

Andrzej J. Noras

Absolutność wartości w ujęciu Nicolaia Hartmanna

Koncepcja wartości Nicolaia Hartmanna, oparta na jego ontologii bytu idealnego, prowadzi do aprioryzmu, w rezultacie którego wszelkie wartości — nie tylko etyczne ale również estetyczne — cechują się obiektywizmem i absolutyzmem. Absolutyzm oznacza przede wszystkim ontyczną samoistność wartości, a konsekwencją jest fakt, że dodatkowym elementem, jaki należy tutaj uwzględnić, jest powinność. Samoistność wiąże się bowiem z przekonaniem, że „pomiędzy tym, co jest, a tym, co powinno być, istnieje przepaść”.¹ Moment powinności jest sporny w kontekście relacji między Schelerem a Hartmannem. Jest niemal nieobecny w koncepcji Maxa Schelera, a w dojrzałym kształcie pojawia się dopiero u Hartmanna. Zarazem jest Hartmann filozofem, który inaczej niż Scheler uzasadnia absolutny charakter wartości. Przyjrzyjmy się bliżej jego rozważaniom poświęconym tej kwestii.

Hartmann rozpoczyna od analizy bytu idealnego. Idealność ujmuje na trzy sposoby, uznając jego ponadczasowość za moment wspólny, który jednocześnie różni byt idealny od realnego. Ponadto charakteryzując byt idealny, akcentuje jego ogólny charakter. Wyróżnia idealność wolną, idealność związaną oraz idealność zawieszoną. Idealność wolna (*freie Idealität*) cechuje przedmioty samoistne — autonomiczne w swoim zachowaniu. Za takie uważa Hartmann przedmioty czystej logiki i matematyki, które mogą, aczkolwiek nie muszą, występować w sferze bytu realnego². Również wartości cechuje idealność wolna, co — zdaniem Hartmanna — nie oznacza, że wartości nie różnią się w swym występowaniu od przedmiotów matematycznych i logicznych. Drugim rodzajem idealności jest idealność związana (*anhängende Idealität*), która nie występuje samoistnie w sferze bytu realnego, lecz stanowi jego idealną istotę. Ten rodzaj idealności przypisuje Hartmann istotom uchwytywanym przez fenomenologię. Różnica mię-

¹ Zob.: B. Trochimska-Kubacka, *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*, Wrocław 1999, s. 87.

² Zob.: N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4. Aufl. Berlin 1949, s. 482 (dalej cytowane jako ME).

dzy wymienionymi rodzajami idealności polega na tym, że twory charakteryzujące się idealnością wolną nie wymagają do istnienia żadnych „nie-idealnych” tworów, natomiast charakteryzujące się idealnością związaną przynależą do tworów „nie-idealnych”, tworząc ich istoty³. Hartmann uznaje ponadto trzeci rodzaj idealności, wyróżniony ze względu na specyficzny stosunek wartości do sfery bytu realnego. W aspekcie tego osobliwego odniesienia wartości do świata realnego mówi on o idealności zawieszona⁴. Zawieszenie wartości polegać ma na wzajemnej obojętności (*Indifferenz*) sfery wartości i sfery bytu realnego. Hartmann wskazuje na dwa momenty charakterystyczne dla zawieszenia wartości. Jednym z nich jest „bycie doświadczonym” (*Erfahrenwerden*) wartości przy jednoczesnej niezależności od owego doświadczenia. W pojęciu tym kryje się, zdaniem Hartmanna, indyferencja jako samoistość wartości, a nie tylko jej idealność. Drugi moment charakterystyczny dla zawieszenia wartości stanowi „zawieszenie się” (*Enthaltensein*) w sferze bytu realnego przy jednoczesnej niezależności od bytu realnego⁵. Hartmann daje tym samym wyraz przekonaniu, że indyferencja wartości świadczy nie tylko o ich idealności, lecz także o ich samoistości.

Ogromną rolę w Hartmannowskiej teorii poznania odgrywa pojęcie samoistości gnoseologicznej, albowiem tę pojmuje jako warunek *sine qua non* poznania⁶. Motywem odrzucenia intencjonalności w rozumieniu fenomenologii staje się dla autora *Ethik* fakt jej tożsamości ze zdolnością świadomości do transcendowania samej siebie. Przedmiot intencjonalny, w fenomenologii rozumiany jako korelat aktu, nie jest tym samym heterogeniczny wobec świadomości. Hartmann natomiast utożsamia heterogeniczność z transcendencją i stwierdza, że transcendencja występuje tylko wówczas, gdy mamy do czynienia z dwoma zdecydowanie różnymi bytami⁷. Samoistość bytowa — bytu realnego i idealnego — oznacza dlań gnoseologiczną niezależność przedmiotu od aktu poznania, jego samodzielność oraz obojętność wobec aktu uprzedmiotowienia. Jednocześnie podkreśla Hartmann jedynie gnoseologiczny charakter samoistości, która nie przeczy istnieniu zależności ontologicznych. Jego pogląd jest w tym miejscu zgodny z poglądem reprezentowanym przez szkołę marburską. Marburczycy głosili, że poznając byt realny, poznajemy zależności, w których rzeczy bytują, a ponadto twierdzili, że relacje te są nam lepiej znane od rzeczy, między którymi zachodzą. Byt realny, w ujęciu marburczyków, poznawany jest na kanwie jego ontologicznych zależności. Dlatego Hartmann musi akcentować gnoseologiczny charakter samoistości. Pojęcie to umożliwia zrozumienie faktu transcendencji. Ontologiczna zależność dotyczy w największym stopniu bytu realnego, a mianowicie bytu rzeczy, zdarzeń, osób itp. Byt realny jest bowiem dla Hartmanna bytem czasowo-przestrzennym, indywidualnym i rzeczywistym. Byt idealny natomiast jest bytem ponadczasowym, nierzeczywistym, nie doświadczanym w tym znaczeniu, co byt realny. Byt idealny nie ma charakteru jednostkowego,

³ W analizie momentów bytowych (*Dasein* i *Sosein*) dochodzi Hartmann do pojęcia neutralnego *Sosein*, którego neutralność charakteryzuje się brakiem określonego sposobu bycia (bycie idealne bądź realne). Jest on przekonany, że w sporze o uniwersalia chodzi właśnie o neutralne *Sosein*. Szerzej na temat neutralnego *Sosein* zob.: N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin – Leipzig 1935, ss. 119 – 128 (dalej cytowane jako GO).

⁴ „Aprioryczność wartości jest jakby zawieszona w powietrzu.” (N. Hartmann, *Ethik*, Berlin – Leipzig 1926, s. 114, dalej cytowane jako E); por.: GO, ss. 306 – 307.

⁵ Por.: GO, s. 311.

⁶ „Bez samoistnego charakteru przedmiotu nie ma poznania.” (Tamże, s. 153.)

⁷ Por.: ME, s. 479; także H. Buczyńska-Garewicz, *Znak i oczywistość*, Warszawa 1981, ss. 140 – 141.

jest „zawsze bytujący” i ujmowany w poznaniu apriorycznym⁸. Istotna różnica dotyczy sposobu ujmowania bytu idealnego i realnego. Zdaniem Hartmanna byt idealny nie jest dany naturalnej świadomości, która ujmuje już byt realny⁹.

Hartmann, inaczej niż Scheler, przypisuje wartościom byt idealny. Wprawdzie ten ostatni wyraźnie akcentował istnienie sfery materialnego *a priori*, zarazem jednak bardzo mocno podkreślał indyferencję wartości wobec bytu realnego i idealnego¹⁰. Hartmann natomiast zagadnienie ontycznego statusu wartości rozpatruje w aspekcie gnoseologicznej samoistności. W jego koncepcji pojęcie to przeciwstawione jest ontologicznemu ujęciu świata. W celu przewyżczenia rozziwu między sferą podmiotową a przedmiotową, owego wiecznego *hiatus irrationalis*, dokonuje Hartmann totalnej ontologizacji wszelkich wewnątrzświatowych relacji, w rezultacie czego dochodzi do przekonania o immanencji bytu i myśli. Przekonanie to ma wyrażać prawo kategoryjalnej implikacji, głoszące, że struktura świata realnego jest układem relacji, spośród których jedynie część stanowią relacje poznawcze. Skoro zaś poznanie sprowadza się do ujmowania samoistnego przedmiotu, który *de facto* nie istnieje, bowiem wszystko pozostaje w odniesieniu do całości świata, to należy posłużyć się pojęciem samoistności gnoseologicznej. Istotną rolę w poznaniu przypisuje Hartmann wówczas aktowi domniemywania, gdyż uważa, iż byt idealny jest domniemywany w tym samym stopniu, co byt realny¹¹. Problem prezentowania się bytu łączy Hartmann z momentami bytowymi, tzn. *Sosein* i *Dasein* (odpowiednio: „uposażenie jakościowe” bądź „istota” i „istnienie”)¹² i rozwiązuje w opozycji do Schelera, utrzymującego, że w poznaniu uposażenie jakościowe (*Sosein*) staje się *ens intentionale*, a tym samym istnieje zarówno *in mente*, jak i *extra mentem*. Natomiast istnienie zawsze pozostaje *extra mentem*¹³. Hartmann twierdzi zaś, że również *Sosein* pozostaje *extra mentem*, a w świadomości powstaje „obraz” bądź „reprezentacja” przedmiotu. Skoro bowiem chodzi o ujęcie realnie bytującego przedmiotu, to poznanie nie jest naruszeniem jego samoistności i w tym znaczeniu nie ingeruje ono ani w istnienie, ani w uposażenie jakościowe (istotę) poznawanego przedmiotu. Jeszcze inny problem widzi Hartmann w pewności bycia ujmowanego bytu i łączy go z jego istnieniem, a raczej z przeżyciem oporu, jakiego doświadczamy ze strony bytu realnego. Kwestia ta wymaga odwołania się do Hartmannowskiej koncepcji aktów transcendentnych, gdyż poznanie rozumie on jako akt transcendentny, który swą transcendencję dzieli z różnorodnymi aktami o charakterze emocjonalnym¹⁴. Skoro przedmiot charakteryzuje się gnoseologiczną samoistnością, to warunkiem naszego odniesienia do niego jest transcendencja aktu. Wszelkie przeżycia emocjonalne są dla Hart-

⁸ Por.: ME, ss. 478, 509.

⁹ Por.: GO, s. 243.

¹⁰ Por.: M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 3. Aufl. Halle 1927, s. 187.

¹¹ „Nie możemy bowiem także udowodnić, że rzeczy istnieją, lecz tylko spostrzegając «domniemywać».” (E, s. 138.)

¹² Rozróżnienie terminologiczne na *Dasein* i *Sosein* jest nawiązaniem do ontologii Ch. Wolffa, który przez *Dasein* rozumiał istnienie jako aktualność, natomiast przez *Sosein* — istotę jako realność. *Dasein* oznacza dla Hartmanna istnienie idealne bądź realne, zaś *Sosein* rozumie on bądź jako uposażenie jakościowe w ogóle, bądź jako *essentia* lub *quidditas*. Zob.: GO, ss. 128 – 150.

¹³ Zob.: M. Scheler, *Formy wiedzy i kształcenie*, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987, ss. 368 – 369.

¹⁴ Zob.: N. Hartmann, *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, [w:] tenże, *Kleinere Schriften*. 1. Bd.: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin 1955, s. 138 (dalej cytowane jako ELO); (GO, s. 243).

manna aktami transcendentnymi, w których ujmujemy otaczający nas świat. Akty, które podobnie jak poznanie mają charakter transcendentny, ale które zarazem charakteryzują się zabarwieniem emocjonalnym, są dla Hartmanna przekonującym świadectwem realności bytu¹⁵. Autor *Ethik* daje wyraz przekonaniu, że na sposób emocjonalny prezentuje się zasadniczo byt realny, co różni go od bytu idealnego. Jednak mówi także o emocjonalnym prezentowaniu się bytu idealnego i odnosi go do wartości. Podkreśla wprawdzie fakt, że byt realny dany jest już świadomości naturalnej i w tym sensie okazuje się łatwiej dostępny niż byt idealny, niemniej jednak Hartmann utrzymuje, że pewność idealności jest równa pewności bytu realnego.

Hartmann nie podaje takiej definicji wartości, która zawierałaby wszystkie przypisywane jej właściwości. Brak takiej definicji zdaje się wypływać z programowego agnostycyzmu i świadomości, że nauka o wartościach jest nauką stosunkowo nową. O ile jednak Scheler broni wartości przed utożsamieniem ich z platońskimi ideami¹⁶, o tyle Hartmann wprost przeciwnie: „W a r t o ś c i s ą , c o d o s w e g o s p o s o b u b y t o w a n i a , P l a t o Ń s k i m i i d e a m i . N a l e ż ą o n e d o o d k r y t e g o p o r a z p i e r w s z y p r z e z P l a t o n a k r ó l e s t w a b y t u (...). W d z i s i e j s z e j t e r m i n o l o g i i o z n a c z a t o : w a r t o ś c i s ą i d e a l n y m i i s t o t a m i .”¹⁷

Absolutny charakter wartości, zagwarantowany w koncepcji Hartmanna ich idealnym sposobem bytowania oraz apriorycznością, stanowić ma przeciwwagę dla relatywizmu etycznego. Zasadniczo można wyróżnić w koncepcji autora *Ethik* dwa rozumienia absolutności. Pierwsze dotyczy niezależności od świadomości i ma być tym samym, co obiektywność wartości. Obiektywność wartości jest zagwarantowana ich idealnym sposobem bycia, a więc jest jednoznaczna z niezależnością od poznającej świadomości. Idealny sposób bycia dzieli wartości z bytem matematycznym i logicznym. Hartmann podkreśla jednak wyraźnie, iż wartość od bytu matematycznego czy też logicznego odróżnia to, iż jej „samodzielność jest wyższa niż samodzielność istot”¹⁸. Ma on na myśli „zawieszenie” wartości jako tę ich właściwość, która wyraża się w podwójnej indyferencji: jest to z jednej strony obojętność wartości wobec bytu realnego, natomiast z drugiej obojętność bytu realnego wobec wartości. Obojętność wartości wobec bytu realnego wynika z jej idealnego sposobu bycia i faktu, że wartość nie wyraża konieczności. Również byt realny pozostaje zasadniczo obojętny wobec wartości, wyrażają one bowiem jedynie powinność.

Drugim rodzajem absolutności jest niezależność wartości od osoby jako nosiciela wartości. Hartmann twierdzi, że relatywizacja wartości do osoby jako jej nosiciela — możliwa pomimo podwójnej indyferencji — nie przeczy absolutnemu charakterowi wartości. W tym celu wskazuje on na złożony charakter wartości jako tworu, w którym wyróżnia stronę ontologiczną (materia wartości) oraz aksjologiczną (charakter wartości)¹⁹.

¹⁵ Por.: GO, s. 177.

¹⁶ Por.: M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*, s. 167.

¹⁷ „Werte sind die Seinsweise nach Platonische Ideen. Sie gehören zu jenem von Platon zuerst entdeckten anderen Reich des Seins (...). Das heißt aber in heutiger Begriffssprache: Werte sind Wesenheiten.” (E, ss. 108 – 109.)

¹⁸ „(...) Ist ihre Selbständigkeit offenbar eine höhere als die der Wesenheiten.” (GO, s. 306.)

¹⁹ „Materia i charakter wartości nie pokrywają się. Materia jest tylko tworem treściowym, który posiada charakter wartości.” (E, s. 133) Por.: N. Hartmann, *Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik*, [w:] tenże, *Kleinere Schriften*, 2. Bd.: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Berlin 1957, s. 199 (dalej cytowane jako WNE).

Materię wartości rozumie jako ontyczną treść przysługującą wartości. Wskazanie na złożoną strukturę wartości, a zwłaszcza na materię wartości, jest odniesieniem wartości do wartości dóbr (*Güterwerte*). Wartości dóbr pojmuje Hartmann jako założenie wartości w tym sensie, że wartości są ufundowane na empirycznych wartościach dóbr. Charakter wartości to, zdaniem Hartmanna, swoista istotność, która łączy się z materią wartości i czyni ją wartościową. Toteż właściwa wartościowość przynależy nie materii, lecz charakterowi wartości. Różnica polega także na tym, że materia wartości jest dostępna poznaniu intelektualnemu, natomiast charakter wartości ujmuje emocjonalny akt odczucia wartości. Moralna wartość zaufania nie sprowadza się więc do samego zaufania. Materia wartości zaufania jest jej ideą. Charakter wartości różnicuje się wobec różnorodności materii, a zatem materialna istota zaufania różni się od materialnej istoty wierności, pośrednio zaś także wartość zaufania jest inna od wartości wierności. Dlatego ewentualna relatywizacja jest relatywizacją materii wartości²⁰. Hartmann uważa, że relatywizacja wartości (jej materii) wskazuje na samoistny charakter jej samej. Podmiot może realizować materię określonej wartości, np. tworząc stosunek zaufania, ale nie może niczego zmienić w jego charakterze wartości, gdyż realizowana wartość ma z góry określony charakter wartościowości. W wypadku charakteru wartości jest więc inaczej, podmiot bowiem nie może zmienić pozytywnej bądź negatywnej wartościowości materii. Charakter wartości to w ujęciu Hartmanna twór złożony, na który składają się wysokość wartości w hierarchii, jej znak wartościowości (wartość pozytywna lub negatywna) i inne cechy. Realizacja określonej wartości to w gruncie rzeczy realizacja materii wartości, gdyż wartości ujawniają się w świecie dóbr. W konkretnym czynie, jeżeli chcemy pomóc drugiemu człowiekowi, musimy najpierw, zdaniem Hartmanna, stworzyć materię wartości, a dopiero bezpośrednio w tworzeniu tej materii realizuje się wartość moralna miłości bliźniego. Ostatecznie człowiek chce zawsze materii wartości, natomiast nie może raczej chcieć wartości moralnej. Może ją tylko realizować, jeśli chce konkretnego dobra. Chcenie dobra jest stworzeniem materii wartości, a jej realizacja jest urzeczywistnianiem samej wartości. Dobro moralne rozumie autor *Ethik* jako zbiorcze pojęcie wszystkich wartości, których realizacji wymaga się od człowieka. Hartmann w istocie bezpośrednio nawiązuje do koncepcji Schelera, dla którego stosunek dobra do jakości wartości jest analogiczny do stosunku rzeczy do tych jakości, które tworzą jej właściwości²¹.

Hartmann wskazuje ponadto na trzeci możliwy typ relatywizacji wartości, który nazywa „ograniczoną świadomości aksjologicznej” (*Enge des Wertbewutseins*)²². Relatywizacja ta nie stanowi jednakże zaprzeczenia absolutyzmu wartości, gdyż ogranicza się do ich ważności w sferze bytu realnego. Świadomość aksjologiczna jednostek i całych społeczności znajduje się — zdaniem Hartmanna — w ciągłym ruchu, co z kolei powoduje, że etos podlega nieustannym zmianom. Ograniczoność świadomości aksjologicznej oznacza więc dla Hartmanna nie relatywizację samych wartości, lecz zrelatywizowanie ich ważności dla człowieka²³. Dlatego też Hartmann pisze: „Nie wartości powstają i giną w toku historii, lecz zmienia się tylko świadomość wartości.”²⁴

²⁰ Por.: E, s. 131.

²¹ Por.: M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*, s. 15.

²² Por.: E, ss. 43 – 45.

²³ Por.: GO, ss. 309 – 310.

²⁴ N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung*, [w:] tenże, *Kleinere Schriften*, 1. Bd..., s. 38 (dalej cytowane jako SSD).

Problem absolutności wartości podlegał w koncepcji Hartmanna nieustannej ewolucji. Początkowo, będąc jeszcze pod wpływem szkoły marburskiej, nie rozważał problemu absolutności w kontekście Platońskiego idealizmu, lecz jedynie w ramach umiarkowanego realizmu pojęciowego i zaprzeczał istnieniu sfery zasad w sensie skrajnego realizmu²⁵. Problemem wartości w ujęciu obiektywnym zajął się Hartmann dopiero po zerwaniu z marburczykami, w dziele poświęconym metafizyce poznania. W *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* podkreśla Hartmann obiektywizm wartości, tzn. ich niezależność od poznającej świadomości²⁶. Tezę o absolutności wartości sformułował on najmocniej w pierwszym wydaniu *Ethik* (1926): „Zdanie, że wartości posiadają idealny byt samoistny ma decydujące znaczenie dla etyki. Oznacza ono więcej niż tylko aprioryczność oglądu wartości i absolutność ujranej (*geschauten*) wartości. Mówi ono, że istnieje w sobie królestwo wartości, autentyczny *κοσμος νοετος*, który istnieje tak samo poza rzeczywistością jak i poza świadomością.”²⁷ Już wszakże w następnym dziele problem absolutnego charakteru wartości ujął Hartmann w sposób bardziej umiarkowany, akcentując gnoseologiczny charakter samoistności. Wynika to z faktu, że pojęcie samoistności gnoseologicznej następcza kłopoty interpretacyjne. „Wartości są czymś, co istnieje niezależnie od tego, czy je chwytamy lub uważamy za wartości, czymś, co potwierdza namacalnie swą niezależność w samym poczuciu wartości.”²⁸ Również interpretacja zawarta w *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935) odwołuje się do gnoseologicznego charakteru samoistności bytowej²⁹. W rozprawie *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart* (1936) jej autor pisze: „Nie jest to byt dla siebie, lecz byt w zależności od różnorodnych warunków bytowych. «W sobie» istnieje on tylko wobec aktów ujmujących wartości.”³⁰ Ostatecznie zaś w rozprawie *Vom Wesen sittlicher Forderungen* (1949) pisze Hartmann o ścisłym związku sfer bytowych, a mianowicie sfery bytu idealnego i realnego. Ów związek wyraża się w tym, że różnorodność stosunków życiowych stanowi z jednej strony założenie występowania wartości, natomiast z drugiej — dostęp do nich³¹.

Brak jednoznacznego określenia absolutnego charakteru wartości ujawnia problem związku między idealnie bytującą wartością i światem realnym. Ostatecznie bowiem Hartmann nie wycofał się nigdy z twierdzenia zawartego w pierwszym wydaniu *Ethik*, gdzie wartościom przypisał byt na wzór Platońskich idei. Powstały skutek takiego

²⁵ „Idee są raczej tylko «w rzeczach», zasady są zasadami przedmiotu i tylko «dla» przedmiotu.” N. Hartmann, *Systematische Methode*, [w:] tenże, *Kleinere Schriften*, 3. Bd.: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*, Berlin 1958, s. 27 (dalej cytowane jako SM).

²⁶ Dzieje się tak jednak dopiero w drugim wydaniu (1925), które w stosunku do pierwszego (1921) poszerzono o rozdział poświęcony zagadnieniu bytu idealnego.

²⁷ E, s. 140. To radykalne stanowisko złagodził Hartmann w dwóch następnych wydaniach *Ethik* (1935 i 1949), wprowadzając następujący przypis: „Byt samoistny oznacza raczej coś całkiem prostego, możliwego do wykazania: niezależność od sądu (*Dafürhalten*) podmiotu — nie mniej i nie więcej.” Cytuję za: H. Theisen, *Determination und Freiheit bei Nicolai Hartmann*, Münster 1962, s. 115.

²⁸ SSD, s. 38.

²⁹ „Byt samoistny jest i pozostanie pojęciem gnoseologicznym.” GO, s. 85; por.: tamże, s. 154.

³⁰ „Es ist kein Fürsichsein, sondern ein Sein in Abhängigkeit von mannigfachen Seinsbedingungen. «An sich» besteht es nur den werterfassenden Akten gegenüber.” N. Hartmann, *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart*, [w:] tenże, *Kleinere Schriften*, 3. Bd., s. 332 (dalej cytowane jako WP).

³¹ Zob.: N. Hartmann, *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, [w:] tenże, *Kleinere Schriften*, 1. Bd., s. 311 (dalej cytowane jako WSF).

stanowiska problem związku obu sfer bytowych oraz kwestia samoistności wartości powoduje, że Hartmann musi akcentować ścisły związek obu sfer oraz fakt, że gnoseologiczna samoistność nie wyklucza istnienia zależności ontologicznych.

Fakt, że zwyczajowo Nicolai Hartmann postrzegany jest jako kontynuator Maxa Schelera, nie wyklucza istnienia znaczących różnic między tymi ujęciami. Jest to o tyle istotne, że uproszczeniem jest — w kontekście dwóch całkowicie odmiennych ontologii — postrzegać etykę Hartmanna jedynie jako rozszerzenie etyki Schelera. Punktami wspólnymi aksjologicznego empiryzmu Schelera i Hartmanna są aprioryzm i emocjonalizm. Scheler wychodzi z założenia, że istnieje emocjonalne *a priori*, które jest uchwytne w akcie czucia wartości³². Aksjologiczny kognitywizm Schelera ukazuje więc aprioryczną wartość dostępną emocjonalnemu poznaniu. Prawomocność odczucia wartości zasadza Scheler na „racjonalizacji” uczuć, którą odnosi do Pascala³³. Decydujące znaczenie dla ujęcia emocjonalnego *a priori* ma koncepcja redukcji fenomenologicznej. Scheler jest przekonany, że redukcja fenomenologiczna prowadzi do absolutnie niezapośredniczonego oglądu istoty. Pogląd ten pozostaje w zgodzie z ogólną tendencją fenomenologii: „Jakkolwiek bowiem fenomenolog nie wyrzeka się zasadniczo badania faktów, to jednak właściwe jego pole pracy leży gdzie indziej. Głównym jego zadaniem jest aprioryczne poznanie istoty przedmiotów.”³⁴ Wartość dla Schelera dana jest w czystym czuciu wartości, a więc w akcie emocjonalnym, ujmującym ją jako istotę³⁵.

Hartmann odwołuje się do złożonego charakteru świadomości wartości (świadomości aksjologicznej, *Wertbewußtsein*), w której wyróżnia trzy istotne elementy: 1. właściwe wewnętrzne zajęcie stanowiska (*Stellungnahme*) przez świadomość emocjonalną; 2. świadomość tego, wobec czego zajmuje się stanowisko, np. wobec konkretnego czynu oraz 3. świadomość tego, ze względu na co zajmuje się stanowisko, a więc uświadomienie sobie na podstawie jakiej wartości zostaje ono przyjęte³⁶. Akt zajęcia stanowiska warunkują akty poznawcze, a mianowicie poznanie realnego stanu rzeczy i poznanie idealne. Dopiero trzeci z wymienionych momentów jest aktem poznania wartości. Moment pierwszy wskazuje na fakt, że pierwotne odczucie wartości ma charakter emocjonalny i dokonuje się w odpowiedzi na konkretną sytuację.

„Wartości moralne nie są dane «przez» rozum, lecz dane jemu; i nie są dane poznaniu, lecz pierwotnemu czuciu wartości. Wtórnie są one dostępne także intuicyjnemu wglądowi, oglądowi wartości, w którym możemy je obiektywnie ujmować. Jednakże

³² „Czucie, preferowanie, miłość i nienawiść ducha mają swą własną aprioryczną treść, która jest niezależna od doświadczenia indukcyjnego w równym stopniu jak od praw myślenia. I tu, jak tam, istnieje istotowy ogląd aktu i jego materii, jego fundowania i związków. I tu, jak tam, istnieje «oczywistość» i największa ścisłość (*strengste Exaktheit*) spostrzeżenia fenomenologicznego.” M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*, s. 61.

³³ „Istnieje aprioryczny «ordre de coeur» bądź «logique de coeur», jak trafnie powiada Blaise Pascal.” (Tamże, s. 59.)

³⁴ R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, [w:] tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 318. Problem istoty rozważa Ingarden także w rozprawie *O pytaniach esencjalnych*, [w:] tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logik*, Warszawa 1972, ss. 327 – 507.

³⁵ Por.: M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*, s. 64; E. Shimomisse, *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik. An Hand des Versuchs von Max Scheler*, Den Haag 1971; H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Wrocław 1975, s. 187.

³⁶ Por.: ME, s. 555.

ich pierwotna prezentacja ma charakter emocjonalny.”³⁷ Hartmann akcentuje zatem złożony charakter samego odczucia wartości. Skoro uznaje emocjonalny charakter odczucia wartości, nie czyni tego w takim stopniu jak Scheler. Odczucie wartości stanowi jedynie pierwotną świadomość aksjologiczną, która nie wyczerpuje istoty wartości. Rozumienie odczucia wartości wymaga — podobnie jak rozumienie pojęcia gnoseologicznej samoistości — odniesienia do Hartmannowskiej koncepcji aktów transcendentnych, w myśl której każdy akt podmiotu jest aktem transcendującym, a więc przekraczającym świadomość. Odczucie wartości to wprawdzie akt transcendentny, ale ma ono charakter emocjonalny. Spośród wszystkich aktów transcendentnych jedynie poznanie jest aktem, któremu nie towarzyszy moment emocjonalny. Odczucie wartości zatem nie jest tym samym co poznanie wartości, gdyż poznanie *sensu stricto* to akt transcendentny o charakterze nieemocjonalnym³⁸. Większe znaczenie przypisuje tym samym Hartmann wtórnej świadomości wartości. Ograniczenie roli momentu emocjonalnego nie przeszkadza Hartmannowi w uznaniu jego obiektywnego charakteru. Podkreśla on mianowicie, że odczucie wartości jest jedyną więzią pomiędzy człowiekiem i wartością³⁹. Stanowi ono zarazem kryterium wysokości wartości w ich hierarchii, a jego obiektywność nie jest mniejsza od obiektywności matematycznego wglądu. Odczucie wartości jest więc dla Hartmanna, podobnie jak dla Schelera i Dietricha von Hildebranda, jedynym możliwym rodzajem doświadczenia wartości, którego aprioryczność opiera się na przekonaniu o istnieniu wartości w emocjonalnej reakcji podmiotu⁴⁰.

Analiza odczucia wartości odwołuje się do pojęcia sumienia, ukazującego aprioryczny charakter odczucia wartości. Hartmann rozumie sumienie zasadniczo dwojako. Z jednej strony jest ono organem oskarżenia „po” czynie, a więc wiąże się ze świadomością winy, natomiast z drugiej jest praformą odczucia wartości, które ostrzega „przed” czynem. W drugim znaczeniu wartości są warunkami możliwości sumienia⁴¹. Odczucie wartości nie jest właściwym jej poznaniem, Hartmann jednak twierdzi, że filozoficzne badanie struktury wartości może mieć za podstawę tylko to, co zostało ujęte w odczuciu wartości⁴². Odczucie wartości stanowi jedyny rodzaj doświadczenia, w którym dana jest wartość, poznanie zaś wartości jest refleksją nad treścią odczucia wartości. Ujęcie takie, mające dwojake uwarunkowanie, wynika, po pierwsze, z rozumienia poznania samego, które dla Hartmanna jest aktem transcendentnym o charakterze nieemocjonalnym, po drugie natomiast z rozumienia poznania idealnego, gdyż

³⁷ „(...) Nicht «von» der Vernunft gegeben sind die sittlichen Werte, wohl aber ihr gegeben; und nicht der Erkenntnis sind sie gegeben, sondern einem ursprünglichen Wertfühlen. Sekundär sind sie dann freilich auch einer intuitiven Einsicht, der Wertschau zugänglich, in der wir sie objektiv erfassen können. Aber primär ist ihre Gegebenheit eine emotionale.” (WSF, s. 298.)

³⁸ „Spośród aktów transcendentnych poznanie jest jedynym aktem, który nie posiada charakteru emocjonalnego.” (GO, s. 177.) Rozróżnienie dokonane przez Hartmanna jest analogiczne do rozróżnienia między naturalnym (przedfilozoficznym) a filozoficznym poznaniem wartości. Por.: J. Maritain, *Poznanie „naturalne” wartości etycznych*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 268.

³⁹ Por.: N. Hartmann, *Wprowadzenie do filozofii. Autoryzowany zapis wykładu wygłoszonego w semestrze letnim 1949 roku w Getyndze*, tłum. A.J. Noras, Warszawa 2000, s. 200; por.: ss. 182; 210.

⁴⁰ Zob.: J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t 1, *Fenomenologiczna etyka wartości* (Max Scheler — Nicolai Hartmann — Dietrich von Hildebrand), Kraków 1997.

⁴¹ Por.: E, s. 122; WSF, s. 301.

⁴² Por.: E, s. 144; ME, s. 555.

obiektywność poznania wartości zasadza się na obiektywności poznania idealnego. W przeciwieństwie do Brentana i całego ruchu fenomenologicznego, odrzuca Hartmann pojęcie oczywistości. Motywem odrzucenia jest fakt, że oczywistość obiektywna nie jest nigdy dana, „o c z y w i s t o ś ć s u b i e k t y w n a» natomiast jest tylko p r z e k o n a n i e m podmiotu poznającego o pewności wglądu, bez dostatecznej gwarancji prawdy.”⁴³ Oczywistość nie stanowi więc kryterium poznania, lecz sama wymaga kryterium. Zdaniem Hartmanna obiektywność poznania leży w zgodności dwóch instancji poznawczych. O systemie dwóch instancji mówi on w odniesieniu zarówno do poznania realnego, jak i idealnego. W obszarze poznania realnego odnosi się to do zgodności poznania apriorycznego i aposteriorycznego. Problem w tym, że w poznaniu idealnym brak aposteriorycznej kontrinstancji, albowiem jest ono poznaniem *par excellence* apriorycznym.

Możliwość wyjaśnienia poznania idealnego opiera Hartmann na istnieniu dwóch rodzajów intuicji, a mianowicie intuicji stygmatycznej i konspektywnej. Intuicja stygmatyczna jest oglądem skierowanym na izolowane cechy istoty, natomiast intuicja konspektywna — oglądem relacyjnym, oglądem relacji, porządkującym związki między tym, co ujrane. Intuicja konspektywna stanowi zarazem weryfikację pojedynczych wglądów, gdyż rolę negatywnego kryterium odgrywa tutaj zasada sprzeczności. Zdaniem Hartmanna zasada sprzeczności pełni rolę kryterium w dwojakim znaczeniu: jako ujmująca wewnętrzną niesprzeczność tego, co uchwycone w pojedynczym wglądzie oraz jako ujmująca zewnętrzną niesprzeczność związku wszystkich tworów idealnych⁴⁴. Intuicja konspektywna jest więc według Hartmanna apriorycznym ujmowaniem idealnych relacji i zależności, a jako taka stanowi źródło wszelkiego pojmowania. W pojęciu pojmowania kryje się zdaniem Hartmanna nie tylko naoczność, ale także rozumienie istniejących relacji, dlatego podstawową rolę przypisuje on oglądowi relacyjnemu, mającemu proveniencję marburską⁴⁵. Marburczycy bowiem przedkładali ujęcie i poznanie istniejących relacji nad ujęcie istoty rzeczy, o której twierdzili, że zasadniczo jest niepoznawalna. Mimo tego, iż Hartmann przeprowadza gruntowną analizę pojęcia intuicji, trudno oprzeć się wrażeniu, że w istocie rzeczy, rozwijając system dwóch instancji w odniesieniu do poznania idealnego, pomija problem właściwego poznania intuicyjnego. Pierwotnie system dwóch instancji zastosował on do poznania realnego, a później przeniósł go na grunt poznania idealnego. Jednakże w odniesieniu do poznania idealnego pozostaje problem wyboru między właściwą intuicją a poznaniem dyskursywnym⁴⁶. Inaczej niż w kwestii prostego aktu intuicji, odwołuje się Hartmann do poznania dyskursywnego, czyli do rozumowania, któremu nadaje nazwę intuicji konspektywnej. Element prostego aktu intuicyjnego zawiera się tutaj jedynie w intuicji stygmatycznej i tylko jej przysługuje nazwa intuicji.

Na tle poznania idealnego ukazuje Hartmann osobliwość poznania wartości, które polegać ma na ograniczeniu funkcji intuicji konspektywnej. „Stosunek między intuicją

⁴³ „«Subjektive Evidenz» dagegen ist nur die Überzeugtheit des erkennenden Subjekts von der Gewißheit einer Einsicht, ohne zureichende Gewähr der Wahrheit.” (ME, s. 503.)

⁴⁴ Por.: tamże, s. 500.

⁴⁵ „Pojmowanie jest czymś więcej niż unaocznianie (*Anschauen*). Jest ono przenikaniem i ogarnianiem.” (Tamże, s. 521.)

⁴⁶ „Hartmann nie ufa intuicji, lecz przeważnie zdaje się na poznanie dyskursywne.” H. Grabes, *Der Begriff des a priori in Nicolai Hartmanns Erkenntnismetaphysik und Ontologie...*, s. 115; Por.: I. Wirth, *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie...*, ss. 70 – 71.

stygmatyczną a konspektywną jest tutaj zupełnie przesunięty. Intuicja stygmatyczna jest niemal absolutna, konspektywna została prawie wyeliminowana.”⁴⁷ Tym samym niejako zbliża się Hartmann do fenomenologicznego rozumienia intuicji. Relację między wartością a odczuciem wartości, jako aktem jej ujmowania, pojmuję jako analogiczną do tej, jaka panuje między przedmiotem realnym a spostrzeżeniem. Ogląd wartości to intuicja „przenikająca”, penetracyjny ogląd ujmujący pojedyncze materie wartości.⁴⁸ W tym kontekście wątpliwa staje się rola pierwotnej świadomości wartości w tym znaczeniu, jakie przypisywał jej Scheler. Skoro bowiem poznanie wartości jest oglądem intuicyjnym o charakterze nieemocjonalnym, to odczucie wartości informuje jedynie o istnieniu wartości. Wniosek ten pozostaje w zgodzie z ujęciem zagadnienia prezentowania się bytu, w myśl którego poznanie jest ujmowaniem uposażenia jakościowego (istoty), natomiast istnienie dane jest w aktach transcendentnych o charakterze emocjonalnym.

Absolutność wartości w ujęciu Hartmanna nie przeczy — i przeczyć nie może — ich odniesieniu do sfery bytu realnego. Złożony problem idealnego bycia wartości etycznych i ich ważności dla sfery bytu realnego rozwiązuje on, odwołując się do pojęcia powinności. Jednocześnie akcentując swoisty stosunek wartości do rzeczywistości, zwraca Hartmann uwagę na fakt, że ich niezależność nie oznacza braku związku między sferami bytu. Związek ten ma się wyrażać w stosunku przeciwieństwa i napięcia między idealnym samoistnym bytem wartości a sferą rzeczywistości etycznej.⁴⁹ W ontologii Hartmanna wartości mają strukturę porównywalną do kategorii bytowych, jednakże różnią się od nich brakiem potwierdzenia w doświadczeniu, w tym samym sensie co kategorie bytu realnego oraz faktem, że wyrażają powinność⁵⁰. Powinność bycia (*Seinsollen*) ujęta zostaje jako ten moment wartości, który występuje w przypadku niezrealizowanej materii wartości, a więc tam, gdzie istnieje napięcie między sferą wartości a sferą rzeczywistości etycznej.⁵¹

Analiza powinności wymaga odpowiedzi na pytanie o kryterium rozróżnienia między wartościami moralnymi a innymi rodzajami wartości, gdyż fakt wyrażania powinności jest domeną wartości moralnych. Zdaniem Hartmanna fundamentalna różnica między wartościami estetycznymi, ekonomicznymi i innymi a wartościami moralnymi polega na dwojakim zrelatywizowaniu tych ostatnich do osoby. Wartości moralne w ujęciu autora *Ethik* odnoszą się do osoby ludzkiej na dwa sposoby: jako do przedmiotu i podmiotu⁵². Wartości moralne są zrelatywizowane do osoby jako przedmiotu, wartość moralna bowiem jest wartością pewnej postawy zajmowanej wobec kogoś, i w tym znaczeniu dotyczą one innych osób. Osoba jest tu rozumiana jako przedmiot aktu posiadającego moralną wartość. Wartości moralne są także zrelatywizowane do osoby jako podmiotu, gdyż przysługują one wyłącznie aktom spełnianym przez osoby, a zatem osoba ludzka jest tutaj traktowana jako nosiciel wartości.

⁴⁷ „Das Verhältnis zwischen stigmatischer und konspektiver Intuition ist hier vollständig verschoben. Die stigmatische ist nahezu absolut, die konspektive nahezu ausgeschaltet.” (ME, s. 561.)

⁴⁸ Por.: tamże, s. 556.

⁴⁹ Por.: E, s. 145.

⁵⁰ Por.: WSF, s. 292; E, s. 567.

⁵¹ „Wartości istnieją niezależnie od stopnia swego spełnienia w sferze tego, co rzeczywiste. Wobec rzeczywistości oznaczają one jedynie roszczenie (*Anforderung*), powinność bycia (*Seinsollen*); nie oznaczają bezwzględnej konieczności bytowej, żadnego realnego przymusu.” (E, s. 52.)

⁵² Por.: tamże, ss. 130 – 131; 228.

Hartmann ujmuje powinność nieco inaczej niż Scheler⁵³. Autor *Der Formalismus...* uważa, iż wzajemny stosunek wartości i powinności jest stosunkiem fundowania powinności w wartości, opartym na pewnych aksjomatach formalnych. Akcentuje on zwłaszcza dwa podstawowe aksjomaty, z których jeden podkreśla powinność bycia tego, co wartościowe w sensie pozytywnym, natomiast drugi powinność niebycia tego, co wartościowe w sensie negatywnym⁵⁴. Jednocześnie zakres wartości jest większy od zakresu powinności, gdyż powinność nie ma ważności dla wszystkich wartości, lecz jedynie dla wartości moralnych. W Schelerowskim ujęciu powinności tkwią dwa istotne problemy, które podejmuje Hartmann. Pierwszy dotyczy wzajemnej relacji wartości i powinności, określonej przez Schelera mianem fundowania. Dla Hartmanna powinność należy do istoty wartości i w tym znaczeniu jest ona idealną powinnością bycia, różną od powinności aktualnej. „Wartość i idealna powinność bycia pozostają w ścisłej korelacji, w stosunku wzajemnego uwarunkowania. Idealna powinność bycia jest sposobem bycia wartości, właściwą jej modalnością, nie dającą się nigdy sprowadzić do struktury materii. Wartość natomiast jest treścią powinności.”⁵⁵ Charakterystyka relacji wartości i powinności sprowadza się w koncepcji Hartmanna do tego, że idealna powinność bycia stanowi warunek formalny wartości, natomiast wartość — materialny warunek powinności bycia. Zróżnicowanie powinności polegałoby wówczas na różnorodności materii wartości, w gruncie rzeczy bowiem istnieje jedna powinność bycia⁵⁶. Wskazuje to zarazem na drugi problem tkwiący w ujęciu powinności przez Schelera, a mianowicie kwestię stosunku powinności i wartości negatywnych (ujemnych wartości czynu)⁵⁷. Zdaniem Schelera powinność jest *de facto* nastawiona na wykluczenie wartości negatywnych. Hartmann zaś utrzymuje, iż wszelka powinność jest pozytywna w tym sensie, że oznacza jedynie dążność do zrealizowania wartości pozytywnej, której realizacja ma charakter pozytywnego spełniania wartości wyższych w świecie realnym. Podkreśla on zwłaszcza następujące cechy powinności:

- a) powinność bycia nie wyczerpuje istoty wartości, gdyż jest jedynie jej modalnością; do pełnej istoty wartości należy jej idealny sposób bycia oraz swoiste odniesienie do sfery bytu realnego,
- b) powinność stanowi moment charakterystyczny nie dla całej sfery bytu idealnego, lecz jedynie dla sfery wartości moralnych,
- c) powinność bycia wartości okazuje się w gruncie rzeczy „powinnością realnego bycia”⁵⁸.

⁵³ Odmiennego zdania jest jednak sam M. Scheler, który w przedmowie do trzeciego wydania *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1927) pisze: „Tymczasem chciałbym tylko podkreślić, że nowe analizy «idealnej» i «normatywnej» powinności dokonane przez Hartmanna, uważam za cenne udoskonalenie (*Verfeinerung*) moich analiz wartości i powinności w *Formalismus*.” (s. XVII).

⁵⁴ Por.: tamże, s. 210.

⁵⁵ „Wert und ideales Seinsollen stehen in strenger Korrelation, in Wechselbedingtheit. Das ideale Seinsollen ist die Seinsweise des Wertes, seine eigentümliche Modalität, die niemals aufgeht in der Struktur der Materie. Der Wert aber ist der Inhalt des Sollens.” (E, s. 155.)

⁵⁶ „Różnorodność kierunków i stopni aktualności nie oznacza bynajmniej wielości (*Plural*) samej powinności bycia. Powinność jest tylko modalnością, a ponadto dążnością (*Tendenz*). Obie istnieją tylko w liczbie pojedynczej (*Singular*). Różnorodność obu leży wyłącznie w treściach. Wielość więc jest rzeczą wartości, powinność bycia jest jedna.” (Tamże, s. 159.)

⁵⁷ Por.: M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*, s. 212.

⁵⁸ Por.: E, s. 195. W innym miejscu Hartmann pisze: „powinność jest właśnie dążeniem ku czemuś, przymusem, nawet wówczas, gdy można działać wbrew niej.” N. Hartmann, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 171.

Determinacja sfery bytu realnego przez idealnie bytującą wartość dokonuje się za pośrednictwem powinności, wartości bowiem, podobnie jak cała sfera bytu idealnego, nie mają bezpośredniego związku ze światem realnym. Hartmann wyróżnia trzy rodzaje powinności: idealną powinność bycia, aktualną powinność bycia oraz powinność czynu. Idealną powinność bycia (*ideales Seinsollen*) nazywa „absolutną obowiązywalnością wartości”⁵⁹. Powinność ową pojmuję jako ten moment wartości, który transcenduje jej idealność. Wartość stanowiąca źródło powinności jest nim właśnie w tym znaczeniu, że wyraża powinność jako moment determinujący sferę bytu realnego. W języku modalnym idealną powinność bycia charakteryzuje Hartmann jako istniejącą w sobie konieczność, znajdującą się poza możliwością i niemożliwością⁶⁰. Moment powinności nasuwa jeszcze jedną trudność — pytanie o istnienie w realnym świecie instancji zdolnej do pośredniczenia między powinnością płynącą od wartości a światem realnym. Ponadto rodzi się wówczas kolejne pytanie, czy struktura świata realnego dopuszcza możliwość takiego pośrednictwa. Odpowiedź na pytanie pierwsze jest wskazaniem na rolę osoby w procesie urzeczywistniania powinności, a zatem także wartości moralnych. Kwestia możliwości realizacji powinności w świecie realnym w ujęciu Hartmanna ściśle wiąże się z problemem antynomii przyczynowości. Wynika to z przyczynowej struktury świata realnego.

Za drugi rodzaj powinności uznaje Hartmann powinność aktualną. Źródłem aktualnej powinności bycia (*aktuales Seinsollen*) jest napięcie występujące między idealną sferą wartości a sferą bytu realnego. Napięcie to jest aktualnością, stopień aktualności zaś zostaje wyznaczony wielkością napięcia „między człowiekiem takim, jaki jest, a takim, jaki być powinien”⁶¹. Różnica między powinnością idealną a aktualną polega na tym, że oprócz zależności od bytu idealnego w powinności aktualnej występuje także zależność od bytu realnego w ogóle. Powinność aktualna nie leży w sferze bytu idealnego, jak powinność idealna. W problemie powinności aktualnej ujawnia się rola podmiotu, gdyż właśnie podmiot jest punktem wyłaniania się powinności w sferze bytu realnego. Rola podmiotu wynika z faktu, że powinność nie ma energii bytowej. Podmiot uważa Hartmann za ten twór realny, który aktualną powinność bycia przetwarza w realną dążność⁶². Oznacza to zarazem pośredni charakter determinowania sfery bytu realnego idealną wartością. Determinację wychodzącą od wartości nazywa Hartmann „pośrednią, załamana (*gebrochene*) determinacją, a więc uwarunkowaną także punktem załamania”⁶³.

Trzeci rodzaj powinności, a mianowicie powinność czynu (*Tunsollen*), warunkują w ujęciu Hartmanna dwa wymienione rodzaje powinności: idealna i aktualna. Zależność zostaje opisana jako jednokierunkowa, tzn. jako postępująca od powinności idealnej, przez aktualną do powinności czynu. Powodem takiego sposobu określania zależności jest kwestia wartości negatywnych, których, zdaniem Hartmanna, nie dotyczy

⁵⁹ „(...) Die reine Geltung des Wertes.” (E, s. 158.)

⁶⁰ Por.: tamże, s. 199. „Etyczny obszar imperatywów, powinności, jest sferą, w której rozpadają się możliwość i konieczność. Jest to obszar niezupełnej rzeczywistości.” N. Hartmann, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 171.

⁶¹ „Die Spannungweite zwischen dem Menschen, wie er ist, und dem Menschen, wie er sein soll, bestimmt den Grad der Aktualität.” (E, s. 158.)

⁶² „Podmiot realny jest rządcą (*Verwalter*) powinności w świecie bytu realnego.” (E, s. 158.)

⁶³ E, s. 162; por.: tamże, s. 173.

powinność⁶⁴. Wyraża on przekonanie, że powinność czynu opiera się na dwojakim „o ile” (*Sofern*). Zachodzi ona, „o ile” to, co powinno w byciu (*Seinsollende*) nie zostało zrealizowane, nie istnieje w świecie realnym, a także „o ile” jest ono w mocy podmiotu⁶⁵.

Analiza powinności w ujęciu Hartmanna nasuwa pewną trudność, której autor *Ethik* nie wyjaśnia do końca. Skoro bowiem ukazuje on powinność w aspekcie jej ścisłego związku z wartością moralną, a następnie realny charakter powinności, to brak tutaj wyraźnego odniesienia do faktu powstania odczucia powinności spełnienia określonego czynu. Hartmann nie wprowadza jednoznacznego rozróżnienia między porządkiem ontycznym i genetycznym bądź praktycznym powinności. Porządek ontyczny nie jest natomiast zgodny z porządkiem praktycznym (poznawczym), a zatem *ratio essendi* powinności moralnej nie pokrywa się z jego *ratio cognoscendi*. Powinność w porządku praktycznym występuje jako fakt dany w doświadczeniu moralnym, którego korelat stanowi wartość moralna. Dlatego też zależność powinności jest dwustronna. Jest to z jednej strony ontyczna zależność powinności od wartości (dobra), a więc w ujęciu Hartmanna od bytu idealnego. Z drugiej strony natomiast w porządku praktycznym (poznawczym) stanowi to zależność od bytu realnego, i to w dwojakim znaczeniu, a mianowicie jako powinność podmiotowa i powinność przedmiotowa. Powinność podmiotowa wiąże się wówczas z zaangażowaniem się podmiotu w realizację pewnego konkretnego dobra, powinność przedmiotowa zaś to pewien stan rzeczy, który zaistnieje dopiero w wyniku zrealizowania określonej powinności. Hartmann opisuje powinność moralną w kategoriach ontycznych, w wyniku czego nie uwzględnia w dostatecznym stopniu zależności postępującej od bytu realnego, czyli od podmiotu, któremu przypisuje zresztą decydującą rolę w procesie urzeczywistniania powinności.

Realizacja powinności oznacza zarazem w ujęciu Hartmanna realizację wartości moralnej, gdyż powinność stanowi jedyny rodzaj „przymusu” pochodzącego od wartości. Determinowanie sfery bytu realnego wartościami nie jest bezpośrednim przymusem, albowiem wartości moralne nie determinują bezpośrednio sfery bytu realnego, jak dzieje się to w wypadku kategorii bytowych. „Wartości nie są prawami bytowymi, nie mają żadnej wiążącej konieczności dla rzeczywistości.”⁶⁶ Brak konieczności urzeczywistnienia wartości moralnej wymaga istnienia instancji, która tę realizację umożliwi. Zarazem, na co Hartmann zwraca uwagę, występują tu dwa rodzaje dążności do zrealizowania wartości moralnej. Pierwsza leży w powinności, która jest jedynym momentem łączącym idealny świat wartości ze światem realnym. Druga dążność tkwi w podmiocie, który musi mieć możliwość spełnienia powinności. Wynika stąd kwestia warunkowania podmiotu wartością moralną za pośrednictwem powinności, która wyjaśnia sens ontyczny zależności. Brakuje natomiast wyraźnego wskazania sensu praktycznego, w którym podmiot uznaje stan napięcia między sferą tego, co powinno, a tego, co realne, czyli tego napięcia, które wywołuje podmiotową powinność spełnienia określonej war-

⁶⁴ W gruncie rzeczy bowiem wszelka powinność jest pozytywna i nastawiona na realizację wartości pozytywnych, a nie negatywnych. Por.: tamże, s. 397.

⁶⁵ Por.: tamże, s. 155.

⁶⁶ „Werte sind nicht Seinsgesetze, haben keine bindende Notwendigkeit für das Wirkliche.” (Tamże, s. 50.) W innym miejscu Hartmann pisze: „W istocie wartości leży to, że nie determinują one bezpośrednio sfery tego, co realne, jak kategorie bytowe, lecz wyrażają tylko powinność.” (Tamże, s. 567; por. także: tamże, s. 52.)

tości moralnej. Hartmann mówi o powinności moralnej, że jej spełnienie ma charakter dwustopniowy — mówi on o pierwszej i drugiej determinacji. Pierwszą determinacją jest warunkowanie podmiotu wychodzące od wartości, a więc prowadzi ona od bytu idealnego do bytu realnego. Jest to zatem determinacja ontyczna w opisanym wcześniej znaczeniu. Druga determinacja wychodzi od podmiotu, *eo ipso* druga determinacja jest faktycznym spełnieniem określonego czynu w poczuciu powinności zrealizowania konkretnej wartości moralnej. Rozgrywa się ona w sferze bytu realnego, co wskazuje za razem na jej celowy charakter⁶⁷. Realny charakter drugiej determinacji wynika z faktu, że odnosi się ona do świata realnego i jest spełnieniem powinności przedmiotowej przez osobę ludzką. Charakter celowy determinacji wynika z faktu, że wszelka ludzka działalność ma charakter celowy. Człowiek bowiem, zdaniem Hartmanna, może uczynić swoim celem jedynie to, co jest wartościowe w sensie moralnym.

Determinacja ontyczna, a więc determinacja wychodząca od wartości moralnych, to dokonujące się za pośrednictwem powinności określanie sfery bytu realnego. Jednakże warunek konieczny tego określenia stanowi istnienie determinacji praktycznej, która rodzi się w doświadczeniu moralnym osoby ludzkiej. Problem determinowania sfery bytu realnego idealnie bytującymi wartościami ujawnia zatem całą swą złożoność, w której należy uwzględnić przede wszystkim rolę osoby ludzkiej. Człowiek, co wykazuje analiza procesu urzeczywistniania powinności, odgrywa specyficzną rolę pośrednika między dwoma światami, tzn. idealnym światem wartości a światem realnym. Wynika stąd także problem wolności osoby ludzkiej jako tego czynnika, który stanowi warunek bezwzględnie konieczny w procesie urzeczywistniania wartości moralnych.

Gdy chcemy ująć istotę Hartmannowskiego rozumienia wartości (scil. jej absolutność), musimy od jego ontologii odróżnić epistemologię wartości. Ontologia odpowiada na pytanie o sposób istnienia wartości i tutaj Hartmann pozostaje wyznawcą platońskiego skrajnego realizmu. Stanowisko Hartmanna nie jest tutaj oryginalne, gdyż podziela je — mimi wszelkich różnic — z Heinichem Rickertem i Maxem Schelerem⁶⁸. W epistemologii natomiast pojawia się problematyka uchwycenia wartości (jej odczucia) i filozoficznego poznania wartości. Pierwsze należy do sfery praktycznej, drugie — do teoretycznej. Jeżeli pojawia się jakiegokolwiek niebezpieczeństwo relatywizmu, to tylko w sposobie ujmowania wartości. Relacyjny charakter wartości nie może być utożsamiany z ich relatywnością. Kwestię tę dobitnie ujmuje Włodzimierz Galewicz, który stwierdza: „Świadomość może ujmować lub przeoczać wartości, ale nie może ich tworzyć, samorzutnie ustanawiać.”⁶⁹ Niezwykle istotny okazuje się tutaj trzeci możliwy typ relatywizacji wartości, a mianowicie „ograniczoność świadomości aksjologicznej”. Hartmann podkreśla, że relatywizacja ta nie stanowi zaprzeczenia absolutyzmu wartości, gdyż dotyczy jedynie obowiązywania wartości w sferze bytu realnego⁷⁰.

⁶⁷ Por.: tamże, ss. 173 – 174.

⁶⁸ Zob.: B. Trochimska-Kubacka, *Absolutyzm aksjologiczny...*, s. 97.

⁶⁹ W. Galewicz, *N. Hartmann*, Warszawa 1987, ss. 148 – 149.

⁷⁰ Dlatego pisze: „Nie wartości powstają i giną w toku historii, lecz zmienia się tylko świadomość wartości.” (SSD, s. 38.)