziedzictwo idei...*, s. 9 – 23.

Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918, red. A. Walicki, PWN, Warszawa 1983.

Zdrenka M.:

- *Dwie etyki: Henryk Elzenberg i Zygmunt Bauman*, [w:] *Człowiek wobec wartości...*, s. 235 - 245.
- *Prezentacje: Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu*, [w:] „Principia” 2007, nr 41, s. 66- 67.

Ziemiński I., *Dlaczego być dobrym – czyli aporie etyki*, „Edukacja filozoficzna” 1995, Vol. 20, s. 75 – 83.

Znamierowska-Prüfferowa M., *Elzenberg – człowiek niezwykły. Myśli i wspomnienia*. „Ruch Filozoficzny” 1989, nr 1, s. 71 - 74.

Zubelewicz J.:

- *Elzenberg i realizm praktyczny Kotarbińskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1982, t. 28, s. 301 -317.
- *Elzenberg a niektóre wątki myśli egzystencjalistycznej*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 111 - 119.
- *Ewolucja aksjologicznych i społecznych przekonań Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 105 -110.
- *Pojęcie wartości perfekcyjnej w aksjologii formalnej Henryka Elzenberga*, „Etyka” 1990, nr 25, s. 87 - 101.

Zwinogrodzki Z., *Tadeusz Czeżowski jako nauczyciel akademicki*, „Ruch Filozoficzny” 1981, nr 2 – 4, s. 9 - 21.