

- Aksjologia formalna
- Aksjologia merytoryczna
- Religia

ELZENBERG Henryk Józef Maria — filozof, historyk literatury, ur. 18 IX 1887 w Warszawie, zm. 6 IV 1967 tamże.

Studiował historię literatury i filozofię w Collège de France (u H. Bergsona) i na Sorbonie (u F. Rauha, V. Brocharda, V. Delbosa i L. Lévy-Brühla). W 1909 na Sorbonie doktoryzował się na podstawie pracy *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle* (P 1909); w 1921 habilitował się na UJ na podstawie pracy *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki* (Lw 1922). Wykładał na uniwersytecie w Neuchâtel (1910–1912), a po powrocie do Polski w Krakowie, Warszawie, Wilnie (do 1939). Okupację przeżył w Wilnie, kontynuując działalność dydaktyczną w ramach tajnych kompletów gimnazjalnych i uniwersyteckich. W 1945 przez kilka miesięcy związany był z KUL, a następnie (1945–1950 i 1956–1960) z UMK, gdzie pozostał do końca działalności dydaktycznej.

Pisma ważne z perspektywy systemu: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu* (Kr 1963); *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii* (To 1966); *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne* (Kr 1966); artykuły: *Motywacja etyczna. Wartość w religii i kulturze* (SF 30 (1986) z. 12, 13–18); *O tzw. maksymalizacji dobra jako zasadzie obowiązku* (tamże, 29–38); *Rzeczywista podstawa etyki* (tamże, 39–47); *Wartość ostateczna i wartość pochodna* (tamże, 19–21); *Wartość ujemna* (tamże, 19–21); *Do kwestii potrzeby i pożądania* (Etyka 24 (1988), 258–264); *Wartość w znaczeniu utylitarnym* (tamże, 250–257); *Mistyka teistyczna. Teizm. Bóg jako symbol* (w: *Henryk E. i mistyka*, Kr 1990, 48–54); *Mistycyzm: negatywność i pierwiastki afirmatywne* (tamże, 28–29); *Nieokreślone* (tamże, 43–47); *O „poznaniu” mistycznym* (tamże, 30–41).

Rpsy E. pt. *Materiały Henryka E.* znajdują się w ArPAN. Od 1991 rozpoczęto wydawanie dzieł E. pt. *Pisma* (zaplanowano 6 t.): I — *Z filozofii kultury* (Kr 1991); II — *Kłopot z istnieniem* (Kr 1994²); III — *Z historii filozofii* (Kr 1995). Wydano także: *Pisma estetyczne* (Lb 1999); *Pisma etyczne* (Lb 2001).

Na filozoficzny dorobek E. składa się zasadniczo spójna (pozostawiona w postaci głównie rpsów) teoria wartości, sformułowana w formie systemu aksjologii ogólnej. Na system składają się dwie części: aksjologia formalna oraz aksjologia merytoryczna. Zadaniem aksjologii formalnej jest wyodrębnienie specyficznie aksjologicznego znaczenia terminu „wartość” spośród wielu znaczeń pozaaksjologicznych, a także rozwiązanie zagadnienia poznania wartości i kryteriów ich wyborów przy podejmowaniu działań wartościotwórczych. Aksjologia formalna formułuje w ten sposób zasady dla aksjologii merytorycznej, dzielącej się na estetykę i etykę. Zadanie aksjologii merytorycznej polega na formułowaniu twierdzeń o wartości konkretnych stanów rzeczy i dostarczaniu dyrektyw dotyczących urzeczywistniania wartości. W ten sposób obie te części stanowią jeden system, gdyż aksjologia merytoryczna bez formalnego uzasadnienia nie może pretendować do miana dyscypliny normatywnej, zaś aksjologia formalna pozbawiona też merytorycznych może udzielać jedynie wskazówek do konstruowania systemów wartości, ale nie może dawać podstaw do oceny konkretnych

stanów rzeczy jako wartościowych lub bezwartościowych, i tym samym normować działań wartościotwórczych. W zakres systemu wchodzi również teoria religii, która — zasadzając się na ustaleniach aksjologicznych — w istotny sposób system ten rozjaśnia. W religii zarówno wartościowanie estetyczne, jak i etyczne (moralność) uzyskuje pełną aktualizację, przez co filozofia religii stanowi ostateczne dopełnienie systemu.

Aksjologia formalna. Zasadnicze rozróżnienie znaczeń terminu „wartość” wyodrębnia „wartość utylitarną” i „wartość perfekcyjną” (łac. perfectio — doskonałość). Wartość utylitarna pozostaje poza zakresem systemu, gdyż jej definiens zawiera pojęcie potrzeby, pożądania, przyjemności, bądź „zwiększonego istnienia”, czyli to, czemu nie da się przypisać senecjańskiego dignitas; rozróżnienie obu rodzajów wartości wzoruje się tu na senecjańskim wyróżnieniu dwóch kategorii rzeczy dobrych: tych, które mają cenę (pretium) i tych, które odznaczają się godnością (dignitas). Wartość w sensie aksjologicznym, podpadająca pod ustalenia systemowe, nie definiuje się ani przez pojęcie potrzeby, ani pożądania, ani przyjemności, ani „zwiększonego istnienia” (nie doskonalą życia ani na poziomie zmysłowym, ani osobowym). Zrelatywizowana do tych pojęć i tym samym definiowalna przez nie wartość w znaczeniu utylitarnym z definicji jest względna i nie spełnia warunków bycia wartością sensu stricto. Wartość w sensie aksjologicznym pozostaje niezrelatywizowana do jakiegokolwiek przydatności i tym samym jest bezwzględna w swojej naturze. Jako taka zaś: a) jest i powinna być aprobowana (sąd o wartości jest zawsze aprobatą); b) dostarcza dyrektyw postępowania; c) występuje w formie piękna i dobra, które są jej aspektami; d) posiada przeciwieństwa w postaci brzydoty i zła (pojęte jako pozytywnie istniejące natury). Spełnia wszystkie warunki bycia wartością aksjologiczną i dlatego zostaje określona jako „perfekcyjna”, gdyż jest czymś „szlachetnym”, „godnym” i „doskonałym” w sobie, niezależnie od jakiegokolwiek innej wartości czy innego przedmiotu, który ma jedynie „cenę” i jest „doraźnie użyteczny” (in diem utile).

W myśl definicji wartością perfekcyjną jest taki stan rzeczy, jaki powinien być, bądź — inaczej — wartością jest zgodność między powinnym i faktycznym stanem rzeczy (powinność zrealizowana). W wyniku analiz daje się ustalić, że powinnościowa definicja wartości opiera się tu na Kantowskim rozróżnieniu Sein i Sollen, które to rozróżnienie pojawia się na skutek zanegowania zasady racjonalności bytu (bytowości). Jako nieinteligibilny, byt traci poznawalność aksjologiczną, co oznacza, że wartość mu nie przysługuje. Byt sam w sobie jest bowiem taki, jaki jest (faktyczny), a nie taki, jaki powinien być (powinny), i tylko owa faktyczność bytu stanowi jego prawdziwość. Racjonalność bytu nie ma tu więc nic wspólnego z jego wartością (definiowaną powinnościowo), co oznacza, że byt (prawda ontyczna) i wartość to dwie różne dziedziny. Tak oto przyjęta przez E. klasyczna definicja prawdy poznawczej (jako zgodności sądu z rzeczywistością), doprowadza do oddzielenia porządku Sein oraz porządku Sollen, gdyż zawiera się w niej jedynie faktyczny stan rzeczy, a nie zawiera stan rzeczy powinny. Na skutek takiego zabiegu byt ulega zredukowaniu do sfery fizycznej, przez co świat materialny traci bytowość, stając się dziedziną zjawiskowości. Bytowość sytuuje się odtąd po stronie wartości (Sollen) — która tym samym stanowi substancję samą w sobie — i musi zostać mu nadana.

Prawda ontyczna jest czymś wtórnym wobec prawdy epistemicznej i z niej wynika, i już w tym widoczny jest aprioryzm systemu E. Funkcję aksjologizacji (ontologizacji) świata przypisuje E. człowiekowi.

O ile wartością (perfekcyjną) jest stan rzeczy taki, jaki powinien być, to wartość wyjaśniana jest tu w kategoriach „powinności bycia” (Seinsollen) — „takim a takim” (Soseinsollen) oraz „powinności czynu” (Tunsollen). Powinność czynu dotycząca człowieka wynika z powinności bycia (takim a takim), dotyczącej rzeczy, a ustanawianej w poznawczym akcie podmiotu. Tym sposobem wartość pojęta jako Sollen ostatecznie zostaje zdefiniowana jako Seinsollen (Soseinsollen), co w pewnej mierze przybliża E. do stanowiska N. Hartmanna. Od tej charakterystyki wartości — wbrew jego własnym usiłowaniom — stanowiska E. nie da się już oddzielić. Tak pojęta wartość (jako Seinsollen) jest jedna — przyjmując w świecie naturalnym dwojaką formę dobra i piękna — a jej istnienie jest istnieniem idealnym i absolutnym. Filozofia E. ma więc charakter monistyczny, a samo pojęcie wartości jest tu odpowiednikiem platońskiej idei Jedności, która rozlewała się na wszystkie rzeczy i je konstytuowała.

Powinnościowa definicja wartości zasadza się na pojęciu „woli metaempirycznej”, które to pojęcie — wbrew opiniom wielu badaczy — pełni w systemie E. kluczową rolę. Analiza pojęcia woli metaempirycznej pokazuje, że E. rozumiał ją na sposób kantowski i platoński zarazem. Po platońsku przypisuje jej idealność odbijającą się w materialnych jednostkach ludzkich (jako niezmienną i identyczną), po kantowsku zaś określa ją jako autonomiczną, tzn. nie podlegającą motywom empiryczno-zmysłowym i przeciwstawia woli heteronomicznej, zależnej od empirii (zindywidualizowanej i zmiennej). „Meta-(nad-)empiryczność” oznacza tu więc idealne — i zarazem absolutne — bytowanie oraz wolność (autonomię) od empirii. Wola nadempiryczna jest więc ogólnym, idealnym i absolutnym podmiotem, w którym jednostki partycypują i z którego czerpią podmiotowość istnienia (substancjalność) i działania. W naturę woli wpisana jest powinność, gdyż każdy akt chcenia spełniany przez wolę jest tu rozumiany jako akt ustanawiania powinności. Analiza definicji wartości wskazuje z kolei (mimo wszelkich wątpliwości, jakie w tym względzie miał E. i jakie przydarzały się niektórym badaczom), że wartość i powinność to jedno i to samo (bo to, co powinno, jest tym, co wartościowe). Tym samym więc naturą idealnej woli jest wartość (powinność), przez co wola — jako idealny podmiot — uniesprzecznia pojęcie wartości (umożliwia jej definicję). W efekcie system E. zasadza się na jednym — jednoznacznym — pojęciu „woli-wartości (powinności)”, a nie na dwóch — analogicznych — (powinności i wartości), czy tym bardziej — na trzech (wola, powinność, wartość).

W takim rozumieniu wola absolutna przedstawia się jako idealna zasada ustanawiania (poznania) i realizacji wartości, a więc jako ogólna, idealna zasada działania. Pojęcie wartości (perfekcyjnej) stanowi przez to aprioryczną kategorię ludzkiego umysłu (woli), usprawniającą człowieka do poznawania i realizowania wartości. Oprócz aktów chcenia wola spełnia też akty poznawcze i przejmuje tym samym funkcje intelektu, przez co z kolei staje się prostym odpowiednikiem Kantowskiego podmiotu transcendentального, warunkując a priori możliwość poznania aksjologicznego. O ile zatem jednostka jest nią „z góry” obdarzona i w niej „partycypuje”, o tyle zyskuje ludzką naturę (człowieczeństwo), substancjalność (i podmiotowość zarazem, bo wartość-wola to byt-substancja),

a tym samym zdolność działań wartościotwórczych w dziedzinie świata przyrody i własnej duchowości. Realizacja wartości oznacza realizację natury, albo inaczej — nadawanie bytowości (bo jedno i drugie znaczy tu to samo) człowiekowi i światu (aksjologizacja = substancjalizacja). Dlatego na człowieku ciąży najwyższy (i jedyny zarazem) obowiązek uwartościowania — zarówno siebie (czynienie się „człowiekiem wartościowym”), jak i zewnętrznego świata — a sam człowiek, jako obdarzony z góry idealną wolą, urasta do rangi demiurga, odtwarzającego w materii wszechświata to, co zapisane jest w idealnym porządku wartości.

Ponieważ suma zrealizowanych wartości określana jest tu jako kultura, to właśnie tworzenie kultury jest najwyższym obowiązkiem człowieka. Substancjalizacja świata i człowieka oznacza zatem twórczość kulturową, a cała aksjologia jako filozofia świata staje się filozofią kultury. Mamy tu zatem do czynienia z kulturalizmem, w którym zarówno ludzkość, jak i wszechświat zyskuje substancjalność tylko na mocy bycia wytworem intencyjnych aktów człowieka (czerpanych z idealnego podmiotu), czyli tworem kulturowym.

Nietrudno spostrzec, że system E. jest esencjalizmem suponującym jednoznaczność, a do tego woluntarystyczną koncepcję bytu, podyktowaną a priori przez to, czym jest postulowana w punkcie wyjścia idealna, absolutna wola (podmiot transcendentálny). Paradoksalność pojęć i zarazem absurdalność tej teorii polega m.in. na ostatecznym zatarciu różnicy między bytowaniem substancjalnym i bytowaniem przypadłości-wytworu, a w konsekwencji między bytem i nicością. O ile bowiem wola, pojęta jako idealny byt-substancja (wartość), przedstawia się teraz jako zasada-racja bytu całej rzeczywistości, to w końcowej fazie systemu (w koncepcji religii) zostaje określona jako nadkategorialna, a zarazem imprezykabilna, „całość powszechna”, której nie da się przypisać również istnienia (po pol. E. nazywa ją „Nieokreślonym”, po łac. „impredicabile” bądź „irreductibile”, po gr. „τὸ ὄν [to on]”, a technicznym terminem jest „metaempiria”). W konsekwencji daje się ją utożsamić z nicością, w rezultacie czego nicość okazuje się jedyną racją bytu.

W teorii poznania — która redukuje się do teorii poznania aksjologicznego — E. postuluje intuicjonizm. Intuicja jest podstawą formułowania pierwotnych sądów o wartości. Za pierwotne E. uznaje 2 typy sądów: sądy o cechach wartościotwórczych (są to zawsze cechy przypadłościowe przedmiotów, które determinują wartość, wchodząc w jej strukturę) oraz jednostkowe sądy o wartościach. Jednak sądy o cechach uznaje za bardziej podstawowe, gdyż wydawane są wyłącznie na podstawie intuicyjnego oglądu jakiejś cechy. Natomiast sądy o wartości jednostkowych przedmiotów, mimo że ich uzasadnieniem jest również intuicja, mogą być wyprowadzane z sądów o cechach. W istocie intuicjonizm E. okazuje się mieć uzasadnienie aprioryczne, a pierwotny, tj. niewyprowadzalny charakter daje się przypisać wyłącznie sądom jednostkowym o wartości. O ile bowiem wartość stanowi naturę absolutnej woli, która udziela się jednostkom, to na mocy owego udzielania się (na mocy partycypowania jednostek w woli) kategoria wartości (powinności) przysługuje a priori każdemu umysłowi. W ten sposób każdy jednostkowy akt poznawczy jest aktem woli metaempirycznej *par excellence*, czyli intuicją wartości, daną a priori. Sąd o cesze wartościotwórczej, czyli stwierdzenie, że jakaś konkretna cecha przypadłościowa materialnego przedmiotu determinuje jego wartość, jest możliwy dopiero na

podstawie ujęcia tegoż przedmiotu w kategorii wartości (powinności), tzn. na podstawie intuicji wartości danej a priori (w akcie nadempirycznej woli). W ten sposób tylko jednostkowe sądy o wartości zachowują pierwotność — jako ufundowane a priori — zaś sądy o wartościotwórczym charakterze cech okazują się sądami możliwymi dopiero na kanwie sądów o wartości (i tym samym tracą pierwotność). W efekcie zatem odpowiednich analiz teoria poznania E. przedstawia się jako modyfikacja kantowskiej teorii poznania. Każdy sąd o wartości jest tu wydawany a priori i stanowi syntezę sądów o cechach wartościotwórczych, a tym samym wartość, jako przedmiot poznania, okazuje się konstruktem poznającego podmiotu.

Aksjologia merytoryczna. Obiektywnie piękno i dobro nie różnią się i znaczą tyle samo, co wartość perfekcyjna. Różnica między tymi postaciami wartości ma charakter subiektywny i wyraża się w postawie wartościującego podmiotu. Pięknem jest wartość ujmowana czysto kontemplatywnie (postawa estetyczna), a dobrem — wartość ujmowana jako przedmiot dążenia (postawa praktyczna). Piękno i dobro przedstawiają się tu zatem jako aspekty jednej absolutnej wartości, pojętej jako Seinsollen. Odpowiednio do tego realizacja wartości w świecie empirycznym (twórczość kulturowa) przebiega w dwóch paralelnych płaszczyznach: w twórczości etycznej (realizacja dobra) oraz w twórczości artystycznej (realizacja piękna). Tym samym więc i kultura obejmuje tu moralność oraz sztukę, przez co aksjologia jako filozofia kultury rozpada się na dwie dyscypliny merytoryczne: etykę i estetykę.

Estetyka jest dyscypliną normatywną i obejmuje problematykę piękna, czyli wartości konkretnych stanów rzeczy, będącej przedmiotem kontemplacji, która jest tu rozumiana jako zasadnicze doświadczenie (przeżycie) estetyczne. Kontemplacja to przedłużone i bezdążeniowe oglądanie (intuicja) przedmiotu wartościowego, prowadzące do „zapomnienia” i „zatracenia się” w tym przedmiocie. Kontemplacja jako przeżycie estetyczne prowadzi do sformułowania sądu estetycznego i polega na „przeżyciu estetycznym ekspresji”, przebiegającym fazowo (faza „zabarwienia uczuciowego”, faza „animizacji estetycznej”, faza „ekspresji estetycznej w sensie właściwym”). Sąd estetyczny, będący wynikiem przeżycia estetycznego, jest ujęciem wartości estetycznej, czyli piękna kontemplowanego przedmiotu. Piękno zostało przy tym skategoryalizowane i zredukowane do wartości estetycznej, zdefiniowanej jako ekspresja poprzez: 1) ujednoznacznienia — poprzez utożsamienie (przedmiotowe) z absolutną wartością (perfekcyjną), pojętą jednoznacznie (jako niezmienna, niezłożona, tożsama jakość); 2) uczynienia wewnętrzną (duchową) treścią podmiotu — jako przysługującą mu a priori kategorią wartości; 3) przypisania zwł. sztuce. Realizacja wartości w formie piękna estetycznego dokonuje się więc na drodze wraźnia (ekspresji) wewnętrznych treści podmiotu w przedmiot. Obok zagadnienia piękna i przeżycia estetycznego estetyka obejmuje problematykę dzieła sztuki — jego budowy i percepcji (twórczej i odtwórczej), w czym ustalenia E. są porównywalne do ustaleń R. Ingardena i bynajmniej ich nie powtarzają — oraz problematykę estetycznych przeżyć przyrody, które spełniają tu niebagatelną funkcję systemową, bo od strony estetyki wprowadzają system w dziedzinę religii i doświadczenia mistycznego.

Przedmiotem etyki jest dobro, rozumiane deontologicznie. Dobrem jest tu bowiem wartość perfekcyjna zdefiniowana powinnościowo, a ujmowana od stro-

ny pożądancko-dążeniowej (jako praktyczny cel woli). Dobro to zatem wartość, której każdy chce, ponieważ chcieć powinien. Etyka jako dyscyplina aksjologiczna jest tym samym teorią praktycznego postępowania, czyli „intelektualizacją” moralności. Ponieważ pojęcie powinności (wartości) przysługuje podmiotowi a priori, przez co instancja nakazodawcza sytuuje się w samym podmiocie, to deontologizm E. wypada nazwać deontologizmem autonomicznym. Czyn wartościowy moralnie to czyn wynikający z autonomii (metempiryczności) woli, czyli z apriorycznej kategorii wartości. Powinność moralna czynu wyznaczona jest wartością (powinnością bycia) ujętego w intuicji (zawsze ufundowanej a priori) przedmiotu (adresata). Wartość moralna czynu (dobro) konstytuowana jest więc w poznawczym akcie woli metempirycznej podmiotu moralnego. Powinność czynu (Tunsollen) staje się obowiązkiem, gdy: a) określony jest konkretny sprawca czynu; b) wyznaczony czas realizacji (powinność staje się „terminowa”); c) zaniechanie czynu powoduje ujemną ocenę moralną (powinność jest określona jako „wymagalna”). Tak zdefiniowany obowiązek mógłby spełniać funkcję kryterium (zasady) wyborów moralnych, gdyby nie jego niepoznawalność. Niemożliwe jest poznanie „kwalifikacji moralnych” sprawcy, skutków, jakie spełniony obowiązek mógłby w przyszłości wywołać, a w sytuacjach wymagających pośpiechu realizacja obowiązku okazuje się niemożliwa ze względu na czas potrzebny do namysłu. W takiej sytuacji zasada obowiązku nakazująca spełnianie tych czynów, w wyniku których „będzie (zaistnieje) najwięcej dobra” (Tunsollen wynika z Seinsollen), a sformułowana w oparciu o analizę krytyczną zasady G. Moore’a (gdzie Tunsollen wynika z Tunsollen, a nie — jak powinna — z Seinsollen), okazuje się idealnie słuszna, ale praktycznie zawodna i nie może wyznaczać działań moralnych. W takim stanie rzeczy E. przyjmuje „miłość wartości” jako „rzeczywistą” zasadę wyborów, zgodnie z którą należy być człowiekiem wartościowym i wybierać zawsze dobra najbardziej chciane (kochane). Bycie człowiekiem moralnie wartościowym (powinność bycia dotycząca podmiotu) jest tu warunkiem sine qua non aktów moralnych, przez co etykę E. nazywa „etyką perfekcjonizmu osobistego”. Ponieważ dobro, podobnie jak piękno, sytuuje się po stronie podmiotu i przysługuje mu a priori jako tożsame z kategorią wartości, a czyny moralne stanowią wyraz wewnętrznej wartości podmiotu i tylko z tej racji zyskują wartość moralną, perfekcjonizm E. przybiera postać ekspresji, stając się „etyką ekspresjonistyczną”. Realizacja dobra ostatecznie oznacza więc „twórczość etyczną”, która tak jak twórczość artystyczna polega na ekspresji podmiotu działań.

Ostatecznym celem działań moralnych jest szczęście, które oznacza uwolnienie się od zła, czyli zbawienie (realizowane na dwóch drogach: meliorystycznej, będącej „dążeniem do” dobra, oraz soterycznej, będącej „odchodzeniem od” zła). Właściwe pojęcie szczęścia wiąże się tu z mistyką, w której system E. uzyskuje ostateczne zwińczenie. Realizując dobro moralne człowiek uwalnia się (autonomizuje) od zła i uzyskuje zbawienie. W ten sposób działania moralnie wartościowe prowadzą człowieka do zbawienia, a etyka, jako teoria moralności (określana przez E. jako jedna, uniwersalna „etyka absolutna” — bo niezależna od religii, światopoglądów i systemów filozoficznych, a do tego nacechowana pełną autonomią norm z racji metempiryczności podmiotu), doprowadza system od drugiej (dążeniowej) strony do teorii religii i mistyki.

Religia. Religię E. rozumie jako odwrócenie się człowieka od świata materialnego, który po gnostycku utożsamia ze złem, i zwrócenie ku własnemu wnętrzu, gdzie dokonuje się mistyczne przeżywanie wartości urzeczywistnionych w procesie tworzenia kultury. Przedmiotem doświadczenia religijnego — będącego zawsze doświadczeniem mistycznym (w religii E. nie ma innego doświadczenia, jak doświadczenie mistyczne) rozwijającym się w pięciu fazach — jest imprezykabilna, absolutna rzeczywistość mistyczna („Nieokreślone”), w której człowiek, wraz z całym uwartościowionym kosmosem, „rozpływa się”, uzyskując tym samym stan „prawdziwie rzeczywistego” (absolutnego) bytowania. Ta „absolutność” rzeczywistości ludzkiej i kosmicznej jest właśnie stanem zbawienia, czyli szczęścia. Stan bytowania szczęśliwego (absolutnego) charakteryzowany jest jako stan „świętości”, która w kontekście filozofii religii pojawia się jako trzecia ewentualna odmiana wartości. O ile więc szczęśliwość oznacza tu tyle samo, co absolutność i świętość zarazem, to tym samym Absolut („Nieokreślone”) jest równoznaczny z ową wartością świętości. Z drugiej strony, świętość daje się utożsamiać z wartością perfekcyjną jako taką, a więc eo ipso z absolutną wolą metaempiryczną (świętość wyraża się bowiem w świecie poprzez dobro i piękno, realizowane przez metaempiryczną wolę człowieka, co oznacza, że realizować wartość perfekcyjną, to tyle samo, co realizować świętość w człowieku i następnie w świecie, albo inaczej: aksjologizować świat, to tyle, co go absolutyzować), wobec czego Absolut, o którym nie da się orzec niczego ani w aspekcie esencjalnym, ani egzystencjalnym (i dlatego jest „Bytem bez predykatów” — „Nieokreślonym”), ostatecznie okazuje się tożsamy z nadempiryczną wolą-wartością-substancją. Człowiek natomiast, jako wolą tą „obdarzony”, przedstawia się jako gnostycki „upadły” Bóg, będący zarazem zbawicielem świata i samego siebie (natura ludzka jest naturą absolutną). Zrozumiałe jest także, dlaczego owo „bytowanie w świętości” (absolutne) jest tu określane jako stan „rozpłynięcia się” czy „roztopienia” w Absolutcie, skoro Absolut jako impredicabile w zasadzie redukuje się do nicości (sam E. identyfikuje „Nieokreślone” z buddyjską nirwaną). Tak więc świat E. jako pochodny od Absolutu, do tegoż Absolutu powraca, co w efekcie sprowadza się do absurdu, bo jedyną racją bytu jest tu niebyty. Aksjologizacja świata jest absolutyzacją, a ta oznacza jego nihilizację.

Bibliografia: N. Lubnicki, *Dziennik filozoficzny Henryka E.*, w: tenże, *Światopoglądy*, Wwa 1973, 243–308; T. Szkołut, *Teoria wartości estetycznych Henryka E.*, *Studia Estetyczne* 10 (1973), 255–275; B. Dziemidok, *Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego*, Wwa 1980; U. Schrade, *Aksjologia formalna Henryka E.*, *SF* 30 (1986) z. 12, 83–104; B. Wolniewicz, *Myśl E.*, tamże, 55–73; J. Zubelewicz, *E. a niektóre wątki myśli egzystencjalistycznej*, tamże, 111–119; tenże, *Ewolucja aksjologicznych i społecznych przekonań Henryka E.*, tamże, 105–110; U. Schrade, *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka E.*, Wwa 1988; T. Czeżowski, *Henryk E. jako teoretyk etyki*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wr 1989, 288–298; L. Hostyński, *Koncepcja etyki perfekcyjnej w filozofii Henryka E.*, w: *Studia z historii etyki polskiej 1900–1939*, Lb 1990, 165–176; J. A. Kłoczowski, *Profesor Henryk E. o religii i mistyce*, w: *Henryk E. i mistyka*, Kr 1990, 3–27; B. Wolniewicz, *Z aksjologii E.*, *Etyka* 25 (1990), 7–16; J. Zubelewicz, *Pojęcie wartości perfekcyjnej w aksjologii formalnej Henryka E.*, tamże, 87–101; L. Hostyński, *O wartościach. Aksjologia formalna, estetyka i etyka Henryka E.*, Lb 1991; J. Zubelewicz, *E. Henryk Józef Marian (1887–1967). Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, PLF I 73–81; W. Prusik, *Elzenbergowskie pojęcie „woli meta-empirycznej”*, *CzK* 6–7 (1995), 387–394; K. Suczyński, *Szczęście w aksjologii Henryka E.*, *EdF* 20 (1995), 239–248; W. Tyburski, *Henryk E. — obrona etyki doskonałości i krytyka hedonizmu etycznego*, *Toruński Przegląd Filozoficzny* 1 (1997), 153–161; tenże, *W kręgu myśli antropologicznej Henryka E.*, *RuF* 54 (1997) z. 4, 621–627; M. Zdrenka, *Świat widziany przez E.*, *Przegląd Artystyczno-*

-Literacki 4 (1997), 6–8; L. Hostyński, „Biotechnika teoretyczna” Henryka E., w: tenże, *Wartości użyteczne*, Lb 1998, 43–46; A. Lorczyk, *Miejsce pojęcia prawdy w E. teorii wartości*, Acta Universitatis Wratislaviensis. Logika 18 (1998), 59–76; L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Lb 1999; Henryk E. (1887–1967). *Dziedzictwo idei. Filozofia — aksjologia — kultura*, To 1999; W. Prusik, *Gnostyckie inspiracje E. filozofii religii*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Filozofia 9 (2000), 27–41; tenże, *Wartość — byt czy nicość? Aksjologia Henryka E.*, Lb 2001.

Waldemar Prusik