

LESZEK KOPCIUCH  
UMCS w Lublinie

## KRYTYKA RELATYWIZMU ETYCZNEGO U NICOLAIA HARTMANNA

W niniejszym tekście prezentuję argumenty, jakie przeciwko relatywizmowi etycznemu kieruje w swojej obiektywistycznej aksjologii Nicolai Hartmann (1882-1950). W jego rozumieniu, relatywizm cechują trzy momenty: (1) wartość nie istnieje niezależnie od podmiotu, lecz powstaje w wyniku jego uznania (wartościowania); (2) w konsekwencji, zmiana wartościowania to zmiana samych wartości; (3) podmiotowe akty wartościowania są dowolne. Krytyka takiego stanowiska pojawia się w *Ethik, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart*<sup>1</sup>, *Vom Wesen sittlicher Forderungen* oraz kilku innych pomniejszych pracach. W dziełach tych Hartmann nie tylko akcentuje różnice strony tych argumentów, lecz ponadto dokonuje ich modyfikacji. Ich uchwycenie oraz próba ich krytycznej analizy jest zadaniem tych rozważań.

**Argument apriorycznego czucia wartości.** Podobnie jak M. Scheier i D. von Hildebrand, Hartmann uznaje, że wartość jest dana pierwotnie na drodze czucia (*Wertgefühl*), mianowicie ujawnia się osobie w jej reakcjach emocjonalnych wobec określonych ludzkich zachowań: w zachwycie, aprobacie, podziwieniu, dezaprobatie, oburzeniu, wstręcie, wciekłości itd. Jeżeli w poznaniu wartości Hartmann wyróżnia trzy momenty (reakcja emocjonalna, uwiadomienie sobie realnego przedmiotu reakcji, oraz uwiadomienie sobie aksjologicznego kryterium reakcji), to czucie, źródło wiedzy o wartościach, jest pierwszym z nich. Spośród cech czucia, dla krytyki relatywizmu najważniejsze znaczenie posiada niezależność czucia od woli podmiotu. Stąd, mówi Hartmann, czucie «przechwytuje» czy też «dopada» osobę. Szczególnie widoczne to w jego specyficznych formach: w wyrzutach sumienia, niskiej samoocenie, niezadowoleniu z siebie. W tym właśnie manifestuje się najwyraźniej obiektywny, niezależny od podmiotu charakter ujawniający się w czuciu wartości, jest ona bowiem zasadą tej oceny i niezadowolenia. Dlatego czucie postrzegane receptywnie przez podmiot względem wartości i stanowi argument przeciwko relatywizmowi: „[...] gdyby czucie wartości było wobec wartości tak samo wolne jak wola, gdyby więc w swoich doznaniach mogło się opowiadać dowolnie za lub przeciw, wówczas nie mielibyśmy

<sup>1</sup> Polski przekład *Problem wartości w filozofii współczesnej*, w: W. Galewicz: *V. Hartmann*. Warszawa 1987, s. 299-308.

adnej w ogóle wiedzy o dobru i złu. A to, co pojawiałyby się w życiu wnosząc pretensję do bycia tak, wiedzą, byłoby samowolną konwencją”<sup>2</sup>.

W oparciu o historycznie dane zmieniono przekonania aksjologicznych rodzajów pytanie, czy takie czucie jest instancją pewną oraz jak można na się przekonać o jego trafności? Problem ten ujawnia się naocznie, gdy dwie osoby nie czują tej samej wartości. Sytuacja ta może być dla Hartmanna bardzo kłopotliwa. Niezależnie od wartości od podmiotu uzasadniania jest w *Ethik* w oparciu o receptywność czucia. Jeśli ma być ono instancją rozstrzygającą, to musi być intersubiektywne, powszechne, niezmienne i jednoznaczne. Spełnienie tych warunków kwestionuje jednak fenomeny, na których opiera się relatywizm! Wydawałoby się zatem, że Hartmann nie może odwołać się do czucia, mimo że uznaje je za «podstawowy fakt etyki». Odmienne oceny nie są nieufundowane w czuciu, przeciwnie - ono jest dla nich oparciem. Ponadto kiedy moralność chce być słuszną i funduje siebie w «prawdziwym czuciu» wartości. Jakie jest stanowisko Hartmanna wobec takich wątpliwości? Aby to określić, należy uchwycić czucie wartości jako «podstawowy fakt etyki», a następnie odpowiedzieć na pytanie, czy przedstawia on spójną koncepcję czucia.

Sądzi bowiem, że pomimo tych wątpliwości, w porządku systematycznym, aprioryczne czucie stanowi u Hartmanna pierwszy moment w jego krytyce relatywizmu<sup>3</sup>. Przy czym trzeba pamiętać, że *explicite* Hartmann dokonuje tej krytyki odróżniając obowiązywanie i wartość, natomiast nie odwołuje się bezpośrednio do czucia. Wydaje się jednak, że ta dystynkcja jest już ufundowana w czuciu wartości. Ponadto można znaleźć wiele wypowiedzi Hartmanna o wyróżnieniu roli czucia w krytykowaniu relatywizmu: „Czucie wartości w człowieku jest obwieszczeniem się bycia wartości w podmiocie, i to właśnie nie ich specyficznego, idealnego sposobu bycia”; „Nasuwa się tu samo przez się kontrpytanie, czy oczywiście pierwotnego oglądu wartości nie podlega także złudzeniu. Łatwy jest wniosek, że jeśli istnieje złudzenie, to samoistnie wartości staje się ponownie wątpliwa i ustępuje pola pewnemu relatywizmowi wartości”<sup>4</sup>.

Zasadniczo, czucie jako podstawowy fakt pojawia się w trakcie poszukiwania punktu wyjścia dla etyki. Hartmann uważa, że w ten sposób unika błędnych koła, które owocuje aporię poznania wartości. Zgodnie z nim, wiedza o wartościach, którą chcieliśmy wyprowadzić z analizy fenomenu postępowania, należało już wcześniej założyć jako warunek dla doboru odpowiednich fenomenów. Skąd mogłoby wiedzieć, że analizując czyn sprawię-

<sup>2</sup> N. Hartmann: *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, w: *Kleinere Schriften*, Bd. I, Berlin 1955, s. 303.

<sup>3</sup> Według Z. Zwolińskiego, krytyka ta skupia się na odróżnieniu samych wartości i ich obowiązywania (norm) oraz na wskazaniu obiektywnych i subiektywnych przyczyn zmienności obowiązywania (por. Z. Zwoliński: *Byt i wartość u Nicolai Hartmanna*. Warszawa 1974, s. 298-299).

<sup>4</sup> N. Hartmann: *Ethik*, 4. Aufl., Berlin 1962, s. 121, 157.

dliwy, je li ju uprzednio nie miałem wiedzy o sprawiedliwo ci? Bł dnie koło, jak s dzi Hartmann, nie pojawia si w wypadku czucia: bowiem z jednej strony, jako punkt wyj cia, stoi wiadomo warto ci, z drugiej, jako punkt doj cia same warto ci<sup>5</sup>. Wbrew Hartmannowi wydaje si jednak, e takie rozwi zanie zawiera pewien mankament: musimy wcze niej wiedzie , który z fenomenów czucia rodzi si z rzeczywistego kontaktu z warto ci , by w oparciu o niego wnioskowa o strukturze warto ci. To oznacza, e wyłania si tu aporia analogiczna do wcze niejszej. Tym bardziej, e przedstawiciele ró nych moralno ci wierz , i dysponuj wła ciwym widzeniem warto ci. W jaki zatem sposób, oponowałby relatywista, mo na traktowa czucie jako fenomen podstawowy, skoro dana jest wielo aktów czucia?

Odpowied Hartmanna brzmi nast puj co. Taka sceptyczna argumentacja odbiera nadziej na jakkolwiek wiedzy o warto ciach. Ponadto, rozstrzygni cie która z mo liwych form czucia warto ci informuje o warto ci, mo liwe jest tylko wtedy, gdy dokonamy ich analizy, a wi c jednak konieczne jest potraktowanie czucia jako punktu wyj ciowego analizy<sup>6</sup>. Ale czy ma to oznacza , e przyj cie czucia warto ci za punkt wyj cia nie przes dza jeszcze, e ka de czucie informuje o autentycznych warto ciach? Procedura ujmowania warto ci musiałaby wi c by nast puj ca: po pierwsze, ujmujemy jako fenomen czucie warto ci w jego ró nych przejawach, a wi c równie takich, które si nawzajem wykluczaj ; po drugie, rozstrzygamy w jaki sposób, który z przejawów czucia informuje rzeczywi cie o warto ciach. Ju w tym miejscu mo emy zauwa y , e przy takim rozwi zaniu kłopotliwe staje si uznanie tezy o emocjonalnym sposobie poznawania warto ci, tezy, która jest dla Hartmanna, podobnie dla Schelera i Hildebranda, zasadnicza.

Sam Hartmann pisze tak: „ wiadomo etyczna w tym sensie nie jest wprawdzie nigdy doskonała, i by mo e nigdy wolna od bł du w swoim zastosowaniu, tzn. w faktycznym warto ciowaniu, którego u ycza działaniom i postawom. Ale przecie zawsze jest to autentyczna wiadomo warto ci. I to wystarczy dla analizy fenomenu, aby w nim odkry i okre li poj ciowo etyczne struktury warto ci”<sup>7</sup>. Fragment ten nie tłumaczy jednak stanowiska swego autora w sposób klarowny. Po pierwsze, zgodnie z nim, bł d nie tkwi w samym czuciu, lecz w jego zastosowaniu. Po drugie, nie wiadomo, co ma oznacza ta «autentyczno » zawarta w czuciu. Czy idzie o autentyczno prze ycia, którego doznaje podmiot, czy o to, e podmiot w czuciu autentycznie ujmuje warto ? To dwie ró ne sprawy. Wreszcie, gdy zapytamy, jak mo na si przekona o zasadno ci tego, co ujawnia si w czu-

<sup>5</sup> Ibidem, s.58.

<sup>6</sup> Por. ibidem, s. 60-62.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 59.

ciu warto ci, to jako rozwi zanie pojawia si odwołanie si do filozoficzno-etycznej analizy czucia. Zach t dla takiej odpowiedzi byłyby dodatkowo te fragmenty *Ethik*, w których mowa o ró nicy mi dzy niejasn i nieprecyzyjn wiadomo ci nieteoretyczn oraz wiadomo ci filozoficzn : „Te w tpliwo ci zdradzaj okre lon niepewno poznania wobec fenomenu wiadomo ci etycznej. Trzeba przyzna , e ta niepewno w pewnych granicach rzeczywi cie istnieje. Ale tutaj nie chodzi o to, czy ona w ogóle istnieje, lecz o to, czy istnieje ona w sposób zasadniczy i nieunikniony. Dopiero wtedy, gdy w ogóle jest ona nieunikniona, gdy ludzkie zrozumienie jest wobec niej całkowicie bezsilne, poło enie problemu staje si w tpliwe. [...]. Jest zawsze jako takie mo liwe edukowanie spojrzenia na fenomen. I to edukowanie jest wła nie zadaniem etyków”<sup>8</sup>. Ale mimo wysiłków Hartmanna, okazuje si , e droga ta jest obarczona kłopotem, z którego miała wyprowadzi . Zachodz tu bowiem dwie mo liwo ci: albo analiza racjonalna rozstrzyga o tre ci powinno ci, albo te rozstrzyga czynnik nieracjonalny - czucie. Mo liwo pierwsza jest u Hartmanna nie do przyj cia. Ale te nie do przyj cia jest mo liwo druga, mimo, e sam Hartmann j przyjmuje i opiera na niej teori poznania aksjologicznego. W jaki bowiem sposób jedno czucie warto ci mo e rozstrzyga o zasadno ci drugiego czucia? Hartmann stwierdza jednak *explicite*, e filozof wnosi własne czucie warto ci jako instancj rozstrzygaj c : „Kryterium tego, co prawdziwe i nieprawdziwe nie jest nic innego, jak ponownie sama ró dłowa wiadomo warto ci. Równie odkrywaj cy filozof j wnosi. Jest ona zawarta w jego badawczej pracy, tak jak zawarta jest w fenomenach wiadomo ci etycznej, na których on bazuje. Mo liwo wprowadzenia w b ł d nie jest zatem tak wielka, jak mogłoby si zdawa na pierwszy rzut oka”<sup>9</sup>.

Wszystkie te w tpliwo ci wynikaj z pewnej dwuznaczno ci, jaka wystpuje u Hartmanna w odniesieniu do omylno ci b ł d nieomylno ci czucia. Z jednej strony, jest wiele fragmentów po wiadczej cych, e czucie jest instancj niezawodn (wtedy rozbie no jest zrozumiała tylko jako skutek « lepoty»), ale z drugiej s wypowiedzi o mo liwo ci zwodniczo ci czucia<sup>10</sup>, o czym, jak s dz , wiadczy odró nienie wiadomo ci potocznej i filozoficznej oraz obarczenie tej drugiej zadaniem edukowania pierwszej. Ponadto wydaje si , e Hartmann opiera si na wyró nionym typie moralnych sytuacji, przy których realizowana lub naruszana w nich warto jest powszechnie

<sup>8</sup> Ibidem, s. 60-61.

<sup>9</sup> Ibidem s. 60.

<sup>10</sup> To moment wspólny dla Hartmanna, Schelera i Hildebranda. Wida to ju w Schelera koncepcji resentymentu, czy te wystpuj cym u Schelera i Hildebranda odró nieniu «bł du» w po redniej wiadomo ci aksjologicznej i «złudzenia» w wiadomo ci bezpo redniej (czuciu). Na temat tego odró nienia por. P. Orlik: *Fenomenologia wiadomo ci aksjologicznej (Max Scheier Dietrich von Hildebrand)*. Pozna 1995, s. 143-149, 155-156.

uznawana. Panuje zgoda, że odmówienie pomocy nieporadnej staruszce jest czymś nagannym, podobnie odmówienie wsparcia choremu przyjacielowi, kłamstwo w celu uzyskania materialnej korzyści, małżeńska zdrada, naruszenie okazanego nam zaufania itd. Właściwa trudno pojawia się dopiero wtedy, gdy opuszcza taki obszar etycznych oczywistości. Wiele fenomenów mogłaby tu dostarczyć współczesna bioetyka<sup>11</sup>. Ale to jest jasne, że wszystkie te problemy pojawiłyby się również wtedy, gdyby Hartmann pozostawał konsekwentnie przy twierdzeniu, że czucie jest nieomyślne. Powstawałoby ponownie pytanie, kto ma je rzeczywiście. Fenomeny nie powiadczają przecie jednomyślnie o istnieniu tych uczuć, lecz jego rozbieżności.

Może jednak rozważanie tkwi w apriorycznym charakterze czucia. W *Ethik* występują bowiem zdania wyrażające antyrelatywizm z poznaniem apriorycznym: „W ten sposób staje naprzeciw siebie przede wszystkim dwa kontradiktoryczne ujęcia: jedno absolutystyczne i apriorystyczne oraz drugie - relatywistyczne i historyczno-genetyczne”<sup>12</sup>. Hartmann podejmuje pewne próby wskazania kryterium, które odróżni aprioryzm poznawczy od aprioryzmu samowolnego. Jeśli istnieje takie kryterium, to istnieje też wyróżnik zasadnego czucia, w którym relatywizm jako teoria upada.

Trudno z zdaniem Hartmanna o charakter aprioryczny wtedy, gdy nie ma na jej wyjątki albo w ogóle, albo to całkowicie poprzez wskazanie na przypadek jednostkowy. Jej pochodzenie nie przesądza jeszcze o jej poznawczym lub niepoznawczym charakterze: bowiem aprioryczna jest również fantazja i marzenie. Trudno aprioryczna ma charakter poznawczy wtedy, gdy jest receptywna. Odróżnienie to może być jednak tylko postulatem, którego nie da się uzasadnić niczym innym, jak tylko odwołaniem do skutków relatywizmu. Aby było inaczej, Hartmann musi podać sposób odróżnienia apriorycznego poznania od tego apriorycznych w ogóle. W *Ethik* tak funkcję pełni autentyczne czucie, które jest ono przedmiotem, które «dopada» podmiot niezależnie od jego woli (np. w poczuciu winy lub wyrzucie sumienia). Nasze analizy wydołyby już jednak czucie zawodno takiej podwaliny. Nieco odmienna perspektywa występuje we wcześniejszej od *Ethik* pracy *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Hartmann stwierdza tu, że poznanie to jest zarówno uprzywilejowane, jak i nieuprzywilejowane. Z jednej strony jest ono samodzielne, bo nie opiera się genetycznie na przedmiocie jednostkowym. Ale z drugiej, właściwie dlatego brak mu korygującego kryterium dwóch płani poznania: kontrolujących się instancji aposteriorycznej i apriorycznej. Szukając ich substytutu, Hartmann odróżnia intuicję stygmatyczną i konspektywną. Pierwsza chwytła cechy wyizolowa-

<sup>11</sup> Por. np. P. Singer: *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan. Warszawa 2004, s. 135-169.

<sup>12</sup> N. Hartmann: *Ethik*, s. 20.

nego, jednostkowego przedmiotu, bez uwzględnienia zbioru przedmiotów, w obrębie którego on występuje. Druga kieruje się ku zbiorowi przedmiotów, spośród których istnieje przedmiot uchwycony stygmatycznie. Cechy przedmiotu uchwycone stygmatycznie próbuje się połączyć w harmonijny związek z cechami grupy przedmiotów, rozpoznanymi konspektywnie. Zgodno jest wiadectwem prawdziwo ci uzyskanych rezultatów.

Czy takie kryterium da się zastosować równie do wartości? „Jak się zdaje, w czystej wiadomości wartości niewiele jest ogólnie do konspektywnego, przynajmniej przy dzisiejszym rozumieniu jej fenomenu. Istnieje tu pewne rozszereżenie jedno ci, jak równie pewne przeciwieństwo [..], spełniającej rolę różnych zasadniczo prawidłowo ci. Ale właściwie materialna różnorodność wartości można na danej jednostkowej wartości ujrzeć tylko stygmatycznie. Każde szczególnie wartości musi się niejako odrębnie poczuć. [...] Tak więc panuje tu pewna przypadkowość widzenia, która stosownie do różnic przypadkowego stopnia rozwojowego spojrzenia aksjologicznego (*resp.* czucia wartości), daje w sobie lub szersze pole widzenia”<sup>13</sup>. Wydaje się zatem, że z racji konkretności praktycznego życia, poznanie potoczne musi być stygmatyczne. Czy korygują rolę konspektywno ci spełniają zatem postawa filozoficzna? Hartmann jest wiadomy trudno ci wyłączać się przy przyjęciu takiej roli. Przede wszystkim brak jest całego ciowego systemu aksjologicznego. Może to mieć przyczynę w «młodości» etyki materialnej, wtedy zasadna byłaby nadzieja na przezwyciężenie trudności z postępnym poznaniem. Ale jest to może liwa przeszkoda pryncypialna. Antynomie aksjologiczne wskazują, że wartości nie są sferą harmonijną, dlatego nawet ich całkowite ogólnie nie stanowiłyby czynnika korygującego treść stygmatycznie. Zgodno intuicji stygmatycznej i konspektywnej nie jest więc kryterium w poznaniu wartości: „Stosunek między intuicją stygmatyczną i intuicją konspektywną jest tu całkowicie zmieniony. Stygmatyczna jest prawie absolutna, konspektywna prawie wyeliminowana. [...] Musimy zatem niezwodniczo pozytywnego czucia wartości przyjąć tymczasowo jako fakt. To naturalnie nie wyklucza, że w późniejszym wydobyciu treści wartości na światło wiadomości, mogą się pojawić wszelkiego rodzaju przeoczenia i błędy. Ale nie są to już wtedy złudzenia intuicji, lecz złudzenia refleksji”<sup>14</sup>. Trzy momenty są w tych stwierdzeniach ważne. (1) Zamiast zestawienia danych dwóch intuicji, Hartmann powraca do preferencji jednej z nich. (2) Rola i pewność przysługująca czuciu zostaje stwierdzona w sposób skrajny. Jeżeli bowiem pojawia się błąd, to nie w samym czuciu, lecz w późniejszej, bazującej na nim refleksji. (3) Ciągłość pozostaje

<sup>13</sup> N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4. Aufl., Berlin 1949, s. 543.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 561.

niejasne, skąd ma na wiedzę, że dysponuje się niezwykłym czuciem wartości. Z odróżnienia konspektywność i stygmatyczność nie wywołania się wiary owocne narzędzie do rozprawy z relatywizmem. Zawsze pozostaje mi liwo, że kto sformułuje zarzut: twoje czucie wartości jest samowolne<sup>15</sup>. Sądzi, że kłopot Hartmanna z czuciem wartości w formie antynomii: albo czucie jest niedyskutowalne, ale wtedy zasadne są podejrzenia co do jego ewentualnej samowolności; albo to jest dyskutowalne, dzięki czemu upada zarzut jego dowolności, ale niejasna staje się kwestia kryterium jego zasadności.

**Wartościowość i obowiązywanie.** Przy takich wyjątkach staje się zrozumiałe, że Hartmann, aby przezwyciężyć niebezpieczeństwo relatywizmu, musi zaproponować jak drogę, dowód nie wprost. Jako tego typu argumenty pojawiają się następujące tezy: (1) odróżnienie wartości od obowiązku; (2) odróżnienie powinno być idealnej, aktualnej i realnej; (3) koncepcja relacyjnego charakteru materii wartości; (4) «wdrówka» intuicji aksjologicznej; (5) ograniczona pojemność wiadomości aksjologicznej; (6) teza o miłości i lekkości wobec wartości; (7) odróżnienie wiadomości potocznej i etycznej. Takim argumentom towarzyszy ponadto wydobycie pewnych antropocentrycznych powodów, które decydują o swoistej «atrakcyjności» relatywizmu. W jasny sposób ujmują je Hartmann w *Vom Wesen sittlicher Forderungen*: „[...] wartości są dla nas sporne, bo wysuwają wobec nas domagania. Sprzeciwiaj się temu, co jest, lub temu, co się dzieje i domagaj się, by było i działało inaczej. Domagaj się od nas, abyśmy byli inni niż jesteśmy i abyśmy działali inaczej niż działamy ze skłonnością. Na tym właśnie polega sens norm, nakazów, imperatywów: czego od nas chcemy, czego domagamy się, nakazujemy i zakazujemy, wysuwamy roszczenia, wnoszą pretensje do autorytatywności [...]. Jest również oczywiste, że życie bez nich jest niemożliwe. Ale nie uzasadnia to jeszcze żadnej poszczególnej wartości, żadnego poszczególnego domagania, które nakazuje lub zakazuje tylko w określony sposób. Zawsze można sobie wyobrazić sytuację, że zastąpimy je jakim innym”<sup>16</sup>.

Te nowe argumenty są w lepszym położeniu, bo są intersubiektywne. Później Hartmann nie formułuje ich w wyniku uwiadomienia sobie słabości czucia. Jest on przekonany o jego mocnej wartości epistemologicznej. Argumenty te tylko uzupełniają argument czucia. Wydaje się, że pod względem systematycznym inaczej by nie mogło być. Jeśli mam odwołać się do

<sup>15</sup> Problem ten nie dotyczy tylko Hartmanna. L. Kołakowski wskazuje, że jest to zasadniczy zarzut przeciwko Husserlowskiej intuicji fenomenologicznej (por. L. Kołakowski: *Husserl i poszukiwanie pewności*, przeł. P. Marciszuk. Kraków 2003, s. 55-56. Kłopoty związane z aksjologiczną argumentacją poprzez czucie (intuicję) analizuje A. Niemczuk: *Trudno o aksjologię teoretyczną*, w: *Rekonstrukcje filozoficzne. Człowiek, wartości, historia*, pod red. H. Jakuszko i in. Lublin 1999, s. 264-270).

<sup>16</sup> N. Hartmann: *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, s. 292.

ciasnoty wiadomo ci aksjologicznej, to musz by przekonany o niezale nym od wiadomo ci istnieniu warto ci. Ograniczon pojemno tej wiadomo ci mog bowiem stwierdzi tylko wtedy, gdy warto ci istniej , mimo e nie zostały u wiadomione, za dla tezy o samoistno ci warto ci kluczow rol odgrywa u Hartmanna czucie<sup>17</sup>.

Pierwszym krokiem jest odró nienie warto ciowo ci i jej obowi zywania (*Geltung*). Warto ciowo stanowi aksjologiczn stron warto ci, obowi zywanie jest aktualno ci danej warto ci dla okre lonej realnej sytuacji oraz okre lonego realnego podmiotu. Pojawia si ono tylko wtedy, gdy realna sytuacja i znajduj ca si w niej osoba spełniaj okre lone warunki (o tych warunkach traktuj subiektywne i obiektywne przyczyny zmienno ci obowi zywania). Dzi ki temu warto mo e zachowywa swoje idealne istnienie (idealn powinno bycia), niezale nie od realnych sytuacji i post powania osób: „Co absurdalnego jest w uznaniu, e warto tylko o tyle by powinna, o ile jej materia jest irrealna. To, e człowiek «powinien» by słowny, lojalny, godny zaufania, to co , co nie zostaje zniesione przez to, e kto taki faktycznie jest. Powinien on wła nie by taki, jaki jest”<sup>18</sup>. Hartmann wie jednak, e jest to hipoteza, któr nale y wzmocni kolejnymi argumentami.

Wyja nieniem dla podziału na warto ciowo i obowi zywanie jest wi c odró nienie powinno ci idealnej, powinno ci aktualnej i realnej powinno ci czynu. Niezmiennie przysługuje tylko powinno ci idealnej. Pozostałe typy powinno ci s wariabilne. Ich zmienno ma jednak, według Hartmanna, inny sens ni chcieliby relatywi ci. Powinno aktualna doł cza si do powinno ci idealnej, gdy tre realnej sytuacji odbiega od materii warto ci. Podmiot na tej powinno ci si konstytuuje: w czasie wojny pokojowi przysługuje powinno aktualna niezale nie od uznania podmiotu. Podobnie jest przy realnej powinno ci czynienia. Powinno ta doł cza si do aktualnej, gdy warto jest jeszcze nie zrealizowana oraz gdy w mocy podmiotu jest j zrealizowa . Ale uznanie akceptuj ce lub neguj ce warto ciowo nie konstytuuje warto ci, lecz jest tylko decyzj wobec niezale nej w istnieniu warto ci.

Kolejnym argumentem jest koncepcja relacjonalnego charakteru materii warto ci<sup>19</sup>. Stwierdzenie, e materia warto ci jest odniesiona do realnych sytuacji, stanowiło zało enie dla odró nienia trzech typów powinno ci. Wła nie dzi ki temu, gdy realna sytuacja odbiega od materii odpowiedniej warto ci, mo e si wyłoni powinno aktualna. Relacjonalno materii decyduje te o tym, e warto ci maj w ogóle znaczenie dla realno ci. Je eli sensem warto ci jest wyznaczenie po danego kształtu realno ci, za realne przedmioty

<sup>17</sup> Por. W. Galewicz: *N. Hartmann*, s. 149-151.

<sup>18</sup> N. Hartmann: *Ethik*, s. 171.

<sup>19</sup> Równie R. Ingarden odwołuje si do Hartmanna (*Uwagi o wzgl dno ci warto ci*, w: *Studia z estetyki*. Warszawa 1970, s. 210).



istniej procesualnie, to warto ujawnia się tylko o tyle i tylko w takim zakresie, w jakim pozwala na to dane stadium realnego procesu. Warunkiem uchwycenia wartości jest uczestnictwo w tym określonym typie sytuacji, do którego dana wartość się odnosi. Wartości są odniesione do realności, dlatego pokazują się tylko przy jej określonych postaciach. Aby uchwycić sens tej koncepcji wystarczy pomyśleć o różnicach w czuciu wartości «patriotyzmu», które można zobaczyć na przykładzie «pokolenia Kolumbów» i pokolenia 1966.

Jeżeli poszczególne typy sytuacji stawiają przed wiadomością poszczególne typy wartości, to konsekwencją jest zmienność zakresu ujmowanych przez wiadomości wartości: „To zjawisko w drówek spojrzenia aksjologicznego nazywano także relatywizmem w błędnym przekonaniu, że same wartości przemijają i powstają w przemianie moralności, podczas gdy w rzeczywistości istnieje tylko spojrzenie aksjologiczne”<sup>20</sup>. Zawarte w tej koncepcji rozwinięcie jest konsekwencją wcześniejszych rozstrzygnięć. (1) Opiera się ono na materialnej określoności wartości oraz odniesieniu tej materii do sytuacji realnych. (2) Założeniem jest tu procesualna zmienność realności. Tak jak stadia realnego procesu nie są nigdy realnie dane jednocześnie, tak te odniesione do nich wartości ujawniają się w kolejności wyznaczonej przez porządek realnych sytuacji. (3) Opiera się ona na emocjonalnym charakterze czucia wartości. Dzięki temu właściwie nie odczuwana teraz wartość wypiera z wiadomości wartości nieodczuwanej. (4) wiadomość wartości zmienia się, bo wiadomość aksjologiczna wykazuje ograniczoną pojemność (ciasnotę): „[...] chyba każda jednostkowa wartość, a przynajmniej każda zwarta grupa wartości, wykazuje tendencję, by uchwycić całego człowieka, by niejako zagarnąć go w posiadanie, wypierając przy tym inne wartości”<sup>21</sup>.

Taka ograniczona pojemność jest specyficzna tylko dla wiadomości etycznej, zasadniczo nie ma jej w wiadomości teoretycznej. W mchu wiadomości aksjologicznej, autentyczne i intensywne czucie danej wartości zostaje zastąpione w fazie następną autentycznym i intensywnym czuciem kolejnej wartości. Byłoby to sens tej koncepcji można na unocznij przywołując przykład mężczyzny, który w różnych fazach życia kocha z maksymalną intensywnością różne kobiety, choć gdy kocha trzecią, to do pierwszej i drugiej czuje już tylko miłą wyblakłość. Główną przyczyną tej ciasnoty, oprócz odniesienia wartości do sytuacji, jest emocjonalne uchwytowanie wartości. Bariera pojemności nie znika, twierdzi Hartmann, przy filozoficznej wiadomości etycznej, która jako wtórna wobec praktyki życiowej, nie może uwolnić się całkowicie od jej ograniczeń. Po pierwsze, jest związana fenomenem, czyli zbiorem danych oferowanych przez wiadomością nieteore-

<sup>20</sup> N. Hartmann: *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. J. Noras. Warszawa 2000, s. 208-209.

<sup>21</sup> N. Hartmann: *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, s. 308.

tyczn . Po drugie, równie filozof przystępuje do swojej analizy wyposażony we własną, równie ciasną wiadomość o wartości. Po trzecie, rozpoznanie wartości i czy się z odczuciem powinno być jej czynieniem<sup>22</sup>. To ostatnie może się pojawić wtedy, gdy podmiot jest w odpowiedniej sytuacji.

Wskazane przyczyny zmienności obowiązywania odnoszą się do sytuacji, gdy czucie ujmując wartość, a następnie staje przed nową wartością. Ruch od jednej do drugiej wartości jest ową zmianą obowiązywania dla wiadomości. Takie szerokie spektrum przyczyn to teza, którą Hartmann formułuje dopiero w *Ethik*. W tym stanowisku znajduje się w *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Rozbieżność w poglądach etycznych jest tu interpretowana jako stan wyznaczony przez brak lub niedomaganie aksjologicznego czucia. Oznacza to, że istnieją podmioty, które nie dysponują w ogóle czuciem danej wartości. „Złudzenie aksjologiczne, wszędzie tam, gdzie da się skonstatować, ma charakter przeoczenia wartości (*Wertverkenennung*), tzn. jest ono czysto negatywne. Nie wiemy się ono z czuciem wartości jako takim, lecz raczej jedynie z brakiem czucia wartości. Z organem aksjologicznym człowieka jest podobnie jak ze zmysłem kolorów, zmysłem muzycznym, zmysłem matematycznym: nie są one wspólne bez reszty wszystkim podmiotom, są takie jednostki, które w tych dziedzinach dysponują bardzo słabą zdolnością ujmowania i odróżniania, i są takie, które dysponują bardzo wyostrożonym zmysłem”<sup>23</sup>.

W *Ethik* ten pogląd zostaje złagodzony. Hartmann dopuszcza tu możliwość rozbieżności, która nie opiera się na braku organu aksjologicznego. Lepota aksjologiczna (nie wiadomo o wartości) pozostaje wprawdzie w dalszym ciągu przyczyną zmienności obowiązywania, ale w tej funkcji występuje obok innych, i to bardziej zasadniczych przyczyn. Ponadto w *Ethik* pojawia się zróbnicowanie w obrębie braku czucia. Może ono oznaczać permanentną niezdolność widzenia wartości, analogiczną do wrodzonej lepoty lub głuchoty, ale może być stanem tymczasowym, spowodowanym np. przez powtarzanie występków, które destrukcyjnie wpływa na naruszenie w nim wartości albo też przez niedojrzałość. W *Ethik* czytamy: „Istnieje jednak bardzo różnorodnie, daje się wykazać złudzenia co do wartości - co wiemy, wręcz zafałszowania wartości, które opierają się na perwersyjnym (*perwers*) czuciu wartości, jak to się dzieje np. w zjawiskach resentymentu. [...] Zwykły typ złudzenia co do wartości jest naturalnie czysto negatywny, niezdolność do zobaczenia wartości, lepota na wartość. Ale to nie jest to właściwe złudzenie co do wartości, lecz jedynie brak czucia w ogóle w sto-

<sup>22</sup> Por. N. Hartmann: *Ethik*, s. 18.

<sup>23</sup> N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 560-561.

sunku do jakiego punktu. Stoi ono na jednej linii z teoretyczną niezdolnością zrozumienia, która występuje w wypadku niewykształconego matematycznie lub pozbawionego [odpowiednich] zdolności. Jest to wykształcone i niewykształcone uczucie wartości, uzdolnienie i brak uzdolnienia do oglądania aksjologicznego. Jest indywidualne dojrzewanie organu aksjologicznego w jednostkowym człowieku, a ponadto także historyczne dojrzewanie organu aksjologicznego w ludzkości<sup>24</sup>.

To, co Hartmann nazywa w *Metaphysik der Erkenntnis* złudzeniem negatywnym, to sytuacja, gdy podmiot nie czuje w ogóle jakiej wartości. W *Ethik* pojawia się motyw uczucia «perwersyjnego» (*pervers*). Co je charakteryzuje? Sam Hartmann nie daje tu wyraźnej odpowiedzi, przedstawia ją na przykładzie resentymentu oraz gradacji złudzenia poczuwszy od lepoty, na niedojrzałość historyczną czy wreszcie. Gdy zechcemy dookreślić enigmatyczne stwierdzenia Hartmanna, to wydaje się, że w takim złudzeniu perwersyjnym będą musiały wystąpić dwa momenty: (1) uchwycenie materii wartości i jej powinnościami; (2) negacja tej powinnościami i konstytucja jej zresentymentalizowanego odpowiednika. Zarazem lepota aksjologiczna, jako fenomen czysto negatywny, być może musiała zawierać w sobie dwie motywy: (1) w ogóle brak widzenia materii wartości i w związku z tym (2) brak uczucia powinnościami tej materii, albo też (1) uchwycenie materii wartości oraz mimo tego (2) negacja jej powinnościami. Śledząc, że w pewnym sensie motyw ten nowy typ złudzenia nazwa u Hartmanna złudzeniem pozytywnym. Pozornie jest to określenie paradoksalne, bowiem złudzenie jest zawsze brakiem rzeczywistej wiedzy o swoim przedmiocie, i w tym znaczeniu jest zawsze negatywne. Ale zarazem lepota aksjologiczna jest złudzeniem «negatywnym» w tym sensie, i brak w niej uczucia wartości. Analogicznie, resentment jest złudzeniem «pozytywnym», gdy opiera się na obecności, tyle że niewłaściwego uczucia.

Wyjście poza samą tylko lepotę aksjologiczną jest niewątpliwie u Hartmanna odpowiednikiem tych bogatych rozróżnień, jakie na temat przyczyn różnic etycznych formułowali Scheier i Hildebrand<sup>25</sup>. Ponadto negatywny i pozytywny typ złudzenia aksjologicznego powiązany jest ze sposobem rozumienia omyłkowo aksjologicznego uczucia. Przy przyjęciu, że uczucie jest nieomyślne, jedynym możliwym wyjściem z różnic jest lepota, a więc złudzenie negatywne. Jeżeli uczucie może się mylić, wówczas możliwe są również złudzenia pozytywne (we wskazanym wyżej znaczeniu). Podkreślić tu jeszcze trzeba, że odróżnienie dwóch typów złudzenia, pozytywnego i negatywnego, może się u Hartmanna pojawić tylko przy dopusz-

<sup>24</sup> N. Hartmann: *Ethik*, s. 157-158.

<sup>25</sup> O rozwińnięciach Schelera i Hildebranda pisze Orlik: *Fenomenologia wiadomości aksjologicznej*, s. 143-164.

czeniu zwodniczo ci czucia. To za ponownie prowadzi do postawionego już wcześniej przez nas pytania o kryterium czucia niezwodniczego.

**Relatywno jako relacjonalno** . Na wyróżnionym miejscu znajduje się u Hartmanna kolejna grupa argumentów, które zmierzają do wykazania zasadnego sensu odniesienia wartości do realności, nazywanego niewłaściwie etycznym relatywizmem<sup>26</sup>. Jest to argumentacja swoista, bo nie chodzi w niej o pogodzenie zmienności wartości z absolutnością wartości, lecz o reinterpretację sensu samej relatywności.

Zachodzi tu trzy rodzaje relatywności. Po pierwsze, każda wartość moralna jest pewnym dobrem dla osoby, wobec której dokonuje się urzeczywistnienie tej wartości – działanie. Zaufanie jest dobrem dla kogoś, komu je ktoś okazał, wierność jest dobrem dla kogoś, wobec kogo jej dochowano. Ale oznacza to tylko tyle, że ze względu na osobę, na którą było nakierowane postępowanie, wartość moralnej towarzyszy różniak od niej wartość dobra. Wartość dobra nie jest to sama z wartością moralną. Dochowanie wierności, argumentuje Hartmann, jest zachowaniem moralnie wartościowym niezależnie od tego, czy osoba, której ono dotyczyło, to dostrzega i ujmuje dodatkowo jako dobro. Ponadto moralna wartość takiego zachowania jest niezależna od wielkości dobra, jak ono dla tej osoby stanowi. Uchwycenie tych dwóch odrębności pokazuje już wyraźnie nieporozumienie w traktowaniu takiej relatywności jako rodzaju relatywizmu etycznego: „Relatywność do drugiego podmiotu w tym sensie nie tylko nie jest relatywnością wartości, lecz nawet nie jest wewnętrzną relacją, która należałaby do obiektywnej struktury materii wartości. Bowiem ta relatywność nie dotyczy w ogóle etycznej jakości aksjologicznej postępowania i samej osoby, lecz wyłącznie towarzyszącej jej wartości dobra. Nie do niej jednak, ale tylko do tej pierwszej odnosi się aksjologiczna ocena”<sup>27</sup>. Błąd relatywizmu polega tu na utożsamieniu wartości moralnej z wartością dobra. Ponadto, również tej relatywności wartości dobra do osoby nie można rozumieć jako wyniku podmiotowego uznania. Poprzez uznanie podmiot nie może sprawić, że coś, co nie jest dla obiektywnym dobrem, stanie się dla kogoś dobrem. W tym znaczeniu, obiektywnym dobrem jest dla niego przyjaciel, ciepłe ubranie zimą lub rodzina. Rzecz jasna, podmiot może uznać za dobro innych wartości. Taki eksperyment można czyścić zawsze, pisze Hartmann, albo uzyskaniem właściwego dochowania, albo destrukcją podmiotu.

Ponieważ wartości moralne odnoszą się do postępowania osoby wobec osoby, to konsekwencją tego jest relatywność do osoby jako obiektu postępowania oraz do osoby jako podmiotu postępowania, gdy jedynie osoba spełnia

<sup>26</sup> Pisze o tym także J. Filek: *Etyka N. Hartmanna*, w: *Etyka. Zarys*, pod red. J. Pawlicy, Kraków 1992, s. 402-403.

<sup>27</sup> N. Hartmann: *Ethik*, s. 143.

warunek wolno ci, umoliwiajacy kwalifikacje etyczne. Jeeli bezpodrebnym przedmiotem dzialania osoby nie jest osoba, to ma on charakter moralny tylko o tyle, o ile swoimi konsekwencjami wplywa jako na pewne osoby. Bez tego dzialanie nie ma cech moralnego «dzialania». Tego typu odniesienie warto ci nie jest relatywne ci w sensie etycznego relatywizmu. Istotne s tu dwa momenty. (1) W materii warto ci nie pojawia si nic innego, jak tylko relacjonalno. Podobnie, twierdzi Hartmann, jest przy kategoriach bytowych. Kategorie dzialania celowego wystpuje jedynie «dla» wiadomo ci duchowej, kategori pod wiadomo ci tylko «dla» ycia psychicznego. W adnym z tych wypadkow takiego charakterystycznego «dla» nie interpretuje si jako wska nika relatywizmu analogicznego do relatywizmu aksjologicznego. (2) Taka relacjonalno dotyczy w zasadniczej mierze jedynie ontologicznego momentu warto ci, nie dotyczy za jej strony, w cislym sensie, aksjologicznej, tj. przyslugujej warto ci powinno ci idealnej. „Materia i warto ciowo nie pokrywaj si. Materia jest tylko tworem tre ciowym, ktory posiada warto ciowo. Moralna warto zaufania nie jest samym zaufaniem”<sup>28</sup>. Naley tu jednak zaraz doda, e lad takiej relacjonalno ci dostrzega Hartmann rownie po ci le aksjologicznej stronie warto ci. Taka teza pojawia si na poziomie tzw. podstawowej antynomii aksjologicznej. Jej sformulowanie jest nastpuj ce: „Idealna powinno warto ci zawiera w sobie tendencje ku realno ci; afirmuje j, gdzie istnieje, domaga si jej, gdzie nie istnieje. Idealna powinno bycia transcenduje idealno”<sup>29</sup>. Dwie strony powinno ci idealnej: jej indyferencja wobec realno ci oraz jej nakierowanie na realno s dla Hartmanna wewntrzn antynomi zawart w istocie samych warto ci. Zbigniew Zwolski widzi tu swoisty «niedosyt ontologiczny» przyslugujej cy warto ciom, ktore wykazuj d enie do przejcia ze slabszej modalnie sfery idealnej w mocniejsz modalnie sfer bytu realnego<sup>30</sup>. S dz, e zasadniczy sens tej antynomii rozja nia si, gdy uwzgl dni si relacjonalne odniesienie materii warto ci do sfery realnej (w opisanych wy jej przejawach). Dlatego mowi Hartmann o specyficznym typie idealno ci warto ci: jest to tzw. «idealno unosz ca si » nad realno ci. Wystpuj ca w powinno ci tendencja ku realno ci jest oparta na tym relacjonalnym zwiazku mi dzy materii warto ci i realno ci. W tym znaczeniu, warto ci s i indyferentne wobec realno ci (bo struktura realno ci nie usuwa ich idealnej powinno ci bycia) i jednocze nie indyferentne (bo materia warto ci jest nakierowana na stosunki mi dzy realnymi osobami). Tak interpretacje potwierdza charakter powiazania pomi dzy powinno ci i materii warto ci:

<sup>28</sup> Ibidem, s. 148.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 172.

<sup>30</sup> Por. Z. Zwolski: *Byt i warto u Nicolaia Hartmanna*, s. 334.

„Pomiędzy wartością a idealnością powinno być bycie zachodzić ścisła korelacja, wzajemne warunkowanie. Idealność powinno być bycie sposobem bycia wartości, jej specyficzny modalności, która nigdy nie sprowadza się do struktury materii. Z kolei wartość jest treścią powinno być; jest kategorialną strukturą, której sposobem bycia jest idealność powinno być”<sup>31</sup>.

**Podsumowanie.** Argumenty Hartmanna można poddać następującej klasyfikacji. W porządku systematycznym, na pierwszym miejscu jest argument apriorycznego czucia. Jest on najsłabszy merytorycznie. Na miejscu drugim występuje teza odróżnienia wartości od obowiązania wartości (albo te odróżnienie trzech rodzajów powinno być) oraz szczegółowe argumenty uzasadniające zmienność obowiązania. Na trzecim miejscu znajduje się argumentacja wykazująca pomieszczenie sensu relatywizmu i relacjonizmu. Jest ona w najmniejszym stopniu powiązana z koncepcją czucia i dlatego nie przejmuje słabości argumentu pierwszego.

Refleksja Hartmanna przeciw relatywizmowi ma przeważnie charakter dowodu nie wprost. Jej celem jest pokazanie, że przyjęcie założenia nierelatywistycznych można uzgodnić z fenomenem zmienności wartości oraz, że relatywizm nie jest wcale teorią lepszą. Wręcz przeciwnie, wykazuje on wiele takich mankamentów, których nie ma ujęcie absolutystyczne. Hartmann podaje tutaj co najmniej trzy argumenty: (1) wartość jest koniecznym warunkiem dla możliwości wartościowania, (2) życie może mieć sens tylko wtedy, gdy wartość, w oparciu o które buduje się życiowe cele, nie zmieniają się wskutek samowolnego uznania, (3) jeżeli wartość nie istnieje obiektywnie, wówczas znika możliwość traktowania jakichkolwiek wartości jako byłych i wszystkie aksjologiczne uznania musimy uznać za równosilne.

Zarazem argumentacja Hartmanna ma charakter hipotezy. Jest to, według Hartmanna, ten moment w filozofowaniu, który jest wspólny i wiedzy filozoficznej, i wiedzy naukowej.

### Summary

Nicolai Hartmann is a representative of 20th-century absolutism in axiology. In the paper I analyse arguments he gave against ethical relativism. These are: emotional cognition of values, its apriorical nature, demarcation of values and their validity and a distinction between relativism and relationism. It turns out that a historical change of valuation is a change of validity and not of the value itself.

<sup>31</sup> N. Hartmann: *Ethik*, s. 172.