

Joanna Górnicka-Kalinowska

Bezosobowe i osobiste racje w moralności

Słowa kluczowe: *etyka, wartość perfekcyjna, powinność, racje, aksjologia, wyrzeczenie, doskonałość moralna*

Łatwiej oddać ogólne idee i duchowe sympatie Henryka Elzenberga niż usystematyzować jego poglądy, ponieważ należy on do filozofów, których myśl zamknięta jest w granicach szczególnego języka i szczególnej metaforyki. Jednak pewne obszary filozofii domagają się, by granice te naruszyć – zwłaszcza tam, gdzie, jak sądzić można, autorowi zależało, by jego głos był zrozumiały, dotarł do ludzkich sumień i o ile to możliwe, choć w niewielkim stopniu zaważył na duchu epoki. Jako metafizyk był pesymistą; nie sądził, by świat szedł ku lepszemu. Komentując Mickiewiczowską *Ode do młodości*, twierdził, że w dziejach nie ma słońc ani jutrzeńek, są tylko iskry wśród nocy¹. Chociaż, jak sądził, „dzieje ludzkie w swej głównej masie przeładowane są złem i na wskroś przepojone ślepotą i tępotą w rzeczach wartości”², to jednak zachęcał, by ludzkość szukała w sobie miejsca, gdzie wykuwają się owe wartości, by każdy z nas zdobył się na wysiłek wzniesienia się ponad siebie³. To poważne zadanie dla etyki, a Elzenberg, inspirując czytelnika, by owo miejsce tworzenia się wartości w sobie odnalazł, nie zawsze dokładnie udziela rad i wskazówek. Kiedy stajemy się lepsi? Gdzie leży istota moralnej doskonałości? Trudno na to pytanie dać odpowiedź nie konstruując listy wartości, celów moralnych i wynikających z nich moralnych zasad. Ale u Elzenberga tych kategorii brak, a o wartościach mówi się w sposób formalny – co najwyżej odwołując się

¹ H. Elzenberg, *Gandhi w perspektywie dziejowej*, w: tenże, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 177.

² Tamże.

³ Tamże, s. 179.

do szczególnego wewnętrznego doświadczenia doskonałości moralnej. Owo doświadczenie to rodzaj kontemplacji, aksjologicznego olśnienia i zaangażowania graniczącego z egzaltacją religijną i przeżywaniem piękną; to także przekraczanie tego, co w życiu banalne, egoistyczne, wątpliwe i relatywne – ku jakiejś wyższej świadomości dobra, które rozpoznajemy w pierwszoosobowym przeżyciu moralnym. Wydawać by się mogło, że na tak nieintersubiektywnych podstawach, zbudowanych w gruncie rzeczy na podmiotowym doświadczeniu, trudno oprzeć system etyczny.

Poglądy Elzenberga mają jednak charakter normatywny. Nie jest to prosty opis kondycji ludzkiej w jej naturalnej i statystycznej postaci – jeżeli, to raczej opis negatywny – ale zachęta do stania się moralnie lepszym, nawet jeśli autor nie przekłada owej zachęty na katalog cnót i zasad postępowania. Wypada więc spytać, co powinno nami kierować w moralnych decyzjach: szczególnego rodzaju motyw, racje, czy obowiązek – i jakie powinny być jego źródła. W referacie wygłoszonym na kongresie filozoficznym w Paryżu w roku 1937 Elzenberg opowiada się przeciwko tzw. imperatywizmowi, czyli teorii powinności moralnej, ugruntowanej w nakazie⁴. Jest to jego zdaniem dosyć rozpowszechnione i całkowicie błędne rozumienie obowiązku moralnego, ponieważ w istocie opiera się na nakazie *zewnątrznym*; albo jest to po prostu rodzaj czyjegós zalecenia czy rozkazu (powinieneś *x*), albo jest to poddanie się rozkazowi *faktycznie* istniejącemu, albo – co być może najbardziej złudne i niebezpieczne – jest to posłuszeństwo rozkazom istoty wybitnej, uprzywilejowanej, może hipostazowanemu społeczeństwu, państwu, Bogu, politycznemu przywódcy itd. Jakkolwiek cenilibyśmy czy szanowalibyśmy ów autorytet, reprezentujący pewną doskonałość, będzie to zawsze poddanie się czemuś, co zewnętrzne, co jest synonimem siły psychologicznej, może niekiedy fizycznej; tym samym zanegowana byłaby podstawowa cecha etyki – jej całkowita autonomiczność. Kilka lat później (1943) Elzenberg krytykuje także ideę obowiązku wypływającą z etyki zasad G.E. Moore'a⁵. Zarzuca Moore'owi szereg błędów formalnych, m.in. nadmierne obiektywizowanie kategorii obowiązku jako pierwszego kroku do maksymalizacji dobra. Elzenberg między obowiązkiem a dobrem maksymalnym widzi co najwyżej związek implikacyjny, a nie przyczynowy; sądzi także, że obowiązek nie zawsze jest właściwie rozpoznawalny, oraz, co istotne, osłabia siłę motywacyjną woli w przypadku, kiedy obowiązek – toruński filozof nazywa go czasem dyrektywą postępowania – jest wyrazem tzw. etyki obiegowej⁶. Wracamy więc do pierwotnej idei Elzenberga:

⁴ H. Elzenberg, *Powinność i nakaz*, w: tenże, *Wartość i człowiek*, Toruń 2005, s. 175.

⁵ Por. H. Elzenberg, *O tzw. maksymalizacji dobra jako zasadzie obowiązku*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12.

⁶ Tamże, s. 35.

moralność jest kwestią indywidualnych aktów psychologicznych oraz motywów działania – w mniejszym zaś stopniu *racji uzasadniających* ich podjęcie, a pewne rozumienie obowiązku w etyce heteronomicznej jest właśnie rodzajem *moralnej racji*. Trzeba powiedzieć, że ten spór racji i motywów w myśli etycznej Elzenberga przybiera szczególną postać. Bardziej przypomina niektóre idee etyki fenomenologicznej (F. Brentano) – gdzie rozpoznanie obiektywnej wartości jest przeżyciem głęboko wewnętrznym, dostępnym tylko podmiotowi – niż współczesne analizy pojęciowe odróżniające te dwa typy moralnej inspiracji. Elzenberg wcale nie neguje, że jego rozumienie przeżyć moralnych ma w sobie coś irracjonalnego – stąd ich imperatywna siła, zaś etyka, jako system zasad, może pełnić tylko rolę doradczą; dotyczy to szczególnie zakazów, bowiem nakazy moralne częściej są naszym głosem wewnętrznym i wypływają z głębokich przeświadczeń normatywnych.

Nie obejdzie się tu jednak bez próby zarysowania idei *dobra*. Zaczniemy więc od klasycznych dystynkcji aksjologicznych autora *Kłopotu z istnieniem*, dotyczących obok etyki także ontologicznych aspektów wartości. Bez względu na ich status jako egzemplifikacji w pewien sposób pojętego dobra, pozostają one zawsze w relacji do miejsca, w którym się pojawiają, czyli do wartościotwórczej świadomości podmiotu. Jednak ich relacjonalność bynajmniej nie oznacza, że są to wartości w jakimś znaczeniu nieobiektywne, ponieważ zależne od jednostkowych celów i interesów. Czy jednak podmiot empiryczny o właściwościach fizycznych i psychicznych (emocje) może doświadczać siebie jako podmiotu abstrakcyjnego, w którym uobecniają się powszechnie ważne wartości – co w sposób oczywisty jest warunkiem wszelkiej etyki? Elzenberg sądzi, że tak. Czuje się tu nutę platońskiej idei-wzorca, dającego się wprowadzić w życie w pewnych obszarach ludzkiego istnienia, takich jak moralność czy estetyka, a na pewno pozwalającego ludziom ocenić (czy wszystkim?), na ile stan rzeczywistości odpowiada doskonałości ideału. W etyce właściwe uświadomienie sobie charakteru wartości decyduje o charakterze kierujących nami motywów. Dla Elzenberga kluczem do zrozumienia doświadczenia aksjologicznego jest rozpoznanie szczególnej wartości, jaką jest wartość *perfekcyjna*. Jest to kategoria formalna, quasi-ontologicznej natury, chciałoby się rzec – definicyjna; każdy byt ma swoją wyidealizowaną postać, do której (w symbolicznym sensie) powinien aspirować. Wartość perfekcyjna jest więc synonimem doskonałości wszelkich bytów, także doskonałości ludzkiej natury, tym samym stając się podstawą moralnej powinności.

Fakt, że Elzenberg tak szeroko pojmuje wartość perfekcyjną, stosując ją do wszelkich stanów rzeczy, wzmacnia jego argumenty na rzecz ontologicznego statusu wartości moralnych; stają się one w ten sposób bezwzględne i zyskują dodatkową moc imperatywną. Autor (co się w systemach etycznych zdarza) odróżnia więc wartości strategiczne i użytkowe, właściwe zaspokojeniu

pragnień, potrzeb, interesów czy pożądań, służące (w znaczeniu potocznym) realizacji celów dalszych i nieostatecznych – od wartości *perfekcyjnych*, doskonałych, a także działań bezinteresownych, podjętych jedynie ze względu na owe wartości. Co prawda w obu znaczeniach możemy mówić o doskonałym przedmiocie (przedmiot doskonały to *taki, jaki powinien być*), a także doskonałej realizacji naszych aspiracji i dążeń, czy o idealnym, a więc doskonałym stanie rzeczy, jednak w etyce synonimem wartości perfekcyjnej są wartości duchowe (jako przeciwwaga tego, co materialne), takie jak szlachetność, godność, wyrzeczenie czy świętość. W stosunku do wartości perfekcyjnej odczuwamy szczególny rodzaj aprobaty, innej niż proste stwierdzenie skuteczności naszych działań. Jest to, w stylu Brentana, intuicyjne poczucie wyższości pewnych zdarzeń, postaw, motywów, może cech – nad innymi.

Łatwo zauważyć podobieństwa wywodów Elzenberga do analiz W. Tatarkiewicza z rozprawy *O bezwzględności dobra*⁷. Tatarkiewicz mówi o dobru moralnym, Elzenberg o wartościach – jednak obaj są przekonani, że dobro moralne/wartość są *bezwzględne*, podając podobne argumenty: wartość perfekcyjna nie jest zależna od podmiotu (choć wywołuje w nim odpowiednie stany mentalne). Nie ma też charakteru instrumentalnego; nie jest wartością dla kogoś, nie będąc jednocześnie wartością dla kogoś innego – jest więc w jakimś znaczeniu obiektywna. Dla Tatarkiewicza jest ona synonimem „dobra samego przez się”, tego co szlachetne i intuicyjnie rozpoznane jako *dobro*. Obaj autorzy – o czym warto także wspomnieć – podobnie określają względność i nieostateczność pewnego rodzaju dóbr (np. hedonicznych), ponieważ są to dobra, co do których możemy się spierać, które w różnej mierze zaspokajają nasze pragnienia, różnie są cenione i różnie hierarchizowane przez rozmaite podmioty ludzkie. Tatarkiewicz dopuszcza względność dróg prowadzących do osiągnięcia dobra (względność reguł, które są *sluszne*, ponieważ ostatecznie służą *dobru*). Zapewne i Elzenberg, skądinąd dezawuuując wartości instrumentalne, zgodziłby się z tym, że w pewnych okolicznościach mogą one stać się warunkiem zrealizowania wartości perfekcyjnej. Tatarkiewicz nie jest jednak zwolennikiem idei doskonałości moralnej – kategorii istotnej dla Elzenberga⁸ – czemu daje wyraz w eseju o takim właśnie tytule *Doskonałość moralna*⁹,

⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, w: tenże, *Droga do filozofii*, Warszawa 1971.

⁸ „I tak samo przez całe dzieje widzimy, jak bohaterskie dążenia i przedsięwzięcia kończą się klęską. (...) Ale gdy się tak zapamiętuje w pogoni za celem realnym i gdy się tak oczyszcza i wzmaga na siłach, by móc łamać przeszkody, bohater spostrzega się nagle, że osiągnął cel zupełnie inny: doskonałość moralną (...) jego życie nie jest stracone, ma swój cel niezależny od uchwytneho wyniku jego trudów w świecie zewnętrznym”. H. Elzenberg, *Żeromskiego „Sulkowski”*, w: tenże, *Z filozofii kultury*, dz. cyt.

⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *Doskonałość moralna*, w: tenże, *Dobro i oczywistość. Pisma etyczne*, pod red. P. Smoczyńskiego, Lublin 1989.

ponieważ ma ją za ideę pretensjonalną, narcystyczną i zbyt skupiającą podmiot na nim samym, zamiast na otoczeniu ludzkim. Elzenberg ten ostatni argument odrzuca; relacje społeczne interesują go w mniejszym stopniu, a o tym, jak głęboki sens ma wewnętrzna doskonałość moralna, decydujemy przeważnie z autopsji. Miedzy innymi zapewne nie zgodziłby się z traktowaniem aktów wyrzeczenia jak przejawów rodzaju moralnej próżności – choć bierze pod uwagę zdarzające się czasem racje praktyczne, które przemawiają za wyrzekaniem się pewnych przedmiotów, stanów rzeczy czy stanów psychicznych, a nawet racje hedoniczne. Jednak właśnie w aktach ofiary widzimy przejaw wewnętrznej dyscypliny, moralnego trudu czy bohaterstwa – i choć nie są to przypadki częste, w samowyrzeczeniu uwydatnia się szczególna moralna doskonałość. Zdaniem Elzenberga zdolność do przeżywania takiego stanu – rodzaj wewnętrznej transcendencji – to stan, który jest optymistycznym aspektem ludzkiej natury.

Odróżnienie różnych typów wartości (perfekcyjne, techniczne, warunkowo-uitytarne) – dających o sobie znać głównie w porządku naszych myśli, wyobrażeń, motywów – ma w oczywisty sposób wpływ na ideę *powinności*. Elzenberg wymienia kilka jej znaczeń¹⁰. Część z nich odpowiada wspomnianemu już podziałowi wartości. Powtórzmy więc: 1) przedmiot *powinien* być taki, jak wynika to z jego definicji (ostry szczyrok); 2) *powinność* jest psychologicznym efektem rozkazu albo presji czyjejs woli obiektywnej (np. wola jednostki, autorytetu, społeczeństwa czy wola boska); 3) *powinność* może być traktowana jako strategia działań zmierzających do satysfakcji pragnień (powinieniem postąpić tak, by osiągnąć zamierzony sukces) lub może być rodzajem prostego aktu woli (chcę...). Mamy jednak także inne rodzaje *powinności*. *Powinność* może mieć bowiem umocowanie w tzw. woli metempirycznej, czyli woli czystej i autonomicznej (*à la* Kant), która determinuje nasze chcenia empiryczne. Współczesnym czytelnikom teorii H. Frankfurta¹¹ przypomina to jego ideę dwustopniowości naszej psychologicznej natury. Determinacją woli, może także duchowego napięcia – u Frankfurta byłyby to raczej refleksja – skłanianiem swoją naturę empiryczną i wolicjonalną z poziomu podstawowego do takiego uwewnętrznienia systemu *powinności*, by odtąd znalazły wyraz w autentycznych pragnieniach moralnych. Tak więc moje *ja* – z pozycji wartości – ogranicza pole motywów i w sposób rozumny determinuje wolę etyczną. Jest to *powinność* czysta, bezinteresowna, absolutna, formalna, kształtująca mój moralny charakter. Nie jest natomiast jasne, dlaczego Elzenberg nie zatrzymuje

¹⁰ H. Elzenberg, *Analiza pojęcia wartości*, „Etyka” 1990, nr 25.

¹¹ H.G. Frankfurt, *Wolna wola i pojęcie osoby*, w: *Filozofia moralności*, pod red. J. Hołowski, Warszawa 1997.

się dłużej nad tzw. deontologiczną interpretacją powinności¹², której perspektywą są pewne stany rzeczy, charakteryzujące się (perfekcyjną?) wartością ostateczną, np. poziom zaspokojenia pragnień innych ludzi czy sprawiedliwość społeczna itd. Zdaniem filozofa jest to jednak powinność przeważnie wtórna wobec stojącej za nią (czasem niejawniej dla podmiotu) troski o jego własny przyszły interes; temu m.in. poświęcony jest esej o podwójnej roli motywów; motyw interesowny, utylitarny często staramy się przedstawić samym sobie jako bezinteresowny.

Raz jeszcze warto odpowiedzieć na pytanie dotyczące umocowania powinności. Czy należy ona do porządku motywów, czy do porządku moralnej metafizyki? Czy coś *powinienem* obiektywnie, ponieważ wynika to z ontologicznej struktury wartości – czy też staram się wywołać w sobie poczucie moralnego zadłużenia i skłonić moje motywy do odpowiednich działań? O powinności moralnej rozumianej i przeżywanej jako *dlug* wspomina J.S. Mill; choć cele moralne są dla Elzenberga całkowicie inne – charakter moralnego doświadczenia jako wewnętrznego, psychologicznego przymusu, wynikającego z jakiegoś moralnego *a priori*, wydaje się u obu myślicieli podobny. Jednak esej Elzenberga poświęcony mechanizmom psychologicznego posłuszeństwa nakazom powinności, doskonale analitycznie, unika wyraźnej odpowiedzi na pytanie o genezę naszych aksjologicznych doświadczeń. Nakaz, siła, autorytet, perswazja – to mechanizmy wpływające na nas często i skutecznie, ale to nie jest istotne, najważniejsze i najlepsze źródło normatywności. Elzenberg twierdzi natomiast: *Powinienem, bo istnieje pewna wartość, z której wynika obowiązek*. Nie generuje go wartość utylitarna, ponieważ jest względna. „Etyka obowiązku dobiera obowiązki do podmiotu sprawczego, etyka wartości dobiera sprawców do powinności”. Powinność dotyczy wszystkich sprawców pomyślanych, niekoniecznie rzeczywistych, a jedynie możliwych. Można w tym odczytać wyraźny postulat uniwersalizacji etyki.

Niejaką trudnością interpretacji teorii wartości etycznych Elzenberga jest niedostatek przykładów, chociażby z najogólniejszego poziomu. Przydałyby się tu jakaś etyka społeczna, odwołująca się do wartości powszechnie cenionych, np. relacji między ludźmi – a nadto charakteryzujących się cechami wartości perfekcyjnej i ostatecznej. Elzenberg jest sceptyczny: „etyka społeczna zawiera w sobie jedynie pewną domieszkę wartości, które przedostały się tam przez wpływ kultury duchowej, może religii czy moralistyki, ale w gruncie rzeczy jest dla teorii wartości – obojętna”¹³.

Marginalizując problem relacji ludzkich, Elzenberg zamyka się w dość hermetycznej sferze psychologicznego perfekcjonizmu. Gdybyśmy oprócz

¹² H. Elzenberg, *Analiza pojęcia wartości*, dz. cyt., s. 37.

¹³ H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, pod red. L. Hostynskiego i in., Lublin 2002, s. 121.

motywów skupili się głównie na chłodnych *racjach* moralnych, regulujących stosunki między ludźmi, ten brak problematyki społecznej, choćby w najskromniejszej postaci, dałby się we znaki. W klasycznym rozróżnieniu na racje osobiste i bezosobowe w moralności – szczególnie wyraźnie dzielącym utilitarystów i etykę podmiotu, potrzebne jest wyobrażenie obiektu naszych działań, którym przeważnie jest nasz bliźni. Narzuca się pytanie: czy ideał moralnej prawdy – a w obiektywistycznych i absolutystycznych systemach etycznych ta kategoria jest do pomyślenia – jest możliwy poza etyczną relacją z innym? Mówiąc jeszcze inaczej: czy obowiązek można inaczej rozumieć niż zobowiązanie wobec innej osoby? Tych pytań Elzenberg raczej sobie nie zadawał; w relacjach ludzkich szukał i cenił to, co dzieje się w podmiocie działań i decyzji. Skłaniając się ku refleksji społecznej musiałby siłą rzeczy brać pod uwagę przede wszystkim dobro sprawiane innym, czyli przyglądając się możliwym konsekwencjom regulacji moralnych i moralnych działań.

W eseju *Przeciwko hedonizmowi* Elzenberg rekonstruuje główne założenia klasycznego angielskiego utilitaryzmu, odwołując się w swojej krytyce do takich wartości, jak powszechna satysfakcja pragnień, społeczna suma pomyślności, powszechna minimalizacja cierpienia. Nawet jeśli przyjmiemy skrajną wersję utilitaryzmu M. Schlicka, według którego największą przyjemnością – prawie egoistyczną – jest sprawianie przyjemności innym w aktach altruizmu, to jest to dyskurs dla Elzenberga nie do przyjęcia. Choć Millowski podział na przyjemności mniej szlachetne i bardziej szlachetne musi sugerować pewną dodaną wartość nie w pełni hedoniczną (Elzenberg nazywa ją niejako na próbę wartością niehedoniczną), to jednak chodzi tu ciągle o przyjemność! A więc wartość podmiotowo względną, nieostateczną, może subiektywną. Tę kategorię, nawet jeśli uznać ją za zasadę formalną i powszechną (społeczna suma pomyślności), Elzenberg eliminuje ze swojej aksjologii.

Współczesny badacz moralności miałby jednak ochotę zadać toruńskiemu filozofowi kilka pytań, których on sam sobie nie zadawał, a które dałoby się pomieścić w jego teorii, nie naruszając jej spójności i struktury – oraz zachowując platonizujący charakter wartości perfekcyjnej, jako możliwej idealnej cechy każdego bytu. Zasadnicze pytanie, zamieszczone w tytule niniejszego eseju, dotyczy utrwalonego w etyce współczesnej podziału na tzw. racje osobiste i bezosobowe w moralności. Choć pojęć tych Elzenberg używa tylko okazjonalnie, nie czyniąc z nich *principium divisionis* podstawowych kategorii etycznych – są one obecne w niektórych obszarach Elzenbergowskiej myśli. Jakie jest ich miejsce w jego systemie etycznym?

Nie jest jasne, dlaczego, przyglądając się stanom duchowym towarzyszącym sytuacjom moralnym, Elzenberg marginalizuje respekt dla takich wartości społecznych jak wolność, sprawiedliwy rozdział dóbr, bezstronność, niekrzywdzenie innych. Nie muszą one kojarzyć się z jakkolwiek pojmowaną osobistą

korzyścią, przyjemnością, pozamoralną potrzebą czy zaspokojeniem pożądania. Można uznać owe wartości za **bezosobowe**, ponieważ dotyczą zbiorowości, a nie indywidualnego życia jednostki, nie są to więc wartości związane z jej osobistą korzyścią, tendencjami egoistycznymi itd. Oczywiście wiążą się one często z pewnego rodzaju komfortem adresatów naszych działań, a według Elzenberga doznawania przyjemności (nawet tzw. niehedonicznej) nie można uznać za stan rzeczy perfekcyjnie wartościowy (w sensie moralnym) z wielu powodów, o których już była mowa. Mógłby on w pewnych przypadkach stać się nawet rodzajem wartości ujemnej, przeszkadzającej w realizacji tego, co w moralności ostateczne, bezinteresowne i doskonale – głównie jako niewłaściwy motyw.

Osobiście nie jestem zwolennikiem nadużywania pojęciowej opozycji „dobro-zło” w retoryce etycznej. Wydaje mi się zbyt prosta, ponieważ nie wyczerpuje całej komplikacji życia duchowego człowieka. Wyobraźmy sobie jednak rozumowanie, w którym zachowana jest dosyć typowa logika myślenia moralnego – choć zastosowany tu dyskurs z pewnością nie mieści się w duchu narracji Elzenberga. Załóżmy – a nie jest to założenie abstrakcyjne – że według potocznego mniemania doznawanie stanów przyjemnych (pominąwszy uciążliwą relacjonalność tej kategorii) jest pewnego rodzaju dobrem. Jednak wcale nie wynika z tego, że *niedoznawanie* przyjemności jest *złem*, nawet jeżeli jest swojego rodzaju psychologiczną deprywacją. Możemy sobie wyobrazić społeczność, w której (prawie) nikt nie doznaje przyjemności; historia dostarczyła już kilku takich przykładów. Ale bez wątplenia *złem* jest doznawanie bólu czy cierpienia. Wspólnota, w której panowałyby powszechne cierpienie ludzkie, z pewnością byłaby moralnie gorsza (w znaczeniu absolutnym, jako byt nierealizujący swoich definicyjnych celów i wartości) niż społeczność alternatywna, gdzie owego cierpienia byłoby mniej, lub zgoła byłoby ono nieobecne. Czy wówczas moglibyśmy mówić, że to ostatnie społeczeństwo jest w *moralnym sensie doskonałe*? Że takie *powinno* być? Sądzę, że tak. Czy zatem minimalizacji cierpienia jako moralnego programu etyki bezosobowej nie można uznać za istotną wartość bliską doskonałości, przy założeniu pewnego wzorcowego modelu indywidualnego i zbiorowego ludzkiego życia? Czy krzywdy wyrządzonej komuś, a także krzywdy wyrządzanej przez kogoś nie można zaliczyć do zła bezwzględnego, mieszczącego się w kanonach absolutnych zakazów tzw. etyki uniwersalnej? Elzenberg był przerażony losami Europy połowy wieku XX; był to bez wątplenia upadek duchowy epoki, ale czy świadectwem tego nie był m.in. ogrom nieszczęść ludzkich? Był entuzjastą postawy Gandhiego, wielkiego obrońcy praw ludzkich, niepodległości politycznej Indii i przeciwnika przemocy¹⁴. Jest jednak rzeczą znaną, że Elzenberg mniej chętnie skupia

¹⁴ H. Elzenberg, *Ahimsa i pacyfizm. Rzecz o gandyzmie*, w: tenże, *Z filozofii kultury*, dz. cyt., s. 170.

się na wartościach *bezosobowych* dotyczących korzystnych relacji ludzkich: pozytywnych, życzliwych czy dowolnych; rzadziej interesuje go piętnowanie oczywistego zła i cierpienia (np. powodowanego nędzą czy wywołanego dotkliwą deprivacją) – rzadziej krytykuje bowiem stany rzeczy, a przygląda się głównie motywom związanym z ludzką godnością, szlachetnością czy moralnym samoprzezwyciężeniem. Oczywiście jego droga myślowa odbiega od schematów społecznej etyki konsekwencjalistycznej, gdzie tzw. wartości bezosobowe w wersji szlachetnej (powszechne respektowanie sprawiedliwego porządku społecznego) czy mniej szlachetnej (maximum pomyślności) odgrywają istotną rolę. Jednak Elzenberg wierzy w imperatywną moc aksjologicznej *powinności* doskonałej i nasza zdolność przeżywania jej emocjonalnie świadczy o tym, że ją w jakimś sensie obiektywizuje, wpisując ją tym samym w krąg *powinności* o charakterze bezinteresownym i *bezosobowym*. Zapewne sprzyjałyby społeczeństwu bez cierpienia. Widział jednak także w cierpieniu szkołę życia, doświadczenie współczucia dla innych cierpiących, przeżycie składanej ofiary¹⁵.

Wszelako etyka zna także tzw. wartości **osobiste**, według niektórych autorów wchodzące w konflikt z wartościami bezosobowymi¹⁶. Do wartości osobistych (jednak wartości!) zaliczamy istotne przeżycia związane z doświadczeniem własnego planu życiowego jednostki czy jej własnych dążeń. Oprócz potocznie rozumianej pomyślności mogą się wśród nich także znaleźć takie rzeczy jak np. pasja naukowa, rodzina, patriotyzm, ofiarność, walka o wolność, dobro społeczne. Dla Elzenberga większość z nich mieściłaby się w porządku utylitarnym, może hedonicznym, ale z pewnością nie wszystkie. O ile owe indywidualne plany nie wchodzą w konflikt z wartościami/planami innych ludzi, nie ma powodu, by w imię moralnej autonomii nie cenić ich jako wartości pozytywnych. Nadto jeśli autonomię wyboru osobistych form życia każdej jednostki ludzkiej, a także równy dostęp każdego członka wspólnoty do analogicznych wyborów respektujemy również jako *wartość bezosobową* w najlepszym znaczeniu tego słowa – to dlaczego nie uznać jej także za wartość niepodważalną, perfekcyjną (taka *powinna* być wspólnota ludzka)? Oczywiście wartość formalną, ponieważ wartość *sposobu*, w jaki realizujemy owo pomyślne w naszym mniemaniu życie, jest wartością instrumentalną.

Powyzsze dywagacje w żaden sposób nie wpisują się jednak w tonację pism Elzenberga. Jeśli chcielibyśmy na gruncie jego teorii zachować odróżnienie

¹⁵ „Cierpienie grozi życiu obniżeniem, stłumieniem, skurczeniem, zanikiem (...)”. Jednak, według autora, wnosi w życie kilka rzeczy cennych: „współczucie dla innych cierpiących, (...), uczy odróżniać rzeczy istotne od nieistotnych, blichtr i błagę od treści rzetelnej, (...) skruszenie w człowieku zarozumiałości i pychy, (...) bardziej wszechstronne wniknięcie w to, czym jest życie i czym są żyjące istoty”. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2002, s. 199.

¹⁶ Por. Th. Nagel, *Widok znikąd*, Warszawa 1997, rozdz. 7 i 9.

racji osobistych i bezosobowych, to musiałoby się ono pokrywać z odróżnieniem racji użytecznych oraz motywów szlachetnych i bezinteresownych, ugruntowanych w aksjologii obiektywistycznej. Cechą tych ostatnich – co podkreślają Elzenberg i Tatarkiewicz – jest możliwość uniwersalizacji, cel i ambicja wszelkich systemów etycznych. Czy akty wyrzeczenia, symbol wewnętrznej dyscypliny moralnej i moralnej ofiary można wyprowadzić z formalnej zasady uniwersalizowania sądów etycznych? Tylko w takim znaczeniu, że wszyscy powinniśmy je cenić właśnie jako akty bohaterskie, godne najwyższego podziwu. Oczywiście nie znaczy to, że są one każdemu z nas psychologicznie dostępne. „Pewne rzeczy są pozytywne, jeśli robią je niektórzy, ale niepodobna, by robili je wszyscy”¹⁷. Ale – wykraczając poza elzenbergowską nutę – uniwersalizacji można poddać wartości regulujące stosunki ludzkie, takie jak *autonomia*, może *równość* wszystkich podmiotów ludzkich, może także *zniesienie nędzy i cierpienia na świecie*, chociaż już niekoniecznie *powszechną satysfakcję pragnień*.

W jakim porządku pojęć możemy więc mówić o wyrzeczeniu? To prawda, wyrzeczenia nie można poddać uniwersalizacji. Jest ono pewnym indywidualnym modelem życia, może synonimem cnoty czy moralnego wysiłku, może silną wewnętrzną dyscypliną – może ofiarą na rzecz innego, rodzajem supererogacji¹⁸. Można więc mówić o wyrzeczeniu w porządku wartości **bezosobowych** i **osobistych** zarazem. Te dwa typy racji spotykają się właśnie w akcie ofiary. Tkwi w nim głęboki motyw przewyciężenia słabości i zaniechania względów użytecznych, ale także perspektywa sprawienia innym pewnego dobra (może uniknięcia cierpień powodowanych przez wojnę i niedostatek). Zatem można rzec w duchu Elzenberga: *podbudki/motywy* należą do kategorii przeżyć osobistych (w tym wypadku chodzi o motywy i normatywne przeżycia nie-użyteczne, niezwiązane z pomyślnością), zaś *racje*, skłaniające np. do ulżenia ludzkiemu cierpieniu czy likwidacji nędzy – do kategorii argumentów bezosobowych. Wartości perfekcyjnej można doszukać się w jednej interpretacji i w drugiej.

Trudności w koncepcji Elzenberga jest wiele, jeśli chce się ją analizować w duchu dyskusji właściwych etyce współczesnej, lub choćby w duchu etyki klasycznej, np. arystotelesowskiej. **Po pierwsze**, dlaczego *te* właśnie, a nie inne wartości Elzenberg zalicza do wartości perfekcyjnych? Czy likwidacja

¹⁷ „Otóż samoprzewyciężenie często bywa uważane za wartość, i to ostateczną (...) jako jeden z największych wysiłków (...); jest dobrem, jako jedna z najcenniejszych i najwyższych form postępowania bohaterskiego”. H. Elzenberg, *Etyka wyrzeczenia*, w: tenże, *Z filozofii kultury*, dz. cyt., s. 223.

¹⁸ Elzenberg bierze pod uwagę wiele aspektów wyrzeczenia: bohaterskie samoprzewyciężenie, asceza, dalekowzroczny egoizm (względny zdrowotny), cnota lub wyrzeczenie dla celów pozytywnych. Ten ostatni aspekt wyrzeczenia dobrze mieści się w kategorii tzw. racji bezosobowych. Por. tamże, s. 224.

ędzy na świecie nie mogłaby aspirować do tej kategorii (choć oczywiście głównym argumentem jest tu satysfakcja czyichś pragnień) – jako tzw. idea bezosobowa (chcę, żeby żadne dziecko na świecie nigdy nie było głodne)?

Po drugie, jak rozstrząsać konflikt wartości perfekcyjnych, który może się uobecnić w psychice osoby pełnej najlepszej woli moralnej?

Po trzecie, czy życie, jako fakt biologiczny, ale także jako pewne sposoby jego trwania – mogą mieć wartość perfekcyjną?

Co do racji bezosobowych w opisanym wyżej znaczeniu – sadzę, że przy założeniu doskonałego modelu życia społecznego i społecznych relacji można przypisać im wartość perfekcyjną. Co do tzw. racji osobistych – tylko pod pewnymi warunkami, czysto formalnymi, których ramy stworzą im takie wartości bezosobowe, jak doświadczenie aksjologiczne, ugruntowane w przekonaniu o obiektywności wartości perfekcyjnej, szlachetność, niekrzywdzenie innych, wolność, minimalizacja cierpienia w świecie, satysfakcja z poniesionej ofiary. Są to racje *osobiste*, ponieważ bez względu na ich urzeczywistnienie i ich wpływ na stan świata, są głęboko psychologiczne.

W ten sposób znowu wychodzimy poza obręb myśli i języka wielkiego filozofa, ale nie po to, by mu wytknąć niedostatki jego teorii, bo ich nie ma – ale po to, by pokazać obszary ludzkiej egzystencji, które także doskonale można w tej teorii pomieścić nie naruszając jej metod i języka. Może o pewnych kwestiach – ludzkiej ędzy, cierpieniu, niesprawiedliwości – pisał mniej, bo w tym źle urządzonym świecie wydały mu się zbyt oczywiste i trudne do naprawienia?

Bibliografia

- Elzenberg H. (1986), *O tzw. maksymalizacji dobra jako zasadzie obowiązku*, „Studia Filozoficzne”, nr 12.
- Elzenberg H. (1990), *Analiza pojęcia wartości*, „Etyka”, nr 25.
- Elzenberg H. (1991a), *Ahimsa i pacyfizm. Rzecz o gandyzmie*, w: tenże, *Z filozofii kultury*, Kraków.
- Elzenberg H. (1991b), *Etyka wyrzeczenia*, w: tenże, *Z filozofii kultury*, Kraków.
- Elzenberg H. (1991c), *Gandhi w perspektywie dziejowej*, w: tenże, *Z filozofii kultury*, Kraków.
- Elzenberg H. (1991d), *Żeromskiego „Sulkowski”*, w: tenże, *Z filozofii kultury*, Kraków.
- Elzenberg H. (2002a), *Kłopot z istnieniem*, Toruń.
- Elzenberg H. (2002b), *Pisma aksjologiczne*, pod red. L. Hostyńskiego i in., Lublin.
- Elzenberg H. (2005a), *Powinność i nakaz*, w: tenże, *Wartość i człowiek*, Toruń.
- Elzenberg H. (2005b), *Przeciwko hedonizmowi*, w: tenże, *Wartość i człowiek*, Toruń.

- Frankfurt H.G. (1997), *Wolna wola i pojęcie osoby*, w: *Filozofia moralności*, pod red. J. Hołówki, Warszawa.
- Nagel Th. (1997), *Widok znikąd*, Warszawa.
- Tatarkiewicz W. (1971), *O bezwzględności dobra*, w: tenże, *Droga do filozofii*, Warszawa.
- Tatarkiewicz W. (1989), *Doskonałość moralna*, w: tenże, *Dobro i oczywistość. Pisma etyczne*, pod red. P. Smoczyńskiego, Lublin.

Streszczenie

Autor stara się zrekonstruować system etyczny Henryka Elzenberga, wskazując na możliwość ujęcia pewnych wątków etyki społecznej, które Elzenberg raczej pomijał, w strukturę i ramy pojęciowe jego poglądów. Te ogólne ramy aksjologii Elzenberga to przede wszystkim podział na umocowane ontologicznie wartości perfekcyjne i użyteczne; przypisujemy je motywom, stanom rzeczy, nawet przedmiotom. Podstawowe pytanie autora brzmi: czy nie można także przypisywać wartości perfekcyjnej pewnym stanom rzeczy i postawom ludzkim w życiu społecznym (*społeczeństwo takie, jakie powinno być*)? Pewne elementy teorii Elzenberga usprawiedliwiają zastosowanie innego podziału racji i motywów niż jego własny – i lepiej otwierającego przestrzeń dla idei społecznych; jest to podział na racje/motywy bezosobowe (racje nie-egoistyczne lub prospołeczne, np. likwidacja nędzy na świecie) i osobiste, skupione na wartościach sprzyjających moralnej doskonałości podmiotu, m.in. takich jak wyrzeczenie, ofiara, bohaterstwo, czy – ogólniej – sprzyjających rozwojowi jego życia duchowego.