

## Przedmiot czucia wartości w etyce Nikolaia Hartmanna

Dla materialnej etyki wartości typowa jest teza, że wartości są ujmowane w akcie czucia. W artykule rozważam pytanie, co jest właściwym przedmiotem czucia wartości w etyce N. Hartmanna, który odróżnia wartościowy charakter, treść wartości oraz powinność. Stwierdzenie, że takim przedmiotem jest wartość, jest zatem zbyt ogólne. Analiza poglądów Hartmanna ukazuje, że w aksjologicznym czuciu dane są wprawdzie wszystkie te momenty wartości, ale niejasno. Faktem jest jednak, że tylko czucie ujmuje wartościowy charakter oraz powinność. Tę rolę czucie spełnia zarówno w praktycznym życiu, jak i w badaniu filozoficznym.

Zadaniem tych rozważań jest odpowiedź na pytanie, co jest przedmiotem aksjologicznego czucia — na gruncie koncepcji poznania wartości sformułowanej przez Nicolaia Hartmanna<sup>1</sup>. Powodów uzasadniających podjęcie tego problemu jest kilka. Po pierwsze, teza o źródłowo emocjonalnym sposobie poznawania wartości jest konstytutywna dla dwudziestowiecznej materialnej etyki wartości. Po drugie, wypowiedzi Hartmanna na ten temat, pochodzące z różnych jego tekstów, zawierają różne możliwości interpretacyjne<sup>2</sup>. Po trzecie, samo tylko stwierdzenie, że

<sup>1</sup> W artykule wykorzystuję fragmenty przygotowywanej obecnie rozprawy habilitacyjnej, podejmującej problem relacji między człowiekiem i wartościami w materialnej etyce wartości.

<sup>2</sup> Według Z. Zwolińskiego, w *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* Hartmann traktuje czucie jako wstępną fazę w poznaniu wartości, ale właściwe poznanie idealnej struktury wartości sytuuje w refleksji intelektualnej, natomiast w *Ethik* twierdzi, że również we właściwym poznaniu wartości zawarte są momenty irracjonalne i czuciowe (*Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, PWN, Warszawa 1974, s. 277–278). Według A. J. Norasa, u Hartmanna czucie wartości to emocjonalny akt transcendentny, nie jest ono tym samym co poznanie wartości, gdyż poznanie to nieemocjonalny akt transcendentny, co oznacza, że większe znaczenie przypisuje Hartmann wtórnej świadomości wartości (*Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, Wyd. UŚ, Katowice 1998, s. 36–37). Według B. Trochimskiej-Kubackiej, Hartmann ujmuje intuicję emocjonalną jako akt umożliwiający i poprzedzający akty intelektualnego poznania wartości, samej tej intuicji odmawia jednak zdolności poznawania (*Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*, Wyd. UW, Wrocław 1999, s. 102). Por. też: W. Galewicz, *N. Hartmann*, WP, Warszawa 1987, s. 143–145; J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1: *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler — Nicolai Hartmann — Dietrich von Hildebrand)*, PAT, Kraków 1997, s. 161–170; J. Filek, *Z badań nad istotą wartości etycznych*, Wyd. Platan, Kraków 1996, s. 113–119; P. E. Mayer O.F.M., *Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nicolai Hartmann*, Westkulturenverlag Anton Hain,

tym przedmiotem jest wartość, jest wprawdzie poprawne, ale niewystarczające. Wartość jest dla Hartmanna tworem złożonym, ma formę (wartościowość) oraz materię (treść). Jeżeli więc powiemy, że w czuciu ujawnia się wartość, to ze względu na tę złożoność, zdanie to będzie jeszcze wymagało dookreślenia. Ujmując inaczej: czy w czuciu zostaje ujęta materia wartości, czy wartościowość tej materii. Następnie trzeba uwzględnić, że specyficznym dla wartości „sposobem bycia” jest powinność. Idealna powinność bycia, jak uznaje Hartmann, pozostaje „w ścisłej korelacji” z wartością, stanowiąc jej modalność. Ta złożoność wzrasta jeszcze, gdy pamiętamy, że czucie wartości pojawia się u Hartmanna przynajmniej w dwóch kontekstach: jako instancja przemawiająca u działającego praktycznie człowieka oraz jako instancja, do której odwołuje się prowadzący swoją „teoretyczną” refleksję aksjolog.

Podstawowa — jeśli idzie o źródłowy sposób ujmowania wartości etycznych — teza Hartmanna jest analogiczna do tezy Schelera i Hildebranda: kontakt z wartościami uzyskujemy w czuciu<sup>3</sup> (*Wertgefühl*): „Czucie wartości w człowieku to obwieszczenie się bycia wartości w podmiocie, i to właśnie ich specyficznego, idealnego sposobu bycia”<sup>4</sup>; „Każde przeżywane działanie, zaniechanie, zachowanie aktywne lub pasywne, jak również dające się za nimi odczuć zamiary i postawy, pobudzają nas, byśmy zajęli stanowisko. Jest już ono zawarte w samym przeżyciu, każda jego postać ma ton uczuciowy, nawet wtedy, gdy ten zaznacza się tylko w jakiś błądny sposób, czy to dlatego, że spadło na nas zbyt wiele, czy to dlatego, że coś bardziej naglącego nie daje nam wytchnienia. Ale o ile jesteśmy wrażliwi i nie pojawiło się stępienie, to właśnie towarzyszący ton uczuciowy pokazuje nam zawsze wartość pozytywną i negatywną (*Wert und Unwert*), w ten mianowicie sposób, że różnym rodzajom dezaprobaty i aprobaty odpowiadają zarazem różne wartości pozytywne i negatywne (*Werte und Unwerte*), które w nim stają się odczuwalne. Różnorodność wartości obwieszcza się w jakości czucia wartości; prawidłowość ta sięga aż po subtelne rozróżnienia, których język nie jest już w stanie wyrazić”<sup>5</sup>.

Te sformułowania znalazły wcześniej bardziej systematyczne ujęcie w *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, gdzie Hartmann wyodrębnił trzy momenty zawarte w źródłowym ujęciu wartości: (1) samą właściwą reakcją emocjonalną (pozytywną lub negatywną); (2) uświadomienie sobie realnej sytuacji, względem

---

Maisenheim/Glan 1952, s. 17–68.

<sup>3</sup> Według J. Filka termin *Wertgefühl* należałoby tłumaczyć na język polski przez „poczucie wartości”, a nie tylko samo „czucie wartości”: „[...] *Gefühl*, rozumiane jako poczucie, ujawnia swoje dwustronne skierowanie, swoją dwuwektorowość. Posiada bowiem, tak jak czucie, ów wektor receptywny, tzn. jest «poczuciem czegoś», ale równocześnie jest «poczuciem się do czegoś», czyli transcenduje samo czucie wartości”, przekracza sferę czysto uczuciową i otwiera dopiero możliwość determinacji aksjologicznej”. J. Filek, *Z badań nad istotą wartości etycznych*, dz. cyt., s. 116.

<sup>4</sup> N. Hartmann, *Ethik*, Walter de Gruyter & Co., 4. Aufl., Berlin 1962, s. 121.

<sup>5</sup> N. Hartmann, *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, [w:] tegoż, *Kleinere Schriften*, Bd. I: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1955, s. 300.

której pojawiła się reakcja; (3) uświadomienie sobie kryterium uzasadniającego tę reakcję<sup>6</sup>. Nie są to fazy czasowe, lecz raczej współtowarzyszące sobie momenty strukturalne. Właściwe ujęcie wartości dokonuje się w momencie trzecim. Moment pierwszy nie ma w ogóle charakteru poznawczego, lecz jest emocjonalną, przyjętą na gruncie wartości, postawą wobec realnego działania. Moment drugi to tylko uchwycenie owej realnej sytuacji. Hartmann podkreśla, że emocjonalny moment jest wprawdzie w strukturze całego aktu pierwszoplanowy, ale jest to tylko prymat co do kolejności, z jaką uświadamiamy sobie strukturę całego aktu. W porządku ontycznym samego aktu jest on wtórny i uwarunkowany już momentem drugim i trzecim. Jak pisze Hartmann: „Jest tu więc tak, jak to często jest w fenomenach świadomości: to, co dane bezpośrednio i świadome, nie jest tym, co pierwotne i bezpośrednio samo w sobie, lecz właśnie czymś pod względem sposobu swego istnienia uwarunkowanym, zapośredniczonym, wtórnym”<sup>7</sup>. W konsekwencji, w ramach przyjmowanej przez podmiot postawy można odróżnić jej treść emocjonalną oraz jej aspekt „gnozeologiczny”<sup>8</sup>. Na tyle budowa aktu pierwotnego ujmowania wartości jest zrozumiała. Aby jednak uchwycić, co zostaje w nim rozpoznane, musimy dookreślić pogląd Hartmanna na budowę wartości.

Wartość jest przedmiotem złożonym, ma materię (treść) oraz właściwy sobie charakter wartościowy (Wertcharakter): „Materia jest tylko tworem treściowym, który posiada wartościowość. Moralna wartość zaufania nie jest samym zaufaniem. Ono jest tylko materią — specyficznym i możliwym do ogólnego scharakteryzowania stosunkiem między osobą a osobą. Wartościowy charakter zaufania tym stosunkiem nie jest — i to nie tylko nie jest on realnym stosunkiem między określonymi osobami, lecz także nie jest on w ogóle ideą takiego stosunku”<sup>9</sup>. Te stwierdzenia tłumaczą dostatecznie rolę, jaką wartościowość i materia spełniają w wartości jako takiej. Materia stanowi moment treściowy, różnicujący świat aksjologiczny na poszczególne, odrębne wartości (zarówno na typy wartości, jak i na konkretne wartości występujące w ich zakresie). Wartościowy charakter nadaje tym materiom charakter aksjologiczny. To dopiero dzięki niemu mamy do czynienia nie z tworamii ontologicznymi, lecz z przedmiotami aksjologicznymi. Ten wartościowy charakter, podobnie jak materia wartości, różnicuje się w zależności od tego, o jaką wartość (jaki typ lub jaką wartość jednostkową) chodzi. Przykładem takiego zróżnicowania jest negatywny lub pozytywny rodzaj tej wartościowości oraz zróżnicowanie co do wysokości oraz mocy wartości. Mimo że wartościowy charakter decyduje o właściwie aksjologicznym charakterze wartości i jest niezależny od podmiotu, to wartość konstytuowana jest dopiero przez oba

<sup>6</sup> Por. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4. Aufl., Walter de Gruyter & Co, Berlin 1949, s. 555.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 554.

<sup>9</sup> N. Hartmann, *Ethik*, dz. cyt., s. 148.

momenty łącznie: wartości są przedmiotami o określonej, materialnej zawartości i tylko dlatego mogą stanowić podstawę dla nakazów i zakazów, odnoszących się do konkretnych ludzkich sytuacji.

Drugim krokiem w wyjaśnieniu budowy wartości jest u Hartmanna analiza przysługującej wartości powinności: „Między wartością a idealną powinnością bycia zachodzi ścisła korelacja, wzajemne warunkowanie się. Idealna powinność bycia jest sposobem bycia wartości, jej specyficzną modalnością, która nigdy nie sprowadza się do struktury materii. Z kolei wartość jest treścią powinności; jest kategorialną strukturą, której sposobem bycia jest idealna powinność”<sup>10</sup>. Hartmann nawiązuje z jednej strony do odróżnienia dokonanego przez Schelera, z drugiej — dokonuje jego modyfikacji<sup>11</sup>. Scheler wyodrębnił powinność idealną oraz normatywną. Pierwsza przysługuje wartości, druga — obowiązkowi lub normie. Hartmann wyróżnia trzy rodzaje powinności: powinność idealną, powinność aktualną oraz realną powinność czynu. Pierwszy typ powinności cechuje wartość jako przedmiot idealny. „Z tego, że coś jest w sobie wartościowe, nie wynika jeszcze wcale, że ktoś powinien to czynić, z pewnością jednak oznacza to, że to powinno «być», i to «być» bezwarunkowo — bez względu na swoją realną rzeczywistość i nierzeczywistość, co więcej, bez względu na swoją realną możliwość i niemożliwość”<sup>12</sup>. W tym sensie, pokój między narodami powinien „być”, całkowicie niezależnie od realnej możliwości jego realizacji, niezależnie również od tego, czy faktycznie jest już w życiu społecznym urzeczywistniony. Pokój jest bowiem sam w sobie stanem cennym, dlatego jego realizacja, bądź jej brak, ani nie usuwają jego idealnej powinności bycia, ani też jej nie wytwarzają. Analogicznie można powiedzieć, że uczciwość jest sama w sobie postawą cenną (przysługuje jej idealna powinność bycia), co oznacza, że: (1) przysługująca jej powinność idealna nie jest wytwarzana przez realnie zajmowaną przez człowieka postawę uczciwości; (2) jej idealna powinność bycia nie rośnie, gdy nikt nie przyjmuje postawy uczciwości; (3) jej idealna powinność bycia nie zanika, gdy wszyscy stają się uczciwi. Na tym polega idealny charakter powinności bycia. Hartmann nazywa ją również powinnością czystą, tzn. przysługującą wartości niezależnie od jej stosunku do sfery realnych ludzkich sytuacji. Jeżeli wartości mają charakter idealny, to świat realny nie może ich idealnej powinności bycia wytwarzać, zwiększać lub zmniejszać.

Powinność idealna pozostaje względem rzeczywistości indyferentna i nieindyferentna jednocześnie: „Idealna powinność wartości zawiera w sobie tendencję

<sup>10</sup> Tamże, s. 172.

<sup>11</sup> Scheler we wstępie do trzeciego wydania *Der Formalismus in der Ethik* twierdzi, że Hartmann dokonał cennego ulepszenia jego analizy powinności. Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 4. Aufl., Francke Verlag, Bern 1954, s. 19. Por. też J. Filek, *Z badań nad istotą wartości etycznych*, dz. cyt., s. 71–82.

<sup>12</sup> N. Hartmann, *Ethik*, dz. cyt., s. 171.

ku rzeczywistości; afirmuje ją, gdzie istnieje, domaga się jej, gdzie nie istnieje. Idealna powinność bycia transcenduje idealność<sup>13</sup>. Te dwie strony powinności idealnej: jej indyferencja wobec rzeczywistości oraz jej nakierowanie na rzeczywistość, to dla Hartmanna „wewnętrzna antynomia zawarta w samej w istocie wartości”. Sens tej antynomii przybliży się, gdy się uwzględni relacyjne odniesienie materii wartości do sfery realnej. Z jednej strony, przysługująca wartości idealna powinność bycia trwa niezależnie od tego, co wydarza się w rzeczywistości. Z drugiej jednak, wartość jest na tę rzeczywistość nakierowana. Po pierwsze bowiem, wartości są odniesione do działań realnej osoby, które są ich nosicielem. Po drugie, takim punktem odniesienia są osoby, których to działanie dotyka swoimi skutkami. W takim świetle, materia wartości prezentuje zawsze określoną strukturę działania osoby wobec osoby. Wartości istnieją idealnie, ale pozostają nakierowane na rzeczywistość.

Indyferencja wobec rzeczywistości znika dopiero przy powinności aktualnej oraz przy realnej powinności czynu. O ile realne zdarzenia ani nie powiększają, ani nie pomniejszają idealnej powinności bycia, o tyle wzbogacają ją o powinność aktualną oraz o realną powinność czynu. Powinność aktualna wyłania się wtedy, gdy zachodzi niezgodność między treścią powinności idealnej a zawartością realnej sytuacji. Aktualna powinność przysługuje zatem wartości pokoju i uczciwości wtedy, gdy narody znajdują się w stanie wojny, a ludzie postępują nieuczciwie. W tych przypadkach wartości przysługują dwa rodzaje powinności: idealna (niezależna od realnych uwarunkowań) oraz aktualna (zależna od nich). Ta ostatnia jest zbudowana z dwóch momentów: powinności idealnej oraz rozbieżności między materią powinności a cechami sytuacji realnych.

Trzeci rodzaj powinności to realna powinność czynu (*reales Tunsollen*). Jest ona w swej strukturze najbardziej złożona. O ile powinność aktualna zakładała idealną oraz rozbieżność między idealnością a rzeczywistością, o tyle powinność realna zakłada idealną, aktualną, oraz możliwość dokonania przez podmiot takiego przekształcenia realnej sytuacji, iż w jego efekcie zostanie zrealizowana materia odpowiedniej wartości. Dokładniej mówiąc, w efekcie którego realna sytuacja uzyska postać zgodną z materią wartości<sup>14</sup>. „Aktualna powinność determinuje niejako tylko «z drugiej ręki». [...] To, czy podmiot «przejmie» w ogóle aktual-

<sup>13</sup> Tamże, s. 172.

<sup>14</sup> Ściśle biorąc, Hartmann twierdzi, że podmiot kształtuje stosunki realne w kierunku zgodności z materią wartości. To zaś oznacza, że „realizacji” idealnej wartości nie można rozumieć jako transformacji idealności w rzeczywistość. Podmiot i przedmiot tego kształtowania pozostają w obrębie rzeczywistości, idealny charakter ma tylko aksjologiczne kryterium. Następnie Hartmann podkreśla, że najczęściej realizacją samej wartości moralnej nie jest celem działania. Gdy się komuś udziela pomocy, to celem tego jest zrealizowanie pewnej wartości dobra, gdyż ta pomoc i jej skutki są dla tej osoby dobrem. Aktowi tego działania przysługuje wysoka cenna moralna, ale ta wartość nie jest celem działania. Wartość moralna realizuje się tu wtedy, gdy akt działania zmierza nie do niej, lecz do wartości dobra. Hartmann podkreśla jednak, że w niektórych przypadkach można mówić o działaniach, które zmierzają do zrealizowania wartości moralnych — jest tak np. w wypadku działań wychowawczych. Por. Hartmann, *Ethik*, s. 256–269.

ną powinność jako obowiązującą powinność czynienia oraz czy następnie dzięki swej zdolności działania będzie ją realizował, zależy od niego<sup>15</sup>.

Jeżeli idzie o status wartości, zasadnicze znaczenie przysługuje idealnej powinności bycia. Jest to bowiem powinność niezależna od realnych uwarunkowań oraz momentu czasowego. Tak opisuje Hartmann idealny sposób istnienia wartości. Idealność to pozaczasowość i nieprocesualność oraz ogólność. Jednocześnie Hartmann bardzo mocno podkreśla obiektywność wartości, tj. ich niezależność od aktów podmiotu. Zdanie „wartości przysługuje powinność idealna” oznacza zatem, że obowiązywanie wartości musi mieć charakter (1) pozaczasowy i nieprocesualny, (2) ogólny oraz (3) niezależny od wartościowań podmiotu. O randze tego ostatniego momentu świadczy przypis, który Hartmann dołączył do drugiego wydania *Ethik*, komentując tezę, że wartości istnieją w sposób samoistny. Czytamy w nim: „Przeciwko wprowadzonemu tu pojęciu bytu samego w sobie podniósł się swego czasu — przy pierwszym wydaniu tej książki — prawdziwy szturm krytyki. Ale nie trafiała ona w jedyny rozwijany tu punkt. Większość zarzutów opierała się na grubym pomieszeniu z Kantowską «rzeczą samą w sobie». Inne nieporozumienia traktowały byt sam w sobie jako coś substancjalnego, lub też przynajmniej jako coś, co istnieje w izolacji, samo dla siebie. Przed wszystkimi takimi dezinterpretacjami trzeba tu wyraźnie ostrzec. «Byt sam w sobie» oznacza raczej coś prostego, całkowicie dowodliwego: niezależność od uznania podmiotu — nic więcej i nic mniej<sup>16</sup>”. Rolę momentu obiektywności wartości widać także w wysiłku Hartmanna zmierzającym do wykazania, iż podmiot ujmuje wartości na sposób aprioryczny. Zgodnie z tym aprioryzmem, każde wartościowanie zakłada już, jako warunek, niezależną od realnego ludzkiego zachowania świadomość wartości. Wartość okazuje się w ten sposób czymś niezależnym od wartościowania, bo dopiero właśnie ona je umożliwia.

Gdy mamy już jasność na temat budowy wartości, możemy odpowiedzieć na pytanie, który z tych momentów zostaje rozpoznany w akcie źródłowego czucia. Hipotetycznie można tu domniemywać dwie możliwości: (1) czucie rozpoznaje samą tylko powinność i wartościowość oraz (2) czucie rozpoznaje powinność i wartościowość oraz materię. Możliwość, że takim przedmiotem mogłaby być sama tylko powinność albo wartościowość, nie wchodzi w rachubę, gdyż powinność łączy się nierozzerwalnie z wartościowością — powinno być to, co jest wartościowe. W analogiczny sposób można wykluczyć możliwość, że takim przedmiotem mogłaby być kompilacja materii z powinnością albo z wartościowością. Odpada także możliwość, że poznawalna miałaby być sama tylko materia wartości, gdyż wówczas to, co dla wartości specyficzne — wartościowość, powinność — nie byłoby w ogóle poznawane, a więc poznawana nie byłaby także sama wartość.

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 180–181.

<sup>16</sup> Tamże, s. 149.

Akt źródłowego ujmowania wartości jest zbudowany z trzech momentów. Tak pojęty, ujawnia on przede wszystkim wartościowość oraz powinność, ale sądzę też, że w jakiś sposób musi on również ujawniać materię wartości<sup>17</sup>. Sądzę więc, że spośród wskazanych wyżej dwóch hipotetycznych możliwości, bardziej godna wyboru jest możliwość druga. Hartmann podkreśla jednak, że czucie ujawnia te momenty częstokroć w sposób niezupełny, niejasny i nieprecyzyjny<sup>18</sup>.

Na pierwszy rzut oka, emocjonalne oburzenie lub zachwyt zdawałyby się odnosić do realizacji lub nierealizacji powinności w konkretnej, „tej oto” sytuacji. Gdyby więc użyć terminologii wypracowanej przez Hartmanna przy podziale typów powinności, to mogłoby się wydawać, że chodzi tu głównie o realną powinność czynu. Tak jednak nie jest: realna powinność czynu nie jest możliwa bez powinności aktualnej oraz idealnej, one obie tkwią jakby głębiej na jej zapleczu, i mimo że oburzenie lub aprobata kierują się na konkretne czyny konkretnej osoby, to ich kryterium jest wartość jako taka, z całym swym wartościowym charakterem i idealną powinnością bycia: „Pierwotna świadomość wartości to czucie wartości, pierwotne uznanie nakazu to odczucie bezwarunkowej powinności bycia, wyrażanej przez nakaz”<sup>19</sup>. Takie rozwiązanie jest u Hartmanna wręcz nieuniknione, gdyż po pierwsze, powinność idealna warunkuje powinność aktualną i realną, powinność aktualna zaś — realną. Po drugie, ujawniają się one wyraźnie, gdy owo czucie podda się analizie. Czucie nie pokazuje więc tylko samej realnej powinności czynu. Jako jej warunki zawarte są w nim także pozostałe rodzaje powinności, choć pełne i systematyczne ujęcie związków między nimi wymaga przeprowadzenia dodatkowej, racjonalnej analizy.

Podobne wyjaśnienie można także zastosować do ujawniającego się w czuciu charakteru wartościowego. To właśnie czucie informuje o pozytywnym lub negatywnym charakterze wartościowym, a następnie to ono jest podstawą dla uchwycenia aksjologicznej hierarchii. „Odczucie wartości jest jedynym łącznikiem z wartościami oraz daje nam ich kryterium i ukazuje różnicę ich wysokości. Stworzenie hierarchii wartości nie jest możliwe na podstawie osądu, którego wartość doświadczyła na przestrzeni dziejów. Z punktu widzenia historycznego ustosunkowanie się do wartości podlega ciągłym zmianom. Tak więc skala wartości, według której mierzymy stosunek wysokości wartości do siebie, może być

<sup>17</sup> A. Chmielecki widzi to następująco: „Z drugiej strony, emocjonalnie reagujemy jedynie na charakter wartości, a nie na jej materię czy też jakość. Kiedy np. reagujemy oburzeniem na przypadek czyjejś krzywdy, to jedynie rozpoznajemy, że dzieje się coś złego, ale nie uchwytujemy, na czym sprawiedliwość polega. Natomiast materię wartości poznaje się intelektualnie. Jest to poznanie aprioryczne, bo doświadczać można jedynie czegoś realnego. Inaczej mówiąc, uczuciami odkrywamy i rozpoznajemy wartości, natomiast intelektem je poznajemy, uchwytując ze względu na co zajmujemy jakąś postawę wartościującą, co ją *determinuje*”. A. Chmielecki, *Etyka*, s. 61, <http://www.wnsts.strony.univ.gda.pl/filozofia/pracownicy/chmielecki-w-etyka.pdf> [28.05.2007].

<sup>18</sup> Por. Hartmann, *Ethik*, dz. cyt., s. 56–58, 60–61; *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, dz. cyt., s. 555.

<sup>19</sup> N. Hartmann, *Ethik*, dz. cyt., s. 117.

ujęta jedynie na podstawie naszego osobistego odczucia wartości<sup>20</sup>. Im większą pozytywną emocję osoba przeżywa względem danego osobowego działania realizującego jakąś wartość, tym wyższa pozycja tej wartości. Im większe oburzenie wywołuje działanie naruszające jakąś wartość (jej pogwałcenie, niezrealizowanie), tym bardziej mocny charakter ma ta wartość. Czucie może oznajmiać w sposób jednoznaczny, tak jak jednoznaczna jest przeżywana przez osobę reakcja oburzenia lub zachwytu. Zarazem jednak można — co najmniej na trzech poziomach — wskazać miejsca, w których pojawiają się pewne niezupełności lub niejasności. Po pierwsze, cały akt, w którym dokonuje się to czucie, to akt zajmowania postawy względem realnego działania realnych osób. Oznacza to, iż przedmiotem tego aktu nie jest wartościowy charakter samej wartości, lecz wartościowy charakter przysługujący realnemu działaniu. Przysługuje on mu jednak dlatego, że to działanie realizuje określoną wartość. Dlatego reakcja w postaci zajęcia emocjonalnie nacechowanej postawy zdradza, jako swoje kryterium, samą wartość: „[...] istnieje czysta aksjologiczna aprioryczność (*Wert-Apriori*), która bezpośrednio, intuitywnie, uczuciowo przenika naszą praktyczną świadomość, całe nasze ujęcie życia, i wszystkiemu, co dostaje się w nasz horyzont, nadaje akcenty wartości pozytywnej lub negatywnej<sup>21</sup>. Po drugie, zróżnicowaniu w obrębie materii wartości odpowiada zróżnicowanie w obrębie przysługującego materii charakteru wartościowego. Jasne uchwycenie tego zróżnicowania wymaga jednak ujęcia różnych, odmiennych materialnie wartości, powiązanych z innymi sytuacjami realnymi, które nie są aktualnie doświadczane. Po trzecie, specyficzna niejasność czucia może się pojawić wskutek szwankowania samego czuciowego organu, czego wyrazem są aksjologiczne złudzenia, w których następuje niewłaściwa kwalifikacja charakteru wartościowego, np. wskutek przeżywanej aktualnie namiętności, powtarzania występku lub też „chronicznej” ślepoty na wartość. Trzeba jednak podkreślić, że Hartmann będzie to zjawisko traktował nie jako ograniczenie zawarte w istocie samego czucia, lecz raczej jako ograniczenie wyrastające z wadliwie funkcjonującego narzędzia poznawczego: „Istnieje również — w kierunku odwrotnym — wyostrenie i ćwiczenie spojrzenia aksjologicznego. Poczucie wartości stwierdzać może tak delikatne niuanse między wartościami, że język w ogóle nie jest już w stanie ich określić<sup>22</sup>”.

W sposób najwyraźniejszy niezupełność czucia prezentuje się przy ujmowaniu treści wartości. Po pierwsze, tak jak przed chwilą, trzeba pamiętać, że to pierwotne zajęcie postawy emocjonalnej jest nakierowane na realne działanie, wartość zaś jest tylko punktem odniesienia dla tej postawy. Po drugie, świadomość wartości jest tu związana z konkretnością „tej oto” sytuacji, w jakiej znajduje się

<sup>20</sup> N. Hartmann, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. J. Noras, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 200.

<sup>21</sup> N. Hartmann, *Ethik*, dz. cyt., s. 116.

<sup>22</sup> N. Hartmann, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 202.



podmiot. Już w tym widać, że świadomość ta nie ma bezpośredniego dostępu do innych, związanych z innymi sytuacjami materii aksjologicznych. Nie ma więc ona także bezpośredniego dojścia do związków i zależności zachodzących między różnymi wartościami. Hartmann opisuje to następująco: „Niezależnie od swego zakorzenienia w złożonym akcie emocjonalnym czucie to jest jednakże autonomiczne; jedynie nie jest ono jeszcze świadomym uchwyceniem struktury wartości — czyli jej przedmiotowym intuicyjnym oglądem. Ale w każdej chwili — gdy refleksję nakierujemy na jego treść — może ono stać się świadomym intuicyjnym oglądem wartości”<sup>23</sup>; „To jednak nie oznacza, by istniała także źródłowa, *explicite* dana świadomość rządzących tu praw. Taka świadomość, jeżeli idzie o prawidłowość wartości oraz o prawidłowość powinności, istnieje w równie niewielkim stopniu jak w wypadku prawidłowości bytowych oraz prawidłowości poznawczych. W obu wypadkach potrzeba odrębnej filozoficznej metody, która te prawa odkryje oraz ich treść, ich «materię» udostępni świadomości i ujęciu pojęciowemu. W obu wypadkach taka metoda jest wtórna. W etyce jest już ona odniesiona do pierwotnego czucia wartości i nie może uczynić nic innego, jak wydobyć z całości emocjonalnego fenomenu zawartą w nim aprioryczną treść”<sup>24</sup>. Wypływa stąd wniosek, że co prawda materia wartości nie jest dana w czuciu w sposób wyraźny, ale jakoś musi być ona w nim jednak zawarta — jeżeli jego późniejsza analiza może ją ujawnić. Taki wniosek nasuwa się również wtedy, gdy się uwzględni, że Hartmann porównuje czucie do głosu sumienia: „Tak zwany «głos sumienia» jest podstawową formą pierwotnej świadomości wartości, jest — być może najbardziej pierwotnym — sposobem, w jaki czucie wartości wytwarza w człowieku swoje obowiązywanie. [...] Sumienie to obwieszczenie się moralnych wartości w realnej świadomości, to ich wkroczenie w rzeczywistość ludzkiego życia. Jest to praforma czucia wartości”<sup>25</sup>. To sumienie, jak się wydaje, nie mówi tylko o negatywnej wartościowości działania, ale mówi też, o wartościowości jakiego typu działania chodzi. Ono nie ostrzega: „po prostu negatywnie wartościowe”, ono raczej mówi: „to właśnie to konkretne coś jest negatywnie wartościowe”. O zasadności takiej interpretacji, przy której w czuciu ujawnia się także w jakiś sposób — choć nieprecyzyjny — również materia wartości, świadczyć może także fragment, w którym Hartmann ustosunkowuje się do kwestii ewentualnego „wrodzonego” charakteru wiedzy o wartościach: „[...] czy winno się przyjąć, że w tym

<sup>23</sup> N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, dz. cyt., s. 555.

<sup>24</sup> N. Hartmann, *Ethik*, dz. cyt., s. 117.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 135. Na pewne ograniczenia możliwości porównywania czucia wartości do głosu sumienia wskazywał Hildebrand, argumentując, że: (1) sumienie reaguje przede wszystkim na działania nas samych, nie zaś na działania innych osób; (2) sumienie nie wskazuje samych wartości jako takich, lecz jedynie wartości w postaci norm naszego postępowania; (3) sumienie jest ograniczone do dziedziny wartości etycznych; (4) sumienie informuje o wartościach negatywnych, o tym, czego czynić się nie powinno. Por. D. v. Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, dz. cyt., s. 36–39.

czuciu wartości całe struktury wartości są już preukształtowane jako treściowe struktury jakiejś ciemnej świadomości wartości, tak że również cały szereg materii wartości istnieje źródłowo podwójnie: idealnie jako przedmiot sam w sobie oraz «w czuciu» jako warunek świadomości wartości? W tej formie założenie to byłoby naturalnie trudno utrzymać. Ale zyskuje ono oparcie, gdy się je rozumie w ścisłym sensie pewnej transcendentalnej tezy identyczności, której sensem jest właśnie to, że na miejsce podwójnego szeregu stawia jeden, identyczny. Powrót struktur wartości w świadomości i specyficzne dla nich oznajmianie się w czuciu wartości trzeba by także tutaj rozumieć jako fenomen wtórny<sup>26</sup>. Hartmann, co istotne dla naszego problemu, nie pyta w ogóle o to, czy w czuciu jest zawarta jakaś wiedza na temat materii wartości, lecz pyta jedynie o to, jak taką obecność można wytłumaczyć.

Hartmann twierdzi, że pomiędzy wartością a powinnością zachodzi ścisła korelacja. Dla czucia wartości oznacza to, że dany być w nim musi zarówno charakter wartościowy, jak i powinność. Powinność bycia przysługuje bowiem temu, co jest wartościowe. I jak wcześniej podkreśliliśmy, że ze względu na uwarunkowanie realnej powinności czynu przez powinność idealną i aktualną, wszystkie one muszą być w jakiś sposób w czuciu zawarte, to teraz trzeba dokonać pewnej modyfikacji. Odczucie realnej powinności czynu, oburzenie lub zachwyty, dotyczą bowiem konkretnego działania (wzgl. jego braku) w konkretnej „tej oto” sytuacji. Zazwyczaj wtedy, gdy odpowiednia sytuacja nie zawiera jeszcze urzeczywistnienia — choć jest ono w tej sytuacji możliwe — odpowiedniej wartości. Konkretność praktycznego życia, jego treściowo określone i zmienne sytuacje stawiają podmiot przed ciągle różnymi rozbieżnościami. Zmiana realnych sytuacji sprawia, że aktualności nabierają ciągle coraz to innych wartości oraz ciągle może się wyłaniać nowa realna powinność czynu. Możliwa jest jednak również taka sytuacja, gdy w sposób pierwszoplanowy w czuciu realna powinność czynu oraz powinność aktualna się nie ujawniają, a na ich miejsce wchodzi powinność idealna. Dobrym przykładem będzie tu sytuacja, gdy czucie ustosunkowuje się w swojej reakcji do działania, które odpowiednią wartość już zrealizowało. Wtedy nie ma już rozbieżności między sytuacją realną oraz wartością, nie ma więc także miejsca na pojawienie się powinności aktualnej oraz powinności czynu. W takim wypadku ujawnia się powinność idealna. „Więc realna powinność czynu jest zawsze uwarunkowana przez powinność bycia, ale nie z każdą powinnością bycia łączy się powinność czynu. Powiniennem czynić to, co powinno być, o tyle, o ile ono jeszcze nie «jest» oraz o ile jest to w mojej mocy. Między wartościami dóbr oraz wartościami moralnymi nie ma pod tym względem żadnej różnicy. Idealna powinność bycia łączy się z nimi w sposób konieczny, ale powinność czynu nie<sup>27</sup>.”

<sup>26</sup> N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, dz. cyt., s. 555–556.

<sup>27</sup> N. Hartmann, *Ethik*, dz. cyt., s. 171.

Kolejnym przykładem sytuacji, gdy w czuciu dana jest powinność idealna i aktualna, ale bez realnej powinności czynu, będą przypadki, gdy czucie ujmuje wartości, które ze swej natury nie mogą być zrealizowane w wyniku dążenia. Do nich, jak uznaje Hartmann, należy np. czystość i niewinność — są one jakby „danym nam darem”, możemy je posiadać, możemy je utracić, ale nie możemy po ich utracie ponownie ich osiąść. Po ich utracie dana jest w czuciu tylko powinność idealna i aktualna, gdy je jeszcze mamy — dana jest tylko powinność idealna. Podobnie jest też z niektórymi wartościami dóbr, takimi np. jak młodość lub bez troska.

Innym wreszcie przypadkiem, do jakiego można by się tu odwołać, byłby *casus* uwzględniany przez Hildebranda — odmiana ślepoty aksjologicznej, polegająca na niewłaściwej etycznej subsumcji. Osoba, jak pisze Hildebrand, dostrzega wówczas wartość jako taką, tyle że nie ujmuje pozytywnej lub negatywnej wartościowości, przysługującej konkretnemu działaniu konkretnej osoby w konkretnej sytuacji<sup>28</sup>. Gdyby te sformułowania przełożyć na język, jakim się posługuje Hartmann, ów przykład brzmiałby następująco: czucie ujmuje tu powinność idealną oraz aktualną, tyle że w odniesieniu do pewnych osób nie ujmuje już realnej powinności czynienia.

Po tych uwagach zasadne jest, jak sądzę, przyjęcie, że u Hartmanna czucie wartości mówi zarówno o wartościowym charakterze i o powinności, jak również i o materii wartości. Hartmann widzi je jednak przede wszystkim jako organ informujący o wartościowym charakterze i powinności, podkreślając że właściwe rozpoznanie materii, jej przedmiotowe uchwycenie dokonuje się w gruncie rzeczy dopiero w oglądzie wtórnym. Trzeba też jeszcze raz podkreślić, że ta zawarta w czuciu prezentacja (jego aspekt gnozeologiczny) ma charakter pod wieloma względami niejasny i niezupełny. To odnosi się zwłaszcza do materii wartości. W wypadku charakteru wartościowego i powinności te mankamenty czucia są mniejsze (tutaj czucie mówi np. jednoznacznie, że coś jest wartościowe lub nie jest). Ale także tutaj nie znikają one całkowicie. Widać to choćby w tym, że co prawda czucie informuje o pozycji, jaką wartość zajmuje w aksjologicznej hierarchii, ale nie jest to jeszcze prezentacja pełna. Czucie informuje, która z wchodzących w rachubę w danej sytuacji wartości jest cenniejsza, ale nie jest to zupełny obraz całej hierarchii, lecz tylko fragmentaryczny. Czucie pozostaje bowiem powiązane z konkretnymi uwarunkowaniami występującymi w tej konkretnej

---

<sup>28</sup> Por. D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis, Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, 3. Aufl., Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 1982, s. 49–63. Jest to, rzecz jasna, tylko jeden z rodzajów „aksjologicznej ślepoty”, analizowanej przez Hildebranda. Trzeba też podkreślić, że w koncepcji Hartmanna, pojawia się szereg innych wyjaśnień fenomenu „ślepoty na wartości” (to samo należałoby też powiedzieć o koncepcji Schelera). Problem złudzeń i błędów aksjologicznych u Hildebranda i u Schelera analizuje: P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler — Dietrich von Hildebrand)*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1995, s. 155–164.

sytuacji. Nie informuje ono wprawdzie tylko o jednej jedynej wartości (gdyby tak było, nie mogłoby ono wskazywać wysokości lub mocy wartości, co zakłada ujęcie także innych wartości), ale pozostaje związane z tymi wartościami, które są do danej sytuacji odniesione.

Przyjęcie rozwiązania, zgodnie z którym wskazania uczucia mają charakter pod wieloma względami niejasny i niezupełny, pokazuje zarazem, że konieczne staje się u Hartmanna uwzględnienie innej formy ujmowania wartości niż ta, która realizuje się w zwykłych życiowych sytuacjach — tej mianowicie, która dokonuje się w refleksji etycznej i aksjologicznej. Jeżeli bowiem gdzieś ma się ujawnić precyzyjniejsze i pełniejsze poznanie wartości, to winniśmy tego oczekiwać właśnie od refleksji aksjologiczno-etycznej. Pod tym względem postawa filozoficzna niejako góruje nad codzienną postawą praktyczną, gdyż to właśnie w filozofii, dzięki jej poznawczym procedurom, możliwe staje się uzyskanie maksymalnego oglądu wielu zróżnicowanych treściowo wartości. Następnie, to dopiero dzięki filozoficzno-etycznemu poznaniu wartości możliwe jest odkrycie rządzących nimi zależności i prawidłowości.

Hartmann sądzi zarazem, że ta uprzywilejowana pozycja refleksji filozoficznej nie narusza zasadności tezy, zgodnie z którą każdy źródłowy dostęp do wartości uzyskujemy poprzez czucie. Odnosi się to zarówno do poznania w praktycznych życiowych sytuacjach, jak i do poznania w refleksji filozoficznej: „Kryterium tego, co prawdziwe i nieprawdziwe nie jest nic innego, jak ponownie sama pierwotna świadomość wartości. Również odkrywający filozof ją wnosi. Jest ona zawarta w jego badawczej pracy, tak jak zawarta jest w fenomenach świadomości etycznej, na których on bazuje”<sup>29</sup>. Racjonalny charakter filozoficznej analizy nie znosi więc, zdaniem Hartmanna, źródłowego sposobu ujmowania wartości poprzez czucie. Co więcej, można by nawet uznać, że taki sposób ujmowania zachowuje w filozofii badającej wartości moralne swoją uprzywilejowaną pozycję, gdyż stanowi kryterium prawdy i nieprawdy<sup>30</sup>.

Przedstawione rozstrzygnięcia odnoszą się jedynie do roli uczucia w akcie poznawania wartości. Jest zrozumiałe, że samo tylko poznanie wartości nie wyczerpuje jeszcze zawartości „fenomenu etycznego”. Człowiek jest istotą moralną nie dlatego, że ma możliwość poznawania wartości, lecz dlatego, że może je w realnym świecie urzeczywistniać w wolny i odpowiedzialny sposób. W takiej praktycznej realizacji wartości ulega jednak modyfikacji stosunek między człowiekiem i wartością. O ile w czuciu wartość determinowała poznającą świadomość, o tyle

<sup>29</sup> N. Hartmann, *Ethik*, dz. cyt., s. 61.

<sup>30</sup> Tak wysoka rola przysługująca czuciu prowadzi jednak, jak sądzę, do specyficznych utrudnień w możliwości przezwyciężenia stanowiska relatywistycznego, gdyż pociąga za sobą w sposób nieuchronny konieczność wyróżnienia złudzeń aksjologicznych oraz sformułowania jeszcze dodatkowych argumentów. Pociąga też za sobą kłopotliwą konieczność wskazania wyróżników pozwalających oddzielić czucie właściwe od niewłaściwego. Por. na ten temat np. mój artykuł: *Krytyka relatywizmu aksjologicznego u N. Hartmanna*, „Edukacja Filozoficzna”, vol. 41, 2006, s. 157–170.

w akcie praktycznym włącza się jako zasadniczy czynnik determinujący ludzka autodeterminacja: „[...]czucie wartości pozostaje w całym innym stosunku do samych wartości niż wola. Wola jest wolna wobec wartości, nie jest przymuszona, by postępować za moralnym domaganiem się, które od nich wychodzi, również wtedy, gdy je w całości uchwyci i uświadomi”<sup>31</sup>. Problem tak rozumianej praktycznej realizacji wartości stanowi kwestię analizowaną przez Hartmanna w trzeciej części *Ethik*. Jest to, jak sądzę, obok głębokich opisów poszczególnych typów wartości (w części drugiej), najbardziej ważką warstwą rozważań prowadzonych przez Hartmanna w tym dziele. Analiza tego fragmentu koncepcji Hartmanna w tym miejscu przeprowadzona być już jednak nie może.

### **The Object of the Axiological Feeling in N. Hartmann's Ethics**

It is typical for the material ethics of value to claim that values are recognized in an act of feeling. The question addressed in the paper is: What is the object of the axiological feeling in the ethic of N. Hartmann who distinguishes valuable character, content of value and duty? It would be too un-specific to answer that the object of the axiological feeling is value. An analysis of Hartmann's views shows that the axiological feeling indicates all these elements of value but in a vague way. However, it is only this feeling that can help us recognize valuable character, duty, and value. This role of the axiological feeling is visible both in practice and in philosophical investigations.

---

<sup>31</sup> N. Hartmann, *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, dz. cyt., s. 302.