

LESZEK KOPCIUCH

Aprioryzm w czuciu wartości u Nicolai Hartmanna

Apriorism in Nicolai Hartmann's Feeling of Values

W artykule prezentuję koncepcję praktycznego aprioryzmu sformułowaną przez Nicolai Hartmanna, według którego podmiot poznaje w sposób źródłowy wartości moralne na drodze apriorycznego czucia wartości. Takie rozstrzygnięcia są zawarte w kilku pracach Hartmanna. Zasadnicze miejsce zajmuje tutaj *Ethik* – podstawowe dzieło z zakresu jego rozważań nad wartościami. Ważne tezy zawarte są w *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, gdzie spotykamy analizę struktury czucia wartości. Do problemu apriorycznego sposobu dania wartości powraca Hartmann również w późnym artykule *Vom Wesen sittlicher Forderungen*.

Rozstrzygnięcie problemu sposobu dania wartości stanowi wstępne pytanie etyki. Ta bowiem, aby prowadzić owocnie swoje badania, musi się oprzeć na fenomenach, z których niejako będzie mogła owe wartości »wyprowadzić«. Stąd przysługujące tej kwestii znaczenie: Hartmann nazywa czucie wartości „podstawowym faktem rzeczywistości etycznej”.¹

¹ Por. N. Hartmann, *Ethik*, 4. Aufl., Berlin 1962, s. 59.

Aprioryzm, występujący w historii filozofii w różnych odmianach i w różnorodny sposób uzasadniany, jest jednakże pojęciem na tyle niejednoznacznym, iż konieczne jest postawienie pytania o sposób, w jaki ten termin pojmuje sam Hartmann. Problem ten wyznacza strukturę pierwszej części rozważań. Drugim problemem jest Hartmannowska ocena aprioryzmu Kantowskiego, a w szczególności tezy Kanta o spontaniczności aksjologicznej podmiotu. W części trzeciej omawiam dwie kwestie. Chodzi o pytania, jaka jest struktura poznania aksjologicznego, po drugie, które fazy tegoż poznania mają charakter aprioryczny. Nie podejmuję w tym artykule problemu relacji pomiędzy koncepcją Hartmanna i tezami twórcy materialnej etyki wartości – M. Schelera. Porównawcza analiza obu ujęć zostanie przeprowadzona w innym miejscu.²

APRIORYZM A POZNANIE APRIORYCZNE

Hartmann posługuje się szerokim pojęciem aprioryzmu, również w dziejach filozofii termin ten był używany różnorodnie. Aby to pokazać, wystarczy posłużyć się następującymi przykładami³: 1) Parmenides przeciwstawia pewną drogę logicznego poznania rozumowego zwodniczemu świadectwu zmysłów; poznanie aprioryczne jest niezgodne z danymi zmysłowymi; odrębność między dwiema drogami polega nie tylko na stopniu ich pewności, lecz także na charakterze przedmiotów, które ujmują – byt „prawdziwy” jest dziedziną ujmowania apriorycznego; 2) dla Platona poznanie aprioryczne jest nakierowane na byt idealny; ujmowanie to nie ma charakteru spontanicznego, lecz receptywny; 3) św. Augustyn dostrzega poznanie aprioryczne w niezmiennych i ogólnych ideach wrodzonych ludzkiemu umysłowi; źródłem owych apriorycznych treści jest istota boska; 4) Hume ogranicza dziedzinę ważności poznania apriorycznego do sfery idei i stosunków między nimi; sfera faktów jest dziedziną poznania wyłącznie aposteriorycznego; 5) Kant formułuje tezę o aposteriorycznym i apriorycznym piu poznania; w sądach apriorycznych dostrzega spontaniczną czynność podmiotu transcendentalnego; *a priori* nie posiada charakteru receptywnego; dziedziną ważności sądów apriorycznych nie jest byt w sobie, lecz fenomen. Już takie zarysowe wyliczenie pokazuje różne możliwe interpretacje aprioryzmu. Różnicuje je rozumienie pochodzenia wiedzy apriorycznej, jej receptywny *resp.* spontaniczny charakter, dziedzina przedmiotów, która stanowi obszar ujmowany przez poznanie aprioryczne oraz wreszcie kwestia pewności takiej wiedzy.⁴

² Niniejszy artykuł stanowi fragment przygotowywanej obecnie książki opatrzonej roboczym tytułem *Człowiek i wartość w etyce materialnej (N. Hartmann – D. v. Hildebrand)*.

³ Rezygnuję tu z podawania źródeł dla tych tez, gdyż stanowią one element powszechnie uznawanych interpretacji poglądów tych filozofów.

⁴ Treści aprioryczne uzyskują u Kanta charakter poznawczy dopiero dzięki dedukcji transcendentalnej.

Hartmann definiuje aprioryzm w następujących słowach: „Aprioryczny charakter posiada każde uchwycenie, przy którym nie istnieje jednostkowy realny przypadek, w jakim mogłaby prezentacja mieć swoje źródło, *resp.* uchwycenie, przy którym to, co uchwycone, przekracza treściowo jednostkowy przypadek, nawet jeżeli on istnieje [...]”; „Rzeczywista różnica istotowa [pomiędzy uchwyceniem aposteriorycznym i apriorycznym] polega na tym, że poznanie aposterioryczne odnosi się jedynie do przedmiotów realnych, natomiast poznanie aprioryczne zarówno do przedmiotów realnych, jak i do idealnych”.⁵ Istota aprioryzmu sprowadza się do uznania, że treść pojawiająca się w umyśle ma charakter aprioryczny wtedy, gdy nie można jej zawartości wyjaśnić (1) w ogóle albo też (2) całkowicie przez wskazanie na źródła aposterioryczne. Taka definicja aprioryzmu nie przesądza jednak jeszcze o poznawczym *resp.* niepoznawczym charakterze danej treści. Określa ona jedynie, że po pierwsze, każda treść jest aprioryczna, gdy nie można jej wyprowadzić z podstawy aposteriorycznej. Po drugie, dziedziną uchwycenia apriorycznego okazuje się zarówno byt realny, jak i idealny. Po trzecie, przy takiej tylko definicji aprioryzmu niemożliwe jest rozstrzygnięcie odnośnie do spontanicznego lub receptywnego charakteru apriorycznej treści. Konsekwencją tego jest, po czwarte, rozszerzenie zakresu treści, którym można przypisać charakter aprioryczny: „Sądy *a priori* mogą zawsze być przesądami, aprioryczne przedstawienia lub sposoby przedstawiania mogą być [...] fantazją. Są one wówczas przedstawieniami [apriorycznymi], ale nie są poznaniem”.⁶ Co więcej, tego typu aprioryczność można zastosować w odniesieniu do treści marzeń, życzeń, wyobrażeń co do przyszłości, planowania, fantazji *etc.*

Aby więc wydobyć specyfikę znaczenia apriorycznego poznania, trzeba zawęzić znaczenie samej aprioryczności. Dla Hartmanna poznanie jest aktem różnym od aktu wytwarzania lub fantazjowania.⁷ „Różnica między poznaniem

⁵ Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4. Aufl., Berlin 1949, s. 50: „A priori dagegen ist alles Erfassen, bei welchem ein einzelner realer Fall nicht vorliegt, von welchem her die Gegebenheit stammen könnte, *resp.* ein Erfassen, bei dem das Erfasste den Einzelfall, selbst wo er vorliegt, inhaltlich überschreitet [...]”; „Ein wirklicher Wesensunterschied dagegen liegt darin, daß es aposteriorische Erkenntnis nur von realen, apriorische dagegen sowohl von realen als idealen Gegenständen gibt”.

⁶ Hartmann, *Ethik*, s. 126, „Urteile a priori können immer Vorurteile sein, apriorische Vorstellungen oder Darstellungsweisen können [...] Erdichtungen sein. Sie sind dann eben wohl Vorstellungen, aber keine Erkenntnisse”.

⁷ Zasadnicze tezy Hartmanna można tu ująć następująco: 1) poznanie jest relacją pomiędzy podmiotem i przedmiotem; 2) przedmiot poznania jest „ponadprzedmiotowy”, tzn. jest czymś więcej niż tylko przedmiotem poznania, istnieje niezależnie od „bycia poznawany”; 3) poznanie jest „ujmowaniem” przedmiotu; 4) tym właśnie akt poznawczy odróżnia się od aktu twórczego, gdzie przedmiot zostaje dopiero wytworzony. Por. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 34–53; *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, [w:] *Kleinere Schriften*, Bd. 1: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin 1955, w szczególności s. 128–136. Hartmann, próbując zinterpretować Kantowską tezę o spontaniczności podmiotu, uznaje, że poznanie jest w swoim zasadniczym

apriorycznym i aposteriorycznym nie pokrywa się z różnicą między myśleniem i naocznością ani też z różnicą między spontannością i receptywnością.[...] Przedmiot [poznania apriorycznego] istnieje sam w sobie, tak jak przedmiot empirycznej naoczności”; „Tym, co prezentuje się w poznaniu apriorycznym, jest ogólny rys istotowy [...]”.⁸ Fragment ten wprowadza istotne *novum*, nieobecne w tezach wcześniejszych. Mianowicie, treść w umyśle jest aprioryczna, gdy, po pierwsze, nie można jej uzasadnić źródłem aposteriorycznym, ale posiada znaczenie treści poznawczej tylko wtedy, gdy przysługuje jej charakter receptywny. Po drugie, przedmiotem ujmowania apriorycznego jest to co ogólne, np. kategorie bytowe, podczas gdy przedmiotowi poznania aposteriorycznego przysługuje zawsze szczególność. W tym też znaczeniu poznanie aprioryczne jest dla Hartmanna ujmowaniem czegoś ontycznie pierwotnego i podstawowego. Ujmowanie aposterioryczne jest chwytniem czegoś wtórnego, już uwarunkowanego.

Odróżnienie aprioryzmu oraz poznania apriorycznego pozwala na precyzyjne posługiwanie się pojęciem poznania apriorycznego. Niektórzy interpretatorzy myśli Hartmanna dostrzegają tutaj jednak, jakby nie zauważając owych subtelnych podziałów, niejasności i zamęt pojęciowy.⁹ Takie uznanie jest jednakże możliwe, jak sądzę, tylko wtedy, gdy pominie się różnicę pomiędzy aprioryzmem danej treści w ogóle oraz aprioryzmem treści poznawczej. Przy jej uwzględnieniu, wrażenie niejasności i zamętu znika.

Zarysowana różnica pomiędzy aprioryzmem a poznaniem apriorycznym może stanowić podstawę do określenia różnicy między apriorycznym poznaniem praktycznym oraz apriorycznym poznaniem teoretycznym. Oba te rodzaje poznania muszą – jako aprioryczne – posiadać pewne cechy wspólne. Należy do nich receptywność oraz nastawienie na to co w przedmiocie ogólne i warunkujące. Re-

rysie aktem receptywnym, to znaczy jego intencją jest „odzwierciedlenie” poznawanego przedmiotu. Spontanność podmiotu – odkrycie Kanta – nie odnosi się do samego przedmiotu, lecz jedynie do jego świadomościowego obrazu. Przykładem, który może zilustrować powyższe rozróżnienie, jest zestawienie terminów: kategoria bytowa – pojęcie (świadomościowy odpowiednik samej kategorii ontycznej). Dlatego, twierdzi Hartmann, że istnieje historia pojęć (ludzkiego ujmowania kategorii bytu), nie ma zaś analogicznej historii samych kategorii (pomijając kategorie ewolucyjne). Por. *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, s. 160–171.

⁸ Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 81–82 i 50: „Der Unterschied von apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis fällt weder mit dem von Denken und Anschauung noch mit dem von Spontaneität und Rezeptivität zusammen. [...] Ihr Gegenstand ist nicht weniger an sich seiend wie der der empirischen Anschauung”; „Was in ihr zur Gegebenheit kommt, ist eben der allgemeine Wesenszug [...]”.

⁹ Por. np. Martin Morgenstern, *Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*, Tübingen 1992, s. 50–55. Morgenstern zarzuca Hartmannowi „niekonsekwentne” stosowanie terminu „poznanie aprioryczne”, co ma prowadzić do utrudnienia zrozumienia jego sensu. Przykładem na to jest jednakże fragment *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, w którym, jak sądzę, Hartmann mówi o aprioryzmie treści, nie zaś o aprioryzmie treści poznawczej (aprioryczny charakter posiadają „dowolne konstrukcje”, „przesady”, „samowolne założenia”).

ceptywność wiąże się z istotą aktu poznawczego, nastawienie na to co ogólne z istotą poznania apriorycznego. Twierdzenie, że przedmiot ujęcia apriorycznego jest to co ogólne, zarówno w poznaniu teoretycznym, jak i praktycznym, ulega uszczegóławiającej modyfikacji, gdy postawi się pytanie: czym jest owa ujmowana apriorycznie ogólność. Przedmiotem *a priori* teoretycznego są kategorie bytowe, przedmiotem *a priori* praktycznego – zasady etyczne, wartości. „Badanie wartości to badanie zasad. Zatem musi ono podzielać ogólny charakter badania zasad. Zasady są czymś w sobie niezależnym, od nich dopiero coś innego zależy. [...] Ponad nimi nie ma już nic, pod nimi jest tylko to, co zależne”.¹⁰ W tym znaczeniu oba rodzaje poznania są wnioskowaniem „zwrotnym”: na podstawie tego co uwarunkowane o tym co warunkujące. W tym właśnie miejscu Hartmann natyka się na pewien problem, którego konsekwencją jest stwierdzenie, że w obu rodzajach poznania zawiera się pewna odmienność. Powstaje bowiem pytanie: co stanowi dla poznającego podmiotu ową bazę tego co uwarunkowane, z której wnioskuje się o tym co warunkujące? W wypadku aprioryzmu teoretycznego taką podstawą są »fenomeny bytu«. Wydaje się zatem, że analogicznie w wypadku aprioryzmu teoretycznego będą to fenomeny etyczne: realne ludzkie wybory i realne ludzkie postępowanie.

Hartmann posługuje się określeniem „poznanie etyczne” w przynajmniej dwóch znaczeniach. Po pierwsze, wtedy, gdy mówi o specyficznym rodzaju poznania filozoficznego: poznanie etyczne oznacza wówczas akty nakierowane na sferę wartości, zmierzające do jasnego, jak dalece to możliwe, uchwycenia materii i struktury świata aksjologicznego. Ten typ poznania jest też w *Etyce* określany jako akty nakierowane na ujęcie zasad etycznych. Po drugie, określenie „poznanie etyczne” występuje również na poziomie charakterystyki życia codziennego, tzn. działań i wartościowań, jakich dokonuje poruszający się pośród konkretnych życiowych sytuacji człowiek. Ale w obu wypadkach widać jasno, że konieczne jest oparcie tego poznania na odpowiednich fenomenach, co mogłoby nasuwać wniosek, że procedura badania zasad etycznych musi być ściśle analogiczna do procedury badania zasad teoretycznych. Poznanie etyczne ma wychodzić od konstatacji i analizy fenomenów etycznych, tak jak poznanie teoretyczne rozpoczyna się od konstatacji i analizy fenomenów bytowych. Analogia ta jest niejako wymuszana przez istotę aktów poznawczych. Trójczłonowa struktura aktu poznawczego (podmiot – ujęcie przedmiotu – sam przedmiot) realizuje się tylko wtedy, gdy spełnione są dwa warunki: 1) gdy istnieje przedmiot, który może stać się wtórnie przedmiotem poznania; 2) gdy przedmiot ten jest w ogóle podmiotowi w jakiś sposób dany, tzn. gdy przedmiot ten nie znajduje się poza granicą możliwości uczynienia przedmiotem poznania. Zatem poznanie jest możliwe

¹⁰ Hartmann, *Ethik*, s. 54: „Wertforschung ist Prinzipienforschung. So muß sie auch den allgemeinen Charakter der Prinzipienforschung teilen. Prinzipien sind das an sich Unabhängige, von dem anderes abhängt. [...] Über ihnen ist nichts mehr, unter ihnen nur das Abhängige”.

tylko w tym wypadku, gdy dysponujemy fenomenami, z których można wyprowadzić warunkujące je kategorie.

Uwzględnienie tego warunku sprawia jednak, że wyłania się nieoczekiwana trudność, wręcz aporia: „Nigdy nie można wiedzieć, czy w danym i doświadczanym postępowaniu człowieka wartości realizują się czy też nie. A przynajmniej nie można tego wiedzieć z samego tylko doświadczenia. Musimy raczej wnieść wiedzę o dobru i złu jako kryterium oceny doświadczenia, aby móc rozpoznać, czy doświadczone postępowanie posiada wartość pozytywną czy negatywną”.¹¹ Zatem aby móc potraktować fenomen jako punkt wyjścia dla poznania aksjologicznego, trzeba już wcześniej wiedzieć, czym jest odnośna wartość. Aby mógł określić istotę spolegliwości na bazie ludzkich zachowań, muszę już wcześniej wiedzieć, które z ludzkich działań są właśnie spolegliwe, to zaś zakłada już wiedzę na temat wartości spolegliwości. Trudność poznawcza odślania się tu jeszcze od innej strony. Jeżeli uświadamiam sobie istotę sprawiedliwości na bazie obserwacji postępowania nauczyciela wobec ucznia, to wiedza ta wyłania się nie na podstawie obserwacji realnego postępowania, bo owo postępowanie nie realizuje właśnie tej wartości, którą sobie uświadamiam.¹² Fenomen, tzn. postępowanie tego nauczyciela, nie jest więc w ścisłym sensie podstawą, „z” której wiedza etyczna zostaje wyprowadzona. Jak twierdzi Hartmann, poznanie aposterioryczne (prezentacja zawarta w fenomenie) jedynie dopuszcza, czy też umożliwia „wgląd aprioryczny”.¹³

Aporia wydaje się nieprzezwycięzalna, co w konsekwencji prowadzioby do wniosku, że w ogóle znika zasadność analogii między poznaniem zasad bytowych a poznaniem zasad etycznych. Po drugie, co jeszcze istotniejsze, znika w ogóle fenomenalny punkt wyjścia poznania wartości, a tym samym wątpliwa się staje możliwość jakiegokolwiek poznania aksjologicznego: „Jeżeli sytuację scharakteryzowaliśmy w sposób zupełny, droga przed badaniem zasad etycznych została zamknięta”.¹⁴

Obie te negatywne konsekwencje wyłaniają się tylko wtedy, gdy realne ludzkie postępowanie, realne ludzkie działanie wobec innych osób jest jedynym fenomenem, na jakim może oprzeć się poznanie wartości. Hartmann uznaje jednak, że obok fenomenu ludzkiego postępowania uwzględnić musimy, jako coś odrębnego, fenomen ludzkiej świadomości aksjologicznej, fakt niejasnego jesz-

¹¹ *Ibid.*, s. 56: „Man kann nie wissen, ob sie in dem gegebenen und erfahrbaren Verhalten des Menschen realisiert sind oder nicht. Wenigstens aus der Erfahrung selbst kann man das nicht wissen. Man muß vielmehr das Wissen um Gut und Böse bereits mitbringen als Wertmaßstab des Erfahrbaren überhaupt, um wissen zu können, ob das Erfahrene ein wertvolles oder wertwides ist”.

¹² Por. Hartmann, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. J. Noras, Warszawa 2000, s. 182.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ Hartmann, *Ethik*, s. 58: „Wäre die Sachlage nun hiermit endgültig charakterisiert, so wäre der Prinzipienforschung in der Ethik überhaupt der Weg abgeschnitten”.

cze, pierwotnego czucia wartości. Świadomość ta jest warunkiem zarówno dla etycznego postępowania ludzkiego, jak też dla określonej kwalifikacji tego postępowania. W pierwszym wypadku determinuje ona sposób postępowania, w wypadku drugim określa sposób dokonywanej oceny. Jako warunek jest ona, co jasno widać, różna od tego, co warunkuje. Fenomenalny punkt wyjścia badania aksjologicznego przenosi się z realnego ludzkiego postępowania na realne ludzkie czucie aksjologiczne. Hartmann sądzi, że dzięki takiemu przesunięciu udało się uniknąć błędu *circulus vitiosus*, który pojawiał się we wspomnianej wyżej aporii. Zgodnie z nią, wiedzę o wartościach, którą mieliśmy wyprowadzić z analizy fenomenu postępowania, musieliśmy już wcześniej założyć jako warunek dla doboru odpowiednich fenomenów. Ten problem nie pojawia się w sytuacji, gdy fenomenalnym punktem wyjścia staje się realne ludzkie czucie wartości. Nie występuje tu *circulus vitiosus*, bo z jednej strony, jako punkt wyjścia, mamy świadomość wartości, z drugiej zaś, jako punkt dojścia – same wartości. Fenomen pierwotnej świadomości aksjologicznej uznaje Hartmann za podstawowy fenomen badania aksjologicznego: „Rzeczywistość etyczna jest bogatsza od rzeczywistości teoretycznej. Włącza ona w siebie rzeczywistość etycznej świadomości. O możliwość doświadczenia tej ostatnie właśnie idzie. Świadomość etyczna to [...] specyficzne czucie wartości [...]”¹⁵

Mogłoby się wydawać, że tego typu „unikowe” rozwiązanie aporii grzeszy pewnym mankamentem. Mianowicie można tu sformułować następujący zarzut: również przy takim przesunięciu bazy wyjściowej stajemy przed błędnym kołem, musimy bowiem już wcześniej wiedzieć, który z fenomenów czucia wartości jest wynikiem rzeczywistego kontaktu ze sferą aksjologiczną, by na podstawie tego fenomenu wnioskować o strukturze samych wartości. To zaś by oznaczało, że powraca wcześniejsza aporia, ze względu na którą właśnie przesunięty został punkt wyjściowy analizy. Odpowiedź Hartmanna na ten zarzut jest następująca. Po pierwsze, tego typu sceptyczna argumentacja odbiera już na początku nadzieję na możliwość jakiegokolwiek wiedzy o wartościach. Po drugie, rozstrzygnięcie, która z możliwych form czucia wartości informuje o wartościach, która zaś dezinformuje, możliwe jest tylko wtedy, gdy dokonamy ich analizy, co oznacza konieczność potraktowania czucia wartości jako punktu wyjściowego analizy. Zatem nie pojawia się tu *circulus vitiosus*, gdyż przyjęcie czucia wartości za punkt wyjścia nie przesądza jeszcze, że każde czucie ma moc informowania o autentycznych wartościach.

Podsumowując: pierwsze, i jednocześnie najbardziej ogólne pojęcie aprioryzmu, można u Hartmanna zdefiniować następująco: aprioryczny charakter ma każda treść, która pojawia się w podmiocie nie „z” doświadczenia. Znaczenie

¹⁵ *Ibid.*, s. 59: „Die ethische Wirklichkeit ist reicher als die theoretische. Sie schließt die Wirklichkeit des sittlichen Bewußtseins ein. Dieses letztere allein ist es, auf dessen Erfährbarkeit es ankommt. Das Wertbewußtsein besteht [...] in dem eigenartigen Wertgefühl [...]”.

drugie (epistemologiczne): aprioryczny charakter ma każda treść poznawcza, która pojawia się w poznającym podmiocie nie „z” doświadczenia. Znaczenie trzecie (poznawczy aprioryzm teoretyczny): aprioryczny charakter ma każda treść poznawcza, która pojawia się w podmiocie teoretycznym nie „z” doświadczenia. I wreszcie znaczenie czwarte (poznawczy aprioryzm praktyczny): aprioryczny charakter ma każda treść poznawcza, która pojawia się w podmiocie praktycznym nie „z” doświadczenia.

Spśród tych znaczeń, dla dalszych rozważań zasadniczą wagę posiada wariant czwarty i trzeci. Czwarty, gdyż to on właśnie dany jest w sytuacji poznania aksjologicznego. Trzeci, gdyż stanowi płaszczyznę porównawczą, umożliwiającą uchwycenie specyfiki aprioryzmu praktycznego.

KRYTYKA APRIORYZMU KANTA

Punktem odniesienia do własnych rozstrzygnięć jest dla Hartmanna koncepcja praktycznego aprioryzmu zawarta w *Krytyce praktycznego rozumu*.¹⁶ Powody tego są dwa. Po pierwsze, Hartmann zmierza do oparcia swojej teorii na maksymalnie szerokiej bazie fenomenów, do nich zaś oprócz danych zawartych w doświadczeniu należą również, jego zdaniem, teorie naukowe i filozoficzne, sformułowane przez innych.¹⁷ Drugą przyczyną jest sama waga rozwiązań Kantowskich i wpływ, jakie one wywierały.

Krytyka aprioryzmu Kanta obejmuje u Hartmanna dwa poziomy. Pierwszym z nich jest analiza stwierdzanej przez Kanta spontaniczności podmiotu praktycznego (prawodawstwo rozumu praktycznego), drugim – analiza Kantowskiego intelektualizmu i formalizmu.

Kant uzasadnia tezę o spontaniczności osoby przez wnioskowanie oparte na dwóch możliwościach: ludzkie postępowanie jest określane od zewnątrz (nie jest wtedy wolne) albo też jest zdeterminowane od wewnątrz (wówczas przysługuje mu wolność). Alternatywa ta ma u Kanta charakter dysjunktywny, a wychodzące od niej rozumowanie odbywa się według *modus tollendo ponens*. Rozumowanie to jest poprawne tylko wtedy, gdy punkt wyjściowy – albo od zewnątrz, albo od wewnątrz – jest zasadny, tzn. gdy ta dysjunkcja jest zupełna. „Czy rzeczywiście – pyta Hartmann – przed zasadą nie stoją żadne inne możliwości, jak tylko dwie, pochodzić albo z »przyrody«, albo z »rozumu«? Lub też, przekładając to na problem wartości: czy rzeczywiście wartość albo abstrahuje się z rzeczy (*resp.* z przyrodniczych tendencji), albo wyznacza ją chcący pod-

¹⁶ Kant jest jedynym filozofem, którego poglądy są przedmiotem analizy w odrębnym rozdziale *Etyki* (czwarty rozdział pierwszej części).

¹⁷ Por. Hartmann, *Nowe drogi ontologii*, przeł. L. Kopciuch i A. Mordka, Toruń 1998, s. 21–22.

miot?”¹⁸ W wypadku pierwszym poznanie wartości miałoby charakter aposterioryczny, jedynie przy zasadności drugiej możliwości stawalibyśmy przed aksjologicznym aprioryzmem. Jeżeli chodzi o pierwszą możliwość, Hartmann zgadza się z rozwiązaniami Kantowskimi. Wartości nie można wyprowadzić na drodze aposteriorycznej, gdyż jest ona warunkiem aksjologicznej oceny zawartości doświadczenia. Przyjęcie tezy o aposteriorycznym pochodzeniu wiedzy o wartościach prowadziłoby do błędnego koła. W tym znaczeniu Kant ma rację, sfery empirycznej nie można uznać za źródło wiedzy aksjologicznej.

Sposób interpretacji tego aksjologicznego aprioryzmu jest jednakże u Kanta, zdaniem Hartmanna, błędny. Hartmann uznaje, że w charakteryzującym aprioryzm sformułowaniu „wiedza z rozumu, a nie z doświadczenia” zawiera się niezauważona przez Kanta dwuznaczność. „Czy w tle musi stać sprawiąca, spontaniczna funkcja podmiotu? Czy nie jest możliwa sytuacja odwrotna? Czy podmiot nie może treści tego co aprioryczne oglądać równie przedmiotowo jak treści tego co aposterioryczne? To, że treści apriorycznej nie da się wyczytać w realnych (»empirycznych«) przedmiotach, nie czyni przecież żadnej szkody samej ich przedmiotowości”.¹⁹

Uzasadnieniem dla takiej krytycznej oceny modelu Kantowskiego są u Hartmanna rozważania, które po pierwsze, zmierzają do pokazania, że kontakt poznawczy podmiotu z wartościami nie jest opisany spójnie przy przyjęciu układu dysjunktywnego oraz że istnieje jeszcze trzecia, nieuwzględniona przez Kanta możliwość. Po drugie, dopełnieniem tej krytyki jest sam opis aprioryzmu w czuciu wartości.

Pierwszy argument Hartmanna sprowadza się do następującego rozumowania. Nic bardziej powszechnego, jeżeli idzie o fenomeny etyczne, jak fenomen poczucia winy. Gdy się ono pojawia, „ja” niejako ulega rozszczepieniu na „ja empiryczne” oraz „nieempiryczne ja moralne”. Drugie dokonuje oceny pierwszego, rezultatem jest zaś negatywna samoocena i wyrastające z niej poczucie winy, wyrzut sumienia. Zdaniem Hartmanna, istotne są tu dwa momenty. Ponieważ „ja moralne” (osoba) dokonuje oceny realnego „ja empirycznego”, musi już wcześniej dysponować wiedzą o wartościach. Jest to zatem potwierdzenie (na przykładzie szczegółowego fenomenu) apriorycznego sposobu poznania wartości. Przedmiotem tej oceny jest bowiem „ja empiryczne”, jej kryterium musi

¹⁸ Hartmann, *Ethik*, s. 104: „Betstehen wirklich keine anderen Möglichkeiten für das Prinzip als die beiden, entweder aus der «Natur» oder aus der «Vernunft» zu stammen? Oder, wenn man das auf das Wertproblem überträgt: kann ein Wert wirklich nur entweder von Dingen (resp. Naturtendenzen) abstrahiert oder vom wollenden Subjekt diktiert sein?”

¹⁹ *Ibid.*, s. 105: „Muß dahinter eine hervorbringende, spontane Funktion des Subjekts stehen? Ist es nicht auch umgekehrt möglich? Kann das Subjekt den Inhalt des Apriorischen nicht ebenso gegenständlich erschauen, wie den des Aposteriorischen? Daß apriorische Inhalte nicht an realen («empirischen») Gegenständen als solchen abzulesen sind, das tut doch ihrer Gegenständlichkeit überhaupt keinen Eintrag“.

więc być nieaposterioryczne. Następnie, i to jest dla naszych rozważań szczególnie ważne, to „ja nieempiryczne” jest już ukonstytuowane ze względu na wartości (właśnie dlatego jest różne od „empirycznego”), nie może być zatem pojmowane jako konstytuujące wartości: „Autonomia osoby zakłada już autonomię wartości; jest już ona funkcją wartości – nawet jeżeli nie samych tylko wartości”.²⁰

Argument drugi jest konsekwencją pierwszego. Jeżeli „ja osobowe” jest ukonstytuowane ze względu na wartości (w przeciwnym razie podlega bowiem prawidłowości przyrodniczej), to, z jednej strony, nie można go ujmować jako moralnego prawodawcy, z drugiej zaś, wartości muszą istnieć jako sfera wobec niego heteronomiczna. Wyłaniające się tu heteronomiczne istnienie sfery aksjologicznej nie ma jeszcze znaczenia ontologicznego, lecz tylko charakter epistemologiczny. W tezie tej chodzi jedynie o niezależne od podmiotu istnienie ujmowanych przezeń wartości. Istotne jest tu tylko to, że taka możliwość stanowi dla Hartmanna ową trzecią możliwość, której Kant nie uwzględnił. Jej pominięcie sprawia jednak, że zastosowanie we wnioskowaniu *tollendo ponens* jest niezasadne. „Przesądem, ze względu na który Kant zapoznał przedmiotowość wglądów *a priori*, było to, że uznał on za pełnowartościowy przedmiot tylko to, co empiryczne (tylko to, co zarazem »sensybilne«). Przesąd ten doprowadził na koniec do wszystkich błędów idealizmu. To przez niego cała sfera przedmiotów idealnych – odkryta już w platonizmie i rozwinięta teoretycznie jako »istniejąca w sobie« – stała się dla dziewiętnastego wieku ponownie obca”.²¹

Istota argumentacji przeciwko Kantowskiej tezie o spontaniczności podmiotu praktycznego sprowadza się do uznania, że Kant dokonuje błędnego rozumowania na podstawie *modus tollendo ponens*, opierając się na dysjunkcji: albo z doświadczenia, albo z rozumu. Dysjunkcja ta opiera się z kolei na mylnym utożsamieniu określeń „nie z doświadczenia” i „z rozumu”, a następnie określeń „z rozumu” i *a priori*.²²

Podobny model argumentacji pojawia się u Hartmanna w odniesieniu do Kantowskiego formalizmu. Zarzut brzmi tutaj następująco: Kant błędnie utożsamia opozycję: „formalny – materialny” z opozycją *a priori* – *a posteriori*. Tylko dlatego może wnioskować, że materialnie ukonkretnione prawo moralne oznaczałoby prawo empiryczne, co musiałoby prowadzić do poddania woli zniewala-

²⁰ *Ibid.*, s. 134: „Die Autonomie der Person z.B. setzt die der Werte schon voraus; sie ist bereits Funktion der Werte – wenn auch gewiß nicht der Werte allein”.

²¹ *Ibid.*, s. 105–106: „Der Vorurteil, welches Kant die Gegenständlichkeit des *a priori* Einsichtigen verkennen ließ, war eben dieses, daß ihm nur das Empirische (nur das zugleich auch «Sensible») als vollwertiger Gegenstand galt. Dieses Vorurteil hat letzten Endes die ganzen Verirrungen des Idealismus verschuldet. An ihm liegt es, dass die ganze ideale Gegenstandssphäre – die bereits im Platonismus entdeckt und als eine «an sich seiende» theoretisch ausgebaut war – dem 19. Jahrhundert wieder ganz fremd wurde”.

²² Por. *ibid.*, s. 104.

jącej władzy przyrodniczej. Innymi słowy, Hartmann dopuszcza możliwość, że to co aprioryczne może mieć charakter zarówno formalny, jak i materialny²³, w związku z czym treściowe ukonkretnienie wartości ujmuje jako możliwe do pogodzenia z jej apriorycznym sposobem dania. „»Wola określona materialnie« nie musi być wcale, jak sądzi Kant, określana empirycznie. Jej ruch nie musi wcale być powodowany od zewnątrz. Określoność materialna nie jest określonością od przyrody. [...] Jej pochodzenie bowiem może być całkowicie autonomiczne, zaś jej sposób dania czysto aprioryczny”.²⁴

Z tą argumentacją wiąże się krytyka Kantowskiego intelektualizmu: błąd ten jest, zdaniem Hartmanna, zakorzeniony w tradycji filozoficznej, opartej, po pierwsze, na Arystotelesowskim odróżnieniu formy i materii oraz, po drugie, uznającej, iż formę, jako coś w przedmiocie ogólnego, można ująć rozumowo, materię zaś, jako coś w przedmiocie szczegółowego – zmysłowo. Opozycja „od rozumu i od zmysłów” zostaje u Kanta utożsamiona z opozycją „aprioryczny i aposterioryczny”. W konsekwencji to co aprioryczne nie może pochodzić z innego źródła jak tylko od rozumu. Ten intelektualizm jest jednakże zasadny tylko wtedy, gdy rzeczywiście nie da się wykazać źródła tworu apriorycznego różnego od rozumu. Argumentacją, która zmierza do pokazania takiego źródła, jest sformułowana przez Hartmanna koncepcja apriorycznego czucia wartości: „Oprócz aprioryzmu myślenia i sądu istnieje aprioryzm czucia, oprócz intelektualnego *a priori* jest też równie samodzielne i źródłowe *a priori* emocjonalne. Pierwotna świadomość wartości jest czuciem wartości, pierwotne uznanie nakazu jest czuciem bezwarunkowej powinności, której wyrazem jest nakaz”.²⁵

APRIORYZM W CZUCIU WARTOŚCI

Punkt zasadniczy w Hartmannowskim pojmowaniu aprioryzmu praktycznego stanowi analiza charakteru czucia wartości (*Wertgefühl*). Powody takiej wysokiej pozycji tej kwestii są trzy. Po pierwsze, czucie wartości kontaktuje realny

²³ Hartmann posługuje się przykładem z geometrii. Stanowi ona sferę aprioryczną, ale jednocześnie w jej obrębie występują prawa szersze i węższe zakresowo. W konsekwencji: prawa ogólniejsze w stosunku do bardziej szczegółowych posiadają charakter formalny, bardziej szczegółowe wobec ogólniejszych mają charakter materialny, ale i jedno, i drugie są ujmowalne apriorycznie.

²⁴ Hartmann, *Ethik*, s. 110: „Ein »material bestimmter Wille« braucht nicht, wie Kant meint, empirisch bestimmt zu sein. Es braucht keine Einwirkung von außen zu sein, die ihn in Bewegung setzt. Materiale Bestimmtheit ist nicht Naturbestimmtheit. [...] Denn ihre Herkunft kann eine vollkommen autonome, ihre Gegebenheit eine rein apriorische sein”.

²⁵ *Ibid.*, s. 117: „Neben den Apriorismus des Denkens und des Urteils tritt ein Apriorismus des Gefühls, neben das intellektuelle A priori ein ebenso selbstständiges und ursprüngliches emotionales A priori. Primäres Wertbewußtsein ist Wertfühlen, primäre Anerkennung eines Gebotes ist ein Fühlen des unbedingten Seinsollenden, dessen Ausdruck das Gebot ist”.

podmiot z idealną sferą wartości. Świadczenie tego uczucia, w jakim stopniu ono rzeczywiście w człowieku przemawia, jest przez Hartmanna traktowane jako argument na rzecz realizmu epistemologicznego w odniesieniu do wartości. Po drugie, dane zawarte w postaci uczucia wartości mogą spełniać – jak uznaje Hartmann – rolę analogiczną do doświadczenia w odniesieniu do bytu realnego. Po trzecie, uczucie wartości stanowi pierwszy i przez to źródłowy moment w samym poznaniu aksjologicznym. Bez niego, jako fenomenalnej bazy dla analizy, nie jest w ogóle możliwe poznanie wartości. Zadaniem tego poznania jest bowiem uporządkowanie i rozjaśnienie tego co źródłowo, ale jednocześnie niejasno i chaotycznie zawarte już w uczuciu wartości.

Owe cechy bardzo wyraźnie prezentują dwa fragmenty: „[...] uczucia wartości nie da się uchwycić, gdy się go szuka i bada, nie przychodzi ono wtedy, gdy się je przywołuje, nie przemawia wtedy, gdy się chce, by mówiło. Bynajmniej nie przemawia też zawsze, gdy przywołują je w nas inni ludzie. To samo życie powoduje, że ono przemawia; gdy dane są określone sytuacje bądź konflikty – obojętne własne czy cudze – gdy więc pojawiły się określone działania, które wymagają, by ono zajęło postawę, krótko mówiąc, gdy bieżące życie sprawia, że coś takiego napotykamy, wtedy ono podnosi swój głos – głośno, jednoznacznie, dość często pobudzając i porywając. Ale przemawia ono nie inaczej jak w naszym uczuciowym »za« lub »przeciw«, w naszej aprobacie lub dezaprobatie. A nawet i to jest jeszcze związane z pewnymi wewnętrznymi warunkami, jakie musimy spełnić, z naszą otwartością i naszą moralną dojrzałością. Bowiem nie dla każdego dowolnego nastawienia i każdego stadium rozwoju pozytywna i negatywna wartość przeżywanej treści są dostępne. [...] Wiadomo dobrze, jak bezsilne jest każde moralne pouczenie, na przykład o wymaganiu sprawiedliwości; ale gdy byliśmy kiedyś świadkiem krzyczącej niesprawiedliwości i ogarnęło nas przy tym oburzenie, wówczas wiemy od razu, co mówi wymaganie. I nie tylko to wiemy, lecz ponadto odczuwamy, że jest to nasze własne moralne wymaganie. Pojmujemy wartość na tle zaistniałej nieprawości, a więc poprzez jej brak jej w rzeczywistym życiu, w *modus deficiens*, w którym staje się dla nas odczuwalna. Jest nam ona dana właśnie tam, gdzie empirycznie dana nie jest; lub też w formie naszego własnego oburzenia jest nam ona dana tam, gdzie w zewnętrznym doświadczeniu jest jej brak”²⁶; „Świadomość wartości [w uczuciu

²⁶ Hartmann, *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, [w:] *Kleinere Schriften*, Bd. I: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin 1955, s. 299: „[...] das Wertgefühl ist nicht im Suchen und Forschen nach ihm anzutreffen, es kommt nicht, wenn man es ruft, spricht nicht, wenn man es zum Sprechen bringen will. Es spricht auch keineswegs immer, wenn es von anderen Menschen in uns angerufen wird. Wohl aber bringt das Leben selbst es zum Sprechen; wenn bestimmte Situationen oder Konflikte gegeben sind, einerlei, ob eigene oder fremde, wenn also bestimmte Handlungen geschehen sind, die seine Stellungnahme herausfordern, kurz, wenn das laufende Leben uns darauf stößt, da erhebt es seine Stimme – vernehmlich, eindeutig, oft genug erregend und überwältigend. Aber es spricht nicht anders als in unserem Für- und Gegen- Fühlen, unserem Zustimmung und

aksjologicznym] nie musi być oczywiście czymś wyraźnym, postawę zajmujemy tu bowiem nie w stosunku do wartości, lecz jedynie na gruncie wartości w stosunku do realnego zdarzenia [...]”²⁷

Fragmenty te zawierają następujące ważne dla naszego problemu stwierdzenia: 1) czucie wartości pojawia się w podmiocie niezależnie od jego woli („nie przemawia, gdy się chce, by mówiło”), nie posiada charakteru spontanicznego, lecz charakter reaktywny; 2) samo czucie jest natury emocjonalnej (przemawia w uczuciowym »za« lub »przeciw«); 3) jest związane ze stanem emocjonalnego zaangażowania („dość często porywając i pobudzając”); 4) podmiot przeżywa je jako własne, „wewnętrzne” przekonanie o powinności („wiemy, że jest to nasze wymaganie”); 5) to, co czucie sygnalizuje, jawi się wyraźnie i jednoznacznie; 6) czucie informuje o czymś, co nie występuje w doświadczeniu realnego postępowania; 7) czucie wartości informuje w sposób bezpośredni („wiemy już od razu, co mówi wymaganie”); 8) czucie dostarcza danych niejasnych („nie musi być czymś wyraźnym”).

Moment (6) wskazuje bezpośrednio na specyficzny aprioryczny moment zawarty w czuciu wartości. Przez oburzenie wartość zostaje bowiem uchwycona w sposób emocjonalny, mimo że nie występuje w doświadczanym postępowaniu. Mamy tu istotny nowy moment. Wydobyty wcześniej aprioryzm czucia oznaczał tezę, że czucie jest zawsze oparte na posiadanym już kryterium, ze względu na które reaguje w taki właśnie, a nie inny sposób. Zarówno aprobata, jak i dezaprobata były przedstawione jako reakcje sensowne dopiero wtedy, gdy wyróżniony już został i uchwycony wartościowy punkt odniesienia. Tu natomiast mamy do czynienia z przypadkiem bardziej specyficznym. Nie idzie już o konieczność istnienia kryterium dla sformułowanej oceny. Chodzi jedynie o wyraźną niezgodność między przeżyciem podmiotu i danymi doświadczenia. To, że podmiot dostrzega coś, co jest nieobecne w danych aposteriorycznych, jest czymś różnym od sytuacji, w której podmiot dokonuje oceny ze względu na nieobecne w doświadczeniu kryterium. Oba przypadki są odmienne, wspólny jest

Ablehnen. Und auch das ist noch an gewisse innere Bedingungen gebunden, die wir selbst mitbringen müssen, an unser Offenstehen und unsere sittliche Reife. Denn nicht jeder jeweiligen Einstellung und jedem Entwicklungsstadium sind Wert und Unwert des Erlebten zugänglich. [...] Es ist wohlbekannt, wie machtlos alle moralische Belehrung ist, etwa über die Forderung der Gerechtigkeit; aber wenn wir einmal Zeuge schreiender Ungerechtigkeit gewesen sind und uns dabei die Empörung darüber gefaßt hat, da wissen wir mit einem Schlage, was die Forderung besagt. Und wir wissen es nicht nur, sondern empfinden auch, dass es unsere eigene sittliche Forderung ist. Der Wert ist uns aufgegangen angesichts des geschehenen Unrechts, also gerade an seinem Fehlen im wirklichen Leben, am modus deficiens, in dem er uns spürbar wird. Er ist uns gerade dort gegeben, wo er empirisch nicht gegeben ist; oder auch, er ist uns in Form der eigenen Empörung positiv gegeben, wo er in der äußeren Erfahrung fehlt”.

²⁷ Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 555: „Es braucht freilich kein explizites zu sein, denn Stellung genommen wird ja nicht zum wert, sondern nur auf Grund des Wertes zu einem Realen [...]”.

dla nich natomiast moment zawartej w nich aprioryczności. Chociaż wydaje się, że aprioryzm kryterium wskazuje na moment głębszy. Aprioryzm jako konsekwencja niezgodności między emocjonalnym przeżyciem i doświadczeniem jest bardziej naoczny, lecz jednocześnie dotyczy warstwy bardziej powierzchownej. Tym bardziej że dane są nam również sytuacje aprobaty, w których przeżycie afirmuje to, co występuje w doświadczanym postępowaniu. W tym wypadku doświadczenie zawiera już realizację odpowiedniej wartości, a punkt rozstrzygający leży w apriorycznym kryterium, ze względu na które doświadczone postępowanie jawi się nam jako wartościowe.

Osobnego komentarza wymaga punkt (8). Czuć wartości dostarcza danych niejasnych, chaotycznych, nieusystematyzowanych. Mogłoby się wydawać, że mamy tu do czynienia ze sprzecznością. We wcześniej cytowanej wypowiedzi Hartmann stwierdza bowiem, iż czucie przemawia w sposób wyraźny i jednoznaczny (5). Ale gdy uwzględni się kontekst, w którym te określenia się pojawiają, sprzeczność okazuje się pozorna. Jednoznaczność odnosi się do charakteru emocjonalnej reakcji na zaobserwowane postępowanie. Mianowicie nie mam żadnej wątpliwości, że przeżywam wobec tej sytuacji dezaprobatę, a nie aprobatę. Wiem wyraźnie, że czuję w danej chwili zachwyty, a nie oburzenie, podziw, a nie pogardę. Niejasność odnosi się z kolei do zawartości materialnej kryterium, ze względu na które reaguję w taki sposób.²⁸ Zatem podmiot, który przeżywa stan oburzenia wobec doświadczonej nieprawości innej osoby, może doznawać stanów, które z jednej strony, są niewyraźne i niedookreślone, z drugiej jednak – wyraźne i jednoznaczne. Mianowicie są one jeszcze niejasne, gdy idzie o strukturę nieprawości i jej stosunek do innych negatywnych wartości. Są natomiast dookreślone i jednoznaczne w tym sensie, iż podmiot ten nie ma wątpliwości co do charakteru przeżywanej przez siebie uczuciowej reakcji. Można tu również dodać, iż niejasność ta może dotyczyć również samego realnego postępowania: mogę nie znać intencji, pobudek czy też motywów działającego.

Wyjaśnienia wymaga również moment (1), zgodnie z którym czucie wartości nie jest spontanicznym wytworem podmiotu, lecz posiada charakter receptywny. Z. Zwoliński zdaje się tu wypowiadać pogląd odmienny. Stwierdza on, że u Hartmanna poznanie etyczne jest spontaniczne, emocjonalne oraz aprioryczne.²⁹ Czy więc spontaniczność poznania etycznego jest w jakimś sensie zgodna z jego ewentualną receptywnością? Trudność znika, gdy się uwzględni dziedzinę, wobec której podmiot ma być spontaniczny. W interpretacji Zwolińskiego idzie, jak sądzę, o pokazanie, że dla Hartmanna ujawniająca się w czuciu wartość nie ma źródła w danych aposteriorycznych. W tym też znaczeniu podmiot – wobec doświadczenia – jest spontaniczny. Sytuacja zmienia się, gdy postawi się pytanie: jakie jest ostateczne źródło owej treści zawartej w czuciu?

²⁸ Por. Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Warszawa 1974, s. 277.

²⁹ *Ibid.*, s. 274.

Odpowiedź Hartmanna będzie tutaj jednoznaczna: „[...]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. Natomiast czucie wartości nie jest wobec nich wolne, jest ono w całym jednoznacznym sensie przez nie wymuszone: jeśli już otwarło się przed nim zrozumienie jakiejś wartości, nie może się już cofnąć, nie może »czuć« lub przyjąć innego stanowiska, niż mu to wyznacza wartość. Nie może ono odczuwać zaufania i wierności jako niecznych, oszustwa i podstępów jako chwalebnych”.³⁰ Wobec wartości, która ujawnia się w czuciu, podmiot nie jest zatem spontaniczny, lecz receptywny. Ponadto można by tu dodać – choć otwiera to już inny aspekt problemu relacji między człowiekiem i wartością – że podmiot jest dla Hartmanna spontaniczny nie na poziomie czucia wartości, lecz na poziomie urzeczywistniania ich domagań się w świecie realnym. Również w tym znaczeniu wobec samych wartości podmiot pozostaje receptywny. Taki bowiem jest sens stwierdzenia, że wartość wyznacza sposób, w jaki podmiot ją ujmuje. Wreszcie można tu jeszcze przeprowadzić rozumowanie następujące. Hartmann uznaje, że szczególna rola człowieka w świecie polega również na tym, że tylko on jest bytem zdolnym spełnić rolę pośrednika pomiędzy bytem realnym i idealnym. Człowiek może wypełniać tę funkcję tylko wtedy, gdy załóżymy niezależne od niego istnienie obu tych sfer bytowych. W konsekwencji okazuje się, że relacja poznawcza między człowiekiem a istniejącą samoistnie sferą wartości musi – tak jak, zdaniem Hartmanna, każda relacja poznawcza – posiadać charakter receptywny.

Powyższe wyjaśnienia są już dostateczną podstawą do usystematyzowania struktury źródłowego sposobu dania wartości. To, co zostało nazwane poznaniem wartości przez czucie, dokonuje się, według Hartmanna, w akcie zajmowania emocjonalnej postawy: „[...] bezpośredni akt chwytujący nie jest tu wcale aktem poznawczym w sensie właściwym; nie jest żadnym aktem teoretycznym, lecz aktem emocjonalnym, aktem zajęcia postawy, aktem uczuciowym: czuciem wartości”.³¹ Ten akt obejmuje trzy momenty: 1) właściwe zajęcie

³⁰ Hartmann, *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, s. 302: „[...] das Wertgefühl verhält sich ganz anders zu den Werten selbst als der Wille. Der Wille hat Freiheit den Werten gegenüber, er ist nicht gezwungen, der sittlichen Forderung zu folgen, der von ihnen ausgeht, auch wenn diese durchaus erfaßt und bewusst ist. Das Wertgefühl dagegen ist nicht frei ihnen gegenüber, es ist in einem ganz eindeutigen Sinne von ihnen gezwungen: es kann, wenn ihm einmal das Verständnis eines Wertes aufgegangen ist, nicht mehr zurück, kann nicht anders »fühlen« oder Stellung nehmen, als wie er es vorschreibt. Es kann nicht Treu und Glauben als verwerflich, Betrug und Hinterlist als ehrenvoll empfinden”.

³¹ Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 554: „[...] der direkte erfassende Akt ist hier kein eigentlicher Erkenntnisakt, kein theoretischer Akt, sondern ein emotionaler, ein Akt der Stellungnahme, ein Gefühlsakt: Wertgefühl”.

określonej emocjonalnej postawy (oburzenie, zachwyt, aproбата, dezaproбата); 2) uświadomienie sobie tego, w stosunku do czego tę postawę się przyjmuje; 3) uświadomienie sobie określonego kryterium, ze względu na które zajmuje się tę postawę.³² Idzie rzecz jasna nie o elementy, które by następowały czasowo po sobie, chodzi raczej o elementy strukturalne jednolitej całości.

Moment drugi wiąże się z ujęciem wartości tylko pośrednio, jego przedmiotem jest bowiem określone realne zdarzenie, tzn. określone, realne postępowanie jakiejś osoby. Jako uchwycenie cech określonego ludzkiego postępowania, jest on poznaniem pewnego zdarzenia realnego, działania realnej osoby. W tym znaczeniu jest on oparty na doświadczeniu i posiada charakter aposterioryczny. Zasadnicze znaczenie mają moment pierwszy oraz moment trzeci. Ale też pierwszy nie jest w gruncie rzeczy poznaniem³³, gdyż stanowi emocjonalny stan (pozytywny lub negatywny), jaki powstaje w podmiocie, gdy w świecie jest realizowana lub nierealizowana jakaś wartość. Taka emocjonalna reakcja jest jednak czymś sensownym o tyle, o ile przyjmujemy, że jej kryterium stanowi ujęta już jakoś wartość (w trzecim momencie). Jako reakcja na określone ludzkie zachowanie, zakłada więc jako swój punkt odniesienia pewien inny akt poznawczy. Moment trzeci ma charakter poznawczy oraz aprioryczny. „Tego, że etos uchwyciony w danym przypadku realnej osobowości jest czymś moralnie wartościowym, nie może on wiedzieć na podstawie jego danych empirycznych, lecz tylko z apriorycznego czucia wartości. Jest to zrozumiałe, gdy zważymy na to, że w empirycznej osobowości bynajmniej nie wszystko jest przecież moralnie wartościowe. To co w niej wartościowe winno wpierv zostać znalezione. I tylko miernik aprioryczny, jaki czucie wartości już ze sobą wnosi, może tu stanowić kryterium.”³⁴

Wartość ujęta przez czucie nie musi wcale prezentować się w sposób wyraźny, nie musimy zaraz wiedzieć, czym jedna wartość różni się od drugiej albo też jakie dokładnie miejsce zajmuje ona w aksjologicznej hierarchii: „Niezależnie od swojego zakorzenienia w złożonym akcie emocjonalnym czucie to jest jednak autonomiczne; jedynie nie jest ono jeszcze świadomym uchwyceniem struktury wartości – czyli jej przedmiotowym oglądem. W każdej chwili jednak – gdy refleksję nakierujemy na jego treść – może stać się świadomym intu-

³² Por. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 555.

³³ Podobnie ujmuje to Jan Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1, *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand)*, Kraków 1997, s. 164.

³⁴ Hartmann, *Ethik*, s. 530–531: „Daß aber dieses an der realen Persönlichkeit erfaßte Ethos etwas sittlich Wertvolles ist, das kann er nicht aus ihrer empirischen Gegebenheit wissen, sondern immer nur aus apriorischem Wertgefühl. Das ist einleuchtend, wenn man erwägt, dass an der empirischen Persönlichkeit ja keineswegs alles sittlich wertvoll ist. Das wertvolle an ihr will erst herausgefunden sein. Und nur ein apriorischer Maßstab, den Wertgefühl schon mitbringt, kann dafür das Kriterium abgeben”.

icyjnym oglądem wartości”.³⁵ W stwierdzeniach tych Hartmann zmierza do określenia różnicy między pierwotnym, źródłowym sposobem dania wartości (dokonywanym się w konkretnych życiowych sytuacjach) oraz ich wtórnym oglądem, dokonywanym w etyce. Różnica między nimi sprowadza się, po pierwsze, do tego, że teoria kieruje się w swej świadomej intencji ku sferze wartości. Samo zaś źródłowe czucie wartości pojawia się wtedy, gdy jesteśmy nakierowani w swojej intencji na jakieś realne zachowanie jakiejś osoby. Po drugie, różnica między nimi dotyczy stopnia jasności i pełni w ujęciu wartości. Po trzecie, w poznaniu dokonywanym w oglądaniu etycznym i aksjologicznym wzrasta rola refleksji intelektualnej, dzięki czemu można uzyskać bogatsze rozeznania odnośnie do materii wartości.³⁶ Hartmann będzie jednak zarazem podkreślał, że również taka wtórna forma aksjologicznego oglądu musi być zakorzeniona w źródłowym, emocjonalnym czuciu wartości. Jest to konsekwencja tego, że to właśnie dopiero w konkretnych życiowych sytuacjach – tak jak w etyce Arystotelesowskiej – można uzyskać źródłową świadomość wartości. Wartości są bowiem sferą idealności nakierowaną na realność, ujawniają się więc pierwotnie tam, gdzie istnieje odpowiedni typ realnych sytuacji.

Może to rzecz jasna powstawać wątpliwość, czy podkreślana przez Hartmanna aprioryczność czucia wartości jest tezą zasadną. Możliwe są mianowicie trzy argumenty. Po pierwsze, uświadomienie sobie wartości wobec sytuacji, w której wartość jest niezrealizowana, stanowi jedynie przypadek szczególny. Czy ten sam aprioryzm czucia da się jednak wykazać również w wypadku, gdy uświadomiamy sobie wartość wobec obserwacji takiego ludzkiego postępowania, w którym wartość zostaje zrealizowana. Jak przecież twierdzi sam Hartmann, spontanicznie zajmowane postawy emocjonalne mogą przybierać kształt zarówno dezaprobaty, jak i aprobaty, wręcz zachwyty! Po drugie, czy owo kryterium – czucie aksjologiczne – samo nie ma korzeni aposteriorycznych: oddziaływanie kręgu kulturowego i epoki historycznej, wychowawcza presja otoczenia itd. Po trzecie wreszcie, zarówno aprobata jak i dezaprobata, a za nimi również i czucie

³⁵ Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 555: „Dieses nämlich ist, ungeachtet seines Eingebetteteins in den komplexen emotionalen Akt, nichtsdestoweniger autonom; es ist nur noch nicht bewußtes Erfassen der Struktur, nicht gegenständliche Anschauung des Wertes, Es kann aber, wo sich die Reflexion auf seinen Inhalt richtet, jederzeit zur bewußten Wertanschauung werden”.

³⁶ Z. Zwoliński wskazuje, że pod tym względem w stanowisku Hartmanna dokonuje się pewna zmiana: „Emocjonalne odczucie wartości rozumiane jest tu [to jest w *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*] jako etap wstępny w procesie poznawania aksjologicznego. Proces ten miałby się kończyć uświadomieniem sobie idealnej struktury odczuwanej w tej intuicji wartości. Oznaczałoby to, że od czysto emocjonalnego *Wertgefühl* przechodzi się ostatecznie do w pełni świadomego, intelektualnego poznania wartości (*Werterkenntnis*). Stanowisko to, zarysowane pierwotnie w *Metafizyce poznania*, uległo później wyraźnej modyfikacji. Już bowiem w *Etyce* Hartmann akcentował irracjonalny, nieintelektualny charakter poznania aksjologicznego i jego zasadniczo niedyskursywny przebieg” (*Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, s. 277).

wartości są zawsze związane z uchwyceniem aposteriorycznie danej sytuacji realnej. Jeżeli doświadczam wysokiej wartości spolegliwości, to właśnie dlatego, że znajduję się aktualnie w sytuacji, w której potrzebuję pomocy. W tym sensie czucie wartości pozostaje zawsze związane z poznaniem aposteriorycznym. Czy zatem można tu zasadnie mówić, jak chce Hartmann, o apriorycznym charakterze tego czucia?

W wypadku pierwszej wątpliwości, odpowiedź była już *implicite* zawarta w dotychczasowych ustaleniach. Mianowicie, jeżeli przeżywam dane postępowanie jako moralnie pozytywne, to jest tak dlatego, że wiem już wcześniej, na czym polega dana wartość. Świadomość wartości nie ma źródeł aposteriorycznych, lecz jest czymś, co stanowi warunek dla doświadczenia.³⁷ Po drugie, analizowaną wątpliwość można wysunąć tylko przy określonym (i błędnym) rozumieniu aprioryczności. Dokładniej mówiąc, tylko wtedy, gdy przez poznanie aprioryczne pojmie się poznanie „całkowicie” niezależne od danych aposteriorycznych. Dla Hartmanna jednak poznanie aprioryczne oznacza „rozeznanie” powiązane z *a posteriori*: mimo że wgląd aprioryczny przekracza treściowo wartość doświadczenia, to dokonuje się on za jego pośrednictwem.

W podobny sposób można rozwiać następną wątpliwość. Po pierwsze, nauka moralna z zewnątrz – czy to przez pouczenie, czy to przez wychowanie – oddziałuje, to znaczy wywołuje moralne postępowanie dopiero wtedy, gdy dokona się interioryzacja przejętych z zewnątrz treści. Osoba musi uzyskać „przekonanie” co do danych wartości, musi odczuć płynące z nich domagania. Inaczej, mówiąc językiem Kanta, pouczenie zdolne jest jedynie wymusić działanie legalne. Kantowskie działanie moralne, z dobrą intencją, oznacza dla Hartmanna postępowanie ze względu na odczutą wartość etyczną.

Pozostaje jeszcze wątpliwość trzecia. Wydaje się ona najpoważniejsza, bo zagraża niebezpieczeństwem etycznego relatywizmu. Czucie wartości zmienia się w perspektywie historycznej, co więcej, nawet w tej samej epoce różne osoby posiadają odmienne poglądy etyczne. Fenomen relatywizmu, przy takim rozumieniu, jest czymś, czego nie można kwestionować. Relatywizm teoretyczny idzie jednak o krok dalej. Z faktu zmienności i różnorodności świadomości wartości wyprowadza wniosek, że, po pierwsze, zmieniają się same wartości oraz po drugie, że czucie wartości nie ma charakteru receptywnego (nie można dokonać recepcji czegoś nieistniejącego samoistnie). Podmiot staje się wówczas źródłem wartości. Hartmann jest wyraźnie świadomy tego niebezpieczeństwa: „Widać jak na dłoni, jakim niebezpieczeństwem jest już samo pytanie. Wyraża ono bowiem wątpliwość co do mocy obowiązującej tego, co obowiązujące. Jedyne, co w nieprzerwanym biegu sytuacji może zapewnić człowiekowi oparcie i spokój,

³⁷ Por. J. Filek, *Wartość, powinność, człowiek w etyce Nicolaia Hartmanna*, [w:] id., *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2001, s. 295.

zdaje się chwiać”.³⁸ Owe praktyczne konsekwencje relatywizmu są tu jednak nieistotne. Ważne jest pytanie: w jaki sposób możliwość relatywizmu oddziałuje na tezę o apriorycznym charakterze poznania wartości?

Paradoksalnie, przy pewnej interpretacji, nie musi on prowadzić do negacji samego aprioryzmu. Co więcej, może wręcz stanowić dla niego swoiste uzasadnienie. Jeżeli uzna się zmienność wartości, wtedy nasuwa się pytanie o źródło tej zmienności. Odpowiedź, że są nim zmieniające się realne sytuacje, jest niezadowolająca, ocena danego zachowania jest już bowiem uwarunkowaną świadomością miernika aksjologicznego. Przyjęcie, że sam ten miernik posiada źródło aposterioryczne, grozi popadnięciem w błąd *circulus vitiosus*. Wydaje się zatem, że tego zagrożenia można uniknąć, przyjmując podmiotowe źródło wartości. Od podmiotu zależy wówczas istnienie i materia wartości. Wchodzą tu jednak w grę dwie możliwości. Spontaniczność podmiotu można pojąć na sposób Kantowski. Przy takim rozwiązaniu spontaniczność podmiotu nie może służyć za argument na rzecz relatywizmu. Podmiot transcendentálny warunkuje strukturę wszystkich realnych osób. Konsekwencją tego jest powszechność wartości moralnych. Relatywizm uzyska oparcie w spontaniczności podmiotu dopiero wtedy, gdy podmiot ten pojmie się jako indywidualny oraz autonomicznie spontaniczny. Autonomicznie, gdyż ugruntowanie jego decyzji w sferze aposteriorycznej prowadzić będzie na nowo do błędu *circulus vitiosus*. Powstaje jednak pytanie, czy taką konstrukcję da się utrzymać? Człowiekowi musielibyśmy przypisać władzę dowolnego kreowania wartości z nicości. Niejasne byłoby wtedy, skąd uzyskuje on owe aksjologiczne przekonania.

Argumentując przeciwko relatywizmowi aksjologicznemu, Hartmann dokonuje m.in. rozróżnienia między samą wartością i obowiązaniem.³⁹ Fenomen relatywności wartości dotyczy nie samych wartości, lecz jedynie ich obowiązywania, to znaczy zmieniają się nie same wartości, ale tylko to, czy są one ujmowane i uznawane. Uczciwe postępowanie ma zawsze wysoką wartość moralną, niezależnie od tego, czy ktokolwiek dostrzega jego cenność. Uznawanie wartości nie jest, zdaniem Hartmanna, uwarunkowane samowolnymi decyzjami podmiotu, lecz ma swoje korzenie w: 1) charakterze sytuacji – okres wojny otwiera na wartość męstwa, sytuacja zagrożenia na wartość odwagi; 2) stopniu dojrzałości i wrażliwości świadomości aksjologicznej (stałe popełnianie danego występku „stępnia” wrażliwość); 3) „ograniczonej pojemności świadomości aksjologicznej” (otwarcie na daną grupę wartości zamyka świadomości dostęp do innych

³⁸ Hartmann, *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, s. 290–291: „Es liegt auf der Hand, welche Gefahr schon die bloße Frage bedeutet. Sie ist bereits der Zweifel an der Gültigkeit des Geltenden. Das was allein dem Menschenleben in der Flucht nicht abreißender Situationen Halt und Ruhe geben kann, scheint zu wanken”.

³⁹ Na temat antyrelatywistycznej argumentacji Hartmanna por. mój artykuł *Krytyka relatywizmu aksjologicznego u N. Hartmanna*, „Edukacja Filozoficzna”, vol. 41 (2006), s. 157–170.

wartości, skrajnym tego przykładem jest fanatyzm).⁴⁰ Tak zinterpretowany relatywizm obowiązywania wartości (ich uznawania) nie przeczy ich apriorycznemu poznaniu, tym bardziej że, jak próbowałem to pokazać, aprioryzm da się w teoretycznej konstrukcji połączyć z relatywizmem.

SUMMARY

The paper presents the idea of the a priori elements in the cognition of values, formulated by Nicolai Hartmann (1882-1950). In the first part, the distinction of apriorism as such and a priori cognition is made. In the second part, Hartmann's arguments are presented - against the Kantian version of ethical apriorism, embracing the Kantian critique of the claim about the spontaneity of practical reason and the repudiation of Kantian formalism and intellectualism. In the third part, Hartmann's theory of the "feeling of values" is presented. In this theory, the source cognition of values is accomplished in the acts of attitudes assumed by a person. The cognition of values is of emotional and a priori character. In conclusion, difficulties are indicated which can entail the understanding of values and answers which would be provided by Hartmann to the doubts.

⁴⁰Por. na ten temat Hartmann, *Problem wartości w filozofii współczesnej*, przeł. W. Galewicz, [w:] W. Galewicz, *N. Hartmann*, Warszawa 1982, s. 299-308.