

LESZEK KOPCIUCH

(Lublin)

DIETRICHA VON HILDEBRANDA KRYTYKA RELATYWIZMU ETYCZNEGO: ŚLEPOTA NA WARTOŚĆ I INNE ARGUMENTY

Klasyccy przedstawiciele niemieckiej fenomenologicznej etyki wartości to przede wszystkim trzej myśliciele: Max Scheler, Nicolai Hartmann oraz Dietrich von Hildebrand¹. Wszyscy trzej uznawali obiektywny charakter wartości, wszyscy trzej rozumieli je absolutystycznie, wszyscy trzej łączyli swoje stanowiska aksjologiczne z krytyką modelu relatywistycznego. Argumenty kierowane przez nich przeciwko relatywizmowi były po części zbieżne, po części jednak się różniły – nosząc na sobie znamię indywidualności ich autorów. Celem artykułu jest przedstawienie podstawowych motywów występujących w poglądach Hildebranda na temat relatywizmu w rozumieniu wartości². Tekst stanowi także dalszy ciąg rozważań nad historią krytyk relatywizmu, którą rozpocząłem artykułem na te-

¹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, wyd. 4 przejrzone Francke Verlag, Bern 1954; tenże, *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1997; N. Hartmann, *Ethik*, wyd. 4 niezmienione, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962; tenże, *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, [w:] tenże, *Kleinere Schriften*, t. I: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1955, s. 279–310; tenże, *Problem wartości w filozofii współczesnej*, tłum. W. Galewicz, [w:] W. Galewicz, N. Hartmann, WP, Warszawa 1987, s. 299–308; D. von Hildebrand, *Ethik*, wyd. 2, *Gesammelte Werke*, t. II, Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1973; tenże, *Die Idee der sittlichen Handlung*, [w:] tenże, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, wyd. 3 przejrzone, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 1982; tenże, *Moralia. Nachgelassenes Werk*, *Gesammelte Werke*, t. IX, Verlag Josef Habel, Regensburg 1980; tenże, *Wahre Sittlichkeit und die Situationsethik*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1957.

² Kwestia Hildebrandowskiej oceny etyki sytuacyjnej, mimo że ma ona elementy wspólne z krytyką relatywizmu nie będzie w tym artykule omawiana. Zagadnienie to analizuję w jednym z rozdziałów przygotowywanej obecnie książki *Kryzysy i filozofia* (roboczy tytuł rozdziału *Dietricha von Hildebranda krytyka relatywizmu etycznego: błędy etyki sytuacyjnej*).

mat poglądów Nicolaia Hartmanna³, później zaś kontynuowałem tekstami na temat argumentów wysuwanych przez Władysława Tatarkiewicza oraz Kazimierza Twardowskiego⁴. Jest on także kolejnym opracowaniem w cyklu tekstów, których celem jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi teoretycznego dorobku niemieckiej materialnej etyki wartości⁵.

Ponowne podjęcie pytania o relatywizm jest jednak ważne nie tylko z racji historycznofilozoficznych i nie służy tylko prezentacji jednego ze stanowisk absolutystycznych. Współczesne procesy globalizacyjne unaoczniają bowiem coraz bardziej zestaw wartości powszechnych dla człowieka jako takiego. Widać to choćby w naszych postawach wobec ofiar różnorodnych katastrof⁶ – w czym prezentuje się zarówno uznanie dla wartości solidarności, jak i dla wartości tego, co w takich katastrofach zostaje naruszone. Powstają stąd pytania: może aksjologiczny i moralny relatywizm – w potocznej świadomości powszechny – nie jest stanowiskiem zasadnym, a przynajmniej nie w stosunku do wszystkich wartości; może warto – również z takich względów – sięgnąć do teoretycznych argumentacji sformułowanych przez zwolenników stanowiska absolutystycznego, choć, rzecz jasna, pamiętając o trudnościach, które w takim stanowisku⁷ są zawarte i nie zapominając, że proces globalizacji pociągnął za sobą także procesy globalizacyjne, których efektem jest eksplikacja kulturowej i aksjologicznej różnorodności i odmienności.

Dietrich von Hildebrand, podobnie jak Nicolai Hartmann, łączy relatywizm z specyficznie zinterpretowanym subiektywizmem. Według Hartmanna, etyczny relatywizm jest oparty na trzech warunkach: 1) wartość nie istnieje niezależnie

³ L. Kopciuch, *Krytyka relatywizmu etycznego u N. Hartmanna*, „Edukacja Filozoficzna” 2006, vol. 41, s. 157–170.

⁴ Tenże, *O niektórych argumentach antyrelatywistycznych Wł. Tatarkiewicza na tle niektórych argumentów materialnej etyki wartości*, „Parerga” 2006, nr 2, s. 45–54; tenże, *Krytyka relatywizmu etycznego w pismach K. Twardowskiego*, [w:] *Twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. W 70. rocznicę śmierci Kazimierza Twardowskiego*, red. W. Słomski, Wyd. Katedra Filozofii WSFiZ, Warszawa 2008, s. 75–86.

⁵ Inne teksty: *Wolność a wartości. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand – Hans Reiner*, Wyd. UMCS, Lublin 2010; *O dyskusjach na temat statusu wartości (z historii materialnej etyki wartości)*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2010, vol. V, fasc. 2, s. 153–164; *The Ethical Notions and Relativism in Culture. In the Context of German Material Ethics of Values*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 2012, vol. 28 (41), s. 83–94; *Wiedza moralna w koncepcjach niemieckiej etyki fenomenologicznej. Wybrane zagadnienia*, [w:] *Wiedza, red. D. Leszczyński, „Studia systematica”, t. 3, Wyd. UWr, Wrocław 2013, s. 161–175; Uzasadnianie w etyce – wybrane zagadnienia (z historii materialnej etyki wartości)*, [w:] *Świadomość, świat, wartości. Prace ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Półtawskiemu w 90. rocznicę urodzin*, red. D. Leszczyński, M. Rosiak, Oficyna Naukowa PFF, Wrocław 2013, s. 95–105.

⁶ Por. L. Kopciuch, *Idea kryzysu w filozofii dziejów*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2010, nr 8, s. 91–99 (www.khg.uni.wroc.pl), s. 96–98.

⁷ Mam tu na przykład na względzie kwestię sposobu istnienia takich niezmiennych, absolutnych wartości.

od podmiotu; 2) podmiot określa zarówno to, jakiej już istniejącej treści przysługuje charakter powinności, jak i formułuje treści, którym następnie przypisuje charakter powinności; 3) te czynności podmiotu są samowolne⁸. Stanowisko Hildebranda jest podobne, mimo że nie definiuje on struktury myślenia relatywistycznego w tak precyzyjny sposób jak Hartmann: „Etyczny relatywizm – pisze Hildebrand – jest szeroko rozpowszechniony. Tak się nieszczęśliwie stało, że jest to panująca filozofia moralna naszych czasów. Słowa wartość używa się dziś powszechnie w czysto subiektywnym sensie. Jeżeli mówi się o wartościach, to zwykle uważa się za pewnik, że każdy uznaje ich relatywną i subiektywną naturę”⁹. Związek relatywizmu z subiektywizmem widać też jeszcze u Hildebranda w dwóch innych kwestiach: po pierwsze w tym, że krytykując relatywizm, czyni to na bazie wniosków wyprowadzonych z analizy emotywności Ayera, po drugie w tym, że w krytyce tej formułuje argument, że to, co ważne samo w sobie (wartość), poznajemy jako coś, co ma naturę obiektywną (właśnie wbrew poglądom Ayera)¹⁰.

Jeśli wartości – według Hildebranda – są ujmowane w sposób źródłowy w aktach emocjonalnych (w tych szczegółowych odmianach, które wyróżniał Hildebrand¹¹), to zrozumiałe jest, że w celu odparcia relatywizmu musi on – podobnie do Schelera i Hartmanna (choć ten drugi nie analizował kwestii iluzji tak szeroko jak Scheler) – podjąć problem aksjologicznych złudzeń. Każdy aksjologiczny absolutysta musi stanąć przed problemem rozbieżności w ludzkich ocenach, wartościowaniach i poglądach na temat wartości, a co jeszcze ważniejsze – w rozbieżnościach w zakresie samego emocjonalnego ujmowania źródłowego. Te rozbieżności i poświadczająca się w nich różnorodność są nieusuwalnym fenomenem życia moralnego. Jednym zaś z argumentów, jaki absolutyzm kieruje przeciwko relatywistycznej interpretacji takiej różnorodności, jest aksjologiczny błąd (w ujmowaniu nieźródłowym) oraz złudzenie (w ujmowaniu źródłowym). Taki sposób wyjaśniania wspomnianych rozbieżności jest konsekwentnym rozwinięciem tezy mówiącej o niezależności wartości od przeżyć podmiotu: jeśli bowiem wartość istnieje niezależnie od aktów ujmowania i wartościowania oraz ocen, to źródło rozbieżności musi tkwić w samym podmiocie i jego własnych ograniczeniach, względnie w naturze sytuacji, w jakiej znajduje się podmiot. Formułowana przez Hildebranda

⁸ Tenże, *Krytyka relatywizmu etycznego u N. Hartmanna*, wyd. cyt., s. 157.

⁹ D. von Hildebrand, *Ethik*, wyd. cyt., s. 111.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. tenże, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, dz. cyt., s. 25–40; tenże, *Ethik*, dz. cyt., s. 201–253, 267–292; tenże, *Ästhetik. 1. Teil, Gesammelte Werke*, t. V, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1977, s. 107–112; tenże, *Die Idee der sittlichen Handlung*, [w:] tenże, *Die Idee der sittlichen Handlung. Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, s. 74–87.

koncepcja form aksjologicznej ślepoty jest więc pierwszym argumentem antyrelatywistycznym, gdyż tłumaczy wielość faktycznych wartościowań przez wskazanie, że niektóre z nich są oparte na iluzjach¹². Część pozostałych argumentów ma nierównorzędną wagę, zwłaszcza że niektóre z nich powtarzają tylko krytyki znane od dawna – jeszcze od czasów starożytnych. Niektóre są jednak ściśle powiązane z koncepcją ślepoty – dotyczy to zwłaszcza poglądu, że podmiot, jeśli ma ująć wartość, musi wcześniej spełnić określone warunki oraz przyjąć określoną postawę fundamentalną.

Aksjologiczna ślepota

Jeśli w koncepcji Schelera najbardziej charakterystycznym momentem w teorii aksjologicznych złudzeń jest koncepcja resentymentu, to u Hildebranda analogiczną rolę pełni odróżnienie trzech rodzajów ślepoty na wartość, przeprowadzone w rozprawie *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*. Są to: pełna ślepota na określoną rodzinę wartości, ślepota częściowa (odnosząca się do określonego konkretnego rodzaju wartości) oraz ślepota polegająca na niemożności przeprowadzenia poprawnej subsumcji wartości konkretnego działania¹³. Hildebrand podkreśla, że w ostatecznym rozrachunku ślepota ma podstawę w fundamentalnej postawie osoby¹⁴. Ta postawa determinuje ślepotę dwojako: 1) ślepota zależy od tego, czy osoba zajęła postawę poządlivosti, postawę dumy i pychy lub postawę otwarcia na wartość; 2) podatność na ślepotę jest też uwarunkowane stopniem i głębią rozwoju przyjętej postawy oraz stopniem wypełnienia zawartej w niej intencji¹⁵. Nawet gdy osoba otworzy się na wartości, to gdy jej postawa nie osiągnie określonej głębi, osoba będzie mogła podlegać niektórym rodzajom złudzeń.

Pełna konstytutywna ślepota na wartości oraz ślepota częściowa różnią się zakresem wartości, jakie są w nich niedostrzegane¹⁶. W wypadku „pełnej” śle-

¹² Tego typu rozumowanie pojawia się również w krytyce etyki sytuacyjnej, jaką Hildebrand przeprowadził w pracy *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*. Wyliczając błędy tej etyki – w tym wypadku niewłaściwą interpretację sumienia – Hildebrand pisze: „Sumienie, które nie byłoby oparte na ujęciu wartości lub na poznaniu zasad moralnych, byłoby ślepe i nieme. Rzecz jednakże w tym, czy nasze sumienie wspiera się na adekwatnym ujęciu wartości i jest kierowane przez prawdziwe moralne nakazy [...]” (wyd. cyt., s. 163).

¹³ Por. D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, wyd. cyt., s. 47–86.

¹⁴ Por. R. Langweg, *Das Phänomen der Wertblindheit und seine Bedeutung für eine Theorie der sittlichen Werterkenntnis*, R. van Acken, Lingen-Ems (Hannover) 1961, s. 29.

¹⁵ Por. D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, wyd. cyt., s. 87–143.

¹⁶ O trzech głównych rodzajach ślepoty aksjologicznej pisało już w Polsce kilku autorów. Por. P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hilde-*

poty aksjologicznej osoba pozostaje niewrażliwa na całą klasę (rodzinę) wartości, takich na przykład jak wartości moralne lub wartości estetyczne. Z kolei ktoś ślepy „częściowo” dostrzega wprawdzie ogólny typ danej wartości, jednakże pozostaje zamknięty na niektóre ich podtypy – te, które są wyższej rangi („konstytutywna częściowa ślepotą”) lub też tej samej rangi, co wartości dostrzegane („ślepotą zamknięcia”). Inny charakter ma ślepotą subsumcji. Co prawda również osoba nie dostrzega pewnej konkretnej wartości, jednakże momentem charakterystycznym jest okoliczność, że osoba dostrzega już tę wartość, gdy idzie o działania innych osób. Przyczyną tej formy ślepoty jest najczęściej, z jednej strony – tzw. „sryeni śpiew namiętności”, tj. ludzka zmysłowość, pożądlivość, łatwe uleganie pokusie przyjemności, z drugiej zaś – interesowność osoby, motywowanie się własną korzyścią.

Obok trzech głównych typów ślepoty Hildebrand wyróżnia także formy pośrednie. Pierwszą jest tzw. „osłepnięcie na wartość”, powstałe wskutek permanentnego popełniania występku, a usytuowane między typową ślepotą subsumcji a częściową ślepotą na wartość. To osłepnięcie, czy „zaniewidzenie” jest zjawiskiem analogicznym do zaniku wrażliwości na ostre smaki wskutek ustawicznego przyprawiania potraw na ostro. W ten właśnie sposób zanika wrażliwość na negatywną wartość nieprawdomówności u osoby, która ustawicznie kłamie. Sama powtarzalność jakiegoś działania nie spowoduje jednak „zaniewidzenia”, jeśli dodatkowo nie dołączy się jeszcze określona postawa fundamentalna. Osoba – twierdzi Hildebrand – musi w swej ogólnej postawie żywić określone przeświadczenia, by proces takiego stopienia wrażliwości na wartość mógł się rozpocząć i kontynuować. Musi choćby żywić dumę, która nie pozwala jej uznać własnej winy lub mieć tendencję do pomniejszania obszaru, na którym powinno się walczyć z grzechem lub wykazywać wprawdzie skłonność do unikania grzechu, ale niepołączoną z nastawieniem na moralność¹⁷. Taki rodzaj złudzenia odróżniają więc od zwykłej ślepoty subsumcji cztery momenty. Po pierwsze, osłepnięcie na wartość powstaje tu pod wpływem określonych (powtarzanych) czynów. Po drugie, początkowo jest to tylko stopienie sumienia, które dopiero potem powoduje zanik wrażliwości na jakąś (w odróżnieniu od sytuacji, gdy niewrażliwość jest podstawą braku reakcji sumienia). Po trzecie, inny jest tutaj stosunek między fundamentem ślepoty a ślepotą: „Możemy ten rodzaj ślepoty nazwać bezpośrednim następstwem grzeszenia. [...] Gdy panowanie jakiejś konkretnej namiętności nazywaliśmy czynnikiem zaciemniającym wartość, to mieliśmy tam stosunek między warunkują-

brand), Wyd. IF UAM, Poznań 1995, s. 155–161; T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, TN KUL, Lublin 1989, s. 127–134; J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1: *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, PAT, Kraków 1997, s. 310–312. Por. też mój artykuł *Wiedza moralna w koncepcjach niemieckiej etyki fenomenologicznej*, wyd. cyt., s. 168–171.

¹⁷ Por. D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, wyd. cyt., s. 67.

cym i warunkowanym, który oddamy najbardziej adekwatnie mówiąc, że w tym oddaniu się namiętności osoba jest ślepa. Tu natomiast chodzi o autentyczne działanie grzechu”¹⁸. Po czwarte, oba rodzaje ślepoty mają fundament w postawach różniących się w swojej treści.

Kolejny rodzaj złudzenia stanowi specyficzna modyfikacja ślepoty subsumcji, pojawiająca się wtedy, gdy osoba ujmuje w ogóle negatywną wartość konkretnego postępowania w konkretnej sytuacji, lecz nie ujmuje jej w wypadku własnych czynów, ale powody tego są różne od tych, które działały w typowej wersji ślepoty subsumcji. Jeśli tam istotna jest przede wszystkim określona fundamentalna postawa oraz włączenie się własnej interesowności lub namiętności, to tutaj na ich miejscu pojawia się wyróżniona pozycja, jaką człowiek sobie nadaje, przypisując sobie nieomylność.

W *Sercu* Hildebrand mówi jeszcze o innych formach i przyczynach deformacji właściwego przebiegu uczuciowego odnoszenia się do wartości, odróżniając cztery główne rodzaje takich aberracji¹⁹. Są to: 1) atrofia serca (polegająca na zahamowaniu uczuć); 2) hipertrofia serca (polegająca na nadmiernej uczuciowości); 3) brak serca (sprowadzający się do nieobecności pewnych uczuć) oraz 4) tyrania serca – polegająca na postawie, w której osoba zastępuje oceny racjonalne ocenami uczuciowymi²⁰. Te aberracje mają, rzecz jasna, także swój aspekt gnozeologiczny i oznaczają określone iluzje i błędy w ujmowaniu wartości. Ale zasadniczym polem, na którym ujawnia się uczuciowa atrofia i hipertrofia, brak serca i jego tyrania, pozostają u Hildebranda osobowe wybory i działania.

Gdy przypatrzeć się bliżej koncepcji różnych rodzajów iluzji – opisywanych w *Sercu* – to nasuwa się wniosek, że ich gnozeologiczne znaczenie da się sprowadzić do różnych form ślepoty. Weźmy choćby atrofię serca i egzemplifikującą ją – to przykład Hildebranda – postawę *człowieka pragmatycznego*. Takiego człowieka charakteryzuje częściowa ślepota na wartość, gdyż rozumie on wprawdzie wartościowość spolegliwości, ale nie ujmuje cenneści bezsilnego współczucia. Podobnie będzie z brakiem serca i egzemplifikującą go – to również przykład Hildebranda – postawą *człowieka rozgoryczonego*. Jego terażniejsza niewrażliwość to przykład częściowej ślepoty na wartość (bowiem tylko niektóre wartości – te, co do których przeżył kiedyś zawód – pozostają dla niego zakryte). Wreszcie *człowiek esteta* egzemplifikuje pełną ślepotę aksjologiczną, dla niego bowiem pozostaje już zakryta cała rodzina wartości moralnych.

¹⁸ Tamże, s. 68.

¹⁹ Formy postaw, o których Hildebrand traktuje w kontekście krytyki etyki sytuacyjnej, będą przedstawione w książce anonsowanej w przypisie 2.

²⁰ Por. tenże, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, „W drodze”, Poznań 1985, s. 75–92.

Stąd sędzę, że analizy z *Serca*, gdy idzie o problem krytyki relatywizmu, nie wprowadzają nowej argumentacji. Hildebrand mówi tu o zaburzeniach w prawidłowym funkcjonowaniu uczuciowego instrumentu poznawczego i deformacjach właściwej uczuciowej wrażliwości, zaś rdzeniem tych fenomenów okazuje się zawsze któraś z form ślepoty.

Trzeba jednak podkreślić, że taka krytyka dotyczy tylko pewnej szczególnej wersji relatywizmu, tj. takiego, który się pojawia, gdy w tych samych warunkach i w tej samej sytuacji dwie osoby mają różne odczucia moralne (odmienne czucie i widzenie wartości) oraz w oparciu o to wypowiadają różne oceny moralne. Nie dotyczy ona natomiast przypadku, gdy nastąpiła zmiana realnych uwarunkowań i dwie osoby, wypowiadające się w odmienny sposób, nie są już w takiej samej sytuacji. Co prawda, również wtedy może zachodzić aksjologiczna iluzja, ale czy takie wyjaśnienie wystarczy, gdy np. wartość pracowitości jest odczuwana inaczej w czasie wojny i w czasie pokoju? Już ten przykład pokazuje, że Hildebrand musi szukać jeszcze innych argumentów przeciwko relatywizmowi. Zanim je jednak przedstawimy wskażmy, że mimo odmiennej w szczegółach wykładni, jaką ślepotą aksjologiczną uzyskała u Hildebranda w porównaniu z koncepcją Schelera (zawartą w teorii resentymentu), jej antyrelatywistyczne oddziaływanie jest analogiczne. Podobnie zresztą można odczytywać te nieliczne uwagi, jakie na temat złudzeń aksjologicznych sformułował Nicolai Hartmann. Podobnie jednak jak wobec teorii Hartmanna, również pod adresem koncepcji Hildebranda można wysunąć zarzut, że taki rodzaj krytyki relatywizmu jest słaby, gdyż ciągle pozostaje problematyczne, która z form czucia jest zasadna.

Inne argumenty przeciw relatywizmowi

Jeśli w koncepcji Hartmanna rolę dodatkowych argumentów spełniają tezy mówiące o konieczności rozróżniania między obowiązywaniem wartości a samymi wartościami oraz takie idee, jak wędrująca świadomość aksjologiczna, ograniczona pojemność tej świadomości czy wreszcie wskazanie rozpowszechnionego błędu pomylenia relacjonizmu z relatywizmem, to u Hildebranda pojawiają się następujące argumenty: 1) relatywizm przeczy sam sobie w swoich konsekwencjach; 2) wyrowadzanie relatywistycznych konsekwencji z wielości moralności i występujących w nich odmiennych ocen moralnych jest błędne; 3) prawidłowe ujęcie wartości wymaga spełnienia przez podmiot określonych warunków; 4) prawidłowe ujęcie wartości wymaga uwzględnienia wpływu, jaki na to ujmowanie wywiera otoczenie społeczne; 5) wielość ocen może być ugruntowana w odmiennych znaczeniach przypisywanych przedmiotowi oceny; 6) relatywiści myślą normy moralne ze spo-

lecznymi konwencjami; 7) subiektywizm błędnie interpretuje istotę wartości, gdyż nie dostrzega, że są one czymś ważnym samo przez się; 8) emotywizm Ayera zawiera nieakceptowalne założenia i konsekwencje; 9) relatywizm dezinterpretuje wartości, przekształcając je w przedmiot pozytywnych nakazów²¹. Te argumenty zostaną teraz przedstawione w dokładniejszy sposób.

Pierwszy argument jest najogólniejszy i bywa on zwykle kierowany przeciwko każdemu rodzajowi relatywizmu. Z jednej strony Hildebrand ujmuje relatywizm moralny jako specyficzny przejaw ogólnych tendencji relatywistycznych, z drugiej zaś ów relatywizm jest dla niego nie tylko konsekwencją, lecz także „nieświadomym” uzasadnieniem relatywizmu jako takiego, gdyż stymulowana pychę chęć odrzucenia obiektywnych norm – jak stwierdza Hildebrand – jest jednym z głęboko zakorzenionych źródeł skłonności do relatywizmu. Analogiczny motyw można również znaleźć w koncepcji Hartmanna, który wskazywał teorie antropologiczne, w jakich mówi się, że nie jest możliwe pogodzenie obiektywnych wartości z podmiotową pozycją człowieka²². Ze względu na powszechność tego typu krytyki – tezy relatywizmu nie jesteśmy w stanie wypowiedzieć bez popadnięcia w sprzeczność – jest oczywiste, że Hildebrand nie konstruuje tu nowych argumentów, lecz jedynie odsyła do wcześniejszych krytyk, wymieniając poglądy Platona, św. Augustyna oraz Husserla²³.

Podobnie ogólny jest drugi argument, a nawet sam przykład podawany przez Hildebranda był często używany: z faktu, że długo uważano, że prawdziwy jest system ptolemejski, a później okazało się, że jest nieprawdziwy, nie wynika wcale, że najpierw Ziemia była centrum kosmosu, a później tę pozycję utraciła. Z wielości i zmienności poglądów na temat wartości nie wynika wcale, że same te wartości nie istnieją. Hildebrand podkreśla ponadto, że również z samej wielości ocen oraz dotyczących ich sporów wynika, że wartości są absolutne: „Dlatego sprzeczne opinie o moralnie niedozwolonym charakterze jakiejś rzeczy, zamiast detronizować obiektywność ogólnych pojęć moralnego dobra i zła, poświadczają jasno i wyraźnie ich obiektywność”²⁴. Argument ten, mówiąc że spór o wartości jest dorzeczny o tyle, o ile się sądzi, że one jakoś istnieją, opiera się jednak, jak sądzę, na pewnym milczącym założeniu, tj. na przekonaniu, że każda ze spierających się stron, przypisuje sobie właściwą ich percepcję i rozumienie. Argument Hildebranda nie odnosiłby się więc do przypadku, gdy relatywiści pójdą krok dalej i stwierdzą,

²¹ Por. tenże, *Ethik*, wyd. cyt., s. 113–134.

²² Por. N. Hartmann, *Vom Wesen sittlicher Forderungen, Vom Wesen sittlicher Forderungen*, [w:] tenże, *Kleinere Schriften*, t. I: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin: Berlin 1955, Walter de Gruyter & Co., s. 292.

²³ Por. D. von Hildebrand, *Ethik*, wyd. cyt., s. 112.

²⁴ Tamże, s. 114.

że to, co uznają za wartość, nie jest akurat powszechne i obowiązuje tylko dla nich. W rezultacie okazuje się, że taki argument jest słaby i w gruncie rzeczy rozmija się ze stanowiskiem relatywistycznym.

Trzeci argument jest powiązany z Hildebrandowską koncepcją ujmowania wartości. Nie ma w tym miejscu możliwości dokładnego przedstawienia zawartych w niej subtelnych odróżnień i podziałów²⁵. Trzeba jednak wskazać to, co w tej koncepcji jest szczególnie ważne dla krytyki relatywizmu, choć pamiętając, że jest to motyw występujący w materialnej etyce wartości jako takiej (stąd mówi się w niej o możliwości oraz potrzebie edukacji aksjologiczno-moralnej). Hildebrand uważa, że podmiot musi spełnić określone warunki, by w ogóle wartości moralne stały się dla niego dostępne. Taki jest sens stwierdzeń, że tylko jedna z fundamentalnych postaw – tj. postawa otwarcia na wartość – umożliwi dostęp do wartości. Ten warunek ma jednak charakter tylko fundamentalny, gdyż postawa może być nie w pełni lub w różnym stopniu rozwinięta, co będzie powodowało, że osoba będzie wrażliwa tylko na niektóre wartości, na inne pozostając zamknięta. Następnie taka postawa ma charakter ponadaktualny, co nie wyklucza sytuacji, że aktualne przeżycia – np. te spowodowane przeżywaną aktualnie namiętnością lub jakimś innym pożądaniem – będą zaciemniały lub w ogóle uniemożliwiały ujęcie odpowiedniej wartości, zwłaszcza gdy postawa nie jest dostatecznie głęboka lub stabilna. Rozbieżność aksjologicznych odczuć, która w takim wypadku faktycznie dałaby się stwierdzić, nie będzie jednak przemawiała na rzecz relatywizmu, gdyż ugruntowanie podmiotów w analogicznych postawach pociągnie za sobą usunięcie takiej wielości.

Rozszerzeniem argumentu trzeciego jest argument czwarty. Ujmowanie wartości zależy nie tylko od postawy osoby, lecz również od uwarunkowań społecznych. Idąc śladami wyznaczonymi w etyce materialnej przez Maxa Schelera²⁶, Hildebrand podkreśla wpływ wywierany na jednostkową świadomość przez etos wspólnoty. W sferze moralnej ów wpływ jest większy niż w innych dziedzinach²⁷. Taka perspektywa – wyeksponowana przez Hildebranda w *Ethik* – w rozprawie *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* była jeszcze nieobecna. Pod tym względem nasuwa się analogia do rozwoju stanowiska Hartmanna – który w *Ethik* takiej perspektywy nie akcentował, przez co Scheler mógł mu zarzucać, że jego analizy

²⁵ Por. np. w tej sprawie analizy zawarte w opracowaniach: P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*, dz. cyt., s. 73–86; S. T. Zarzycki, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, RW KUL, Lublin 1997, s. 33–75, 232–192, 362–369; L. Kopciuch, *Wolność a wartości. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand – Hans Reiner*, wyd. cyt., s. 142–187.

²⁶ Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, wyd. cyt., s. 314–320.

²⁷ Por. D. von Hildebrand, *Ethik*, wyd. cyt., s. 115.

są wyrwane z kontekstu społeczno-historycznego²⁸, natomiast formułował ją już wyraźnie w *Das Problem des geistigen Seins*²⁹.

W piątym argumencie Hildebrand mówi, że wielość i zmienność ocen może mieć źródło w przypisaniu podobnym przedmiotom różnych znaczeń. Jeżeli więc takie samo zdarzenie wartościuje się inaczej, to przyczyna tego może tkwić w tym, że samo to zdarzenie nie oznacza dla wartościującej osoby tego samego. Zmiana znaczenia pociąga wprawdzie za sobą zmianę wartościowania, ale nie można jej interpretować relatywistycznie.

W argumencie szóstym Hildebrand wskazuje na błąd, który się pojawia, gdy się utożsamia wartości ze społecznymi konwencjami, a egzemplifikuje to stanowiskiem francuskiej szkoły socjologicznej, wedle którego wartość oznacza obiektywizację przekonań społecznych: nie dlatego, jak mówił A. France, coś jest karane, że jest złe, lecz dlatego jest złe, że jest społecznie karane³⁰. Pozytywną wartością moralną jest to, co jest społecznie afirmowane, negatywną to, co jest negowane i odrzucane. W takim ujęciu wartość jest wprawdzie niezależna od jednostki, ale pozostaje związana społecznie. Obie możliwe wykładnie takiego stanowiska (wartości w ogóle nie istnieją i są tylko iluzjami; wartości istnieją, ale tylko jako konwencje) prowadzą zdaniem Hildebranda do nieakceptowanych konsekwencji. Odmawiając wartościom obiektywnego istnienia i traktując je jako iluzje lub konwencje, musimy zakwestionować istnienie „koniecznych, intelligibilnych istotności”³¹. Musimy więc odrzucić to, co z jednej strony wykazywała – zdaniem Hildebranda przekonująco – fenomenologia, z drugiej to, co wyłania się przy *nieuprzedzonej* analizie doświadczenia moralnego.

Dodać trzeba, że taki sposób argumentacji potwierdza hipotezę, że pierwszoplanowym argumentem przeciw relatywizmowi jest u Hildebranda odróżnienie prawidłowego i nieprawidłowego ujmowania wartości (ich postrzegania), gdyż jeśli zapytać, co rodzi pewność co do tych istotności, to w odpowiedzi Hildebrand odwoła się do bezpośredniego, intuitywnego oglądu.

Hildebrand podaje jednak jeszcze inne kłopoty, w które musi popaść relatywizm oparty na społecznych konwencjach. Gdy się go przyjmie, nie można zrozumieć, jak jest możliwa krytyka konwencji, które są przyjmowane w innych społecznościach. Bowiem taka krytyka (np. krytyka nazizmu) zakłada milcząco istnienie obiektywnych wartości, stanowiących jej kryterium. Samo zresztą stwierdzenie, że

²⁸ Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, wyd. cyt., s. 22.

²⁹ Por. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Walter de Gruyter, Leipzig und Berlin 1933, s. 195–201.

³⁰ Por. D. von Hildebrand, *Ethik*, wyd. cyt., s. 117.

³¹ Por. tamże, s. 120, 123.

wartości są wytworem społecznych konwencji, nie musi wcale kwestionować obiektywnych wartości, gdyż – ściśle biorąc – mówi ono jedynie o tym, co w pewnej społeczności jest za wartość uznawane.

Siądmy i ósmy argument kieruje Hildebrand przeciwko relatywizmowi opartemu bezpośrednio na tezie subiektywistycznej. Relatywizm bazuje wtedy na uznaniu, że wartość jest przeżyciem podmiotu. Posłużmy się przykładami Hildebranda. Gdy ktoś twierdzi, że czyjś czyn jest dobry, to mówi to samo, co powiedziałby mówiąc, że jakaś potrawa jest zdrowa. Takie zdrowie nie tkwi w samej potrawie, lecz w nas, a ta potrawa tylko je podtrzymuje lub przywraca. Gdy więc ktoś mówi, że czyn jest szlachetny, to mówi tylko, że akurat przeżywa określone uczucie szlachetności.

Kontrargumentacja Hildebranda biegnie w tym przypadku w trzech kierunkach. Po pierwsze, analiza sposobu doświadczania wartości pokazuje, że wartości są dane w inny sposób niż przeżycia. Po drugie, sam termin „uczucie” jest wieloznaczny i jedynie nie pamiętając o tym, można w ogóle pomyśleć, że uczucia i wartości są tożsame. Odróżnienie uczuć fizycznych, psychicznych oraz duchowych (właściwych uczuć intencjonalnych) czyni to już niemożliwym. Wreszcie po trzecie, szczególnym przykładem stanowiska subiektywistycznego i zarazem relatywistycznego – szczegółowo analizowanym przez Hildebranda – jest emotywizm Ayera.

Pogląd Ayera, że oceny wyrażają uczucia, jest wedle Hildebranda wadliwy przynajmniej z kilku powodów: 1) jest nieprecyzyjny ze względu na wieloznaczność terminów „uczucie” i „wyraz”; 2) opiera się na pomieszaniu zdań o przeżyciach ze zdaniem o własnościach obiektów nieposiadających charakteru przeżyć: „Moralna szlachetność aktu bliźniego jest wyraźnie dana jako cecha (*Beschaffenheit*) aktu, jako coś, co leży po stronie przedmiotu, coś, co różni się w sposób niewątpliwy od zachodzącego w duszy procesu psychicznego”³²; 3) Ayer dokonał też niewłaściwego, zdaniem Hildebranda, opisu źródłowego kontaktu z wartością. Hildebrand sądzi, że nie jest nim, jak chciałby Ayer, ocena wartościująca, lecz uchwycenie czegoś, co jest dane jako coś autonomicznego³³. Ocena dopiero konstryuuje się na takim uchwyceniu. Gdy przyjąć stanowisko Ayera, pisze Hildebrand, to okazuje się, że gdy ktoś wyraża swój zachwyt nad jakimś zachowaniem, to czyni to bez uchwycenia przysługującej mu wartości. Dla Hildebranda jest to gruntowane zafalszowanie takiej struktury przeżycia zachwytu, która wyłania się z opisu fenomenologicznego. Podziw, smutek, miłość – to przeżycia posiadające charakter intencjonalnych odpowiedzi na wartość, a jako takie zakładają motywujące je wartości: „Nie istnieje zachwyt, uwielbienie, szacunek *sam w sobie*, tak

³² Tamże, s. 129.

³³ Por. tamże, s. 129–130

samo jak nie istnieje przekonanie *samo w sobie*. Każde uwielbienie jest z istoty uwielbieniem kogoś; każdy zachwyty jest zachwytem nad czymś; każdy szacunek jest szacunkiem do osoby; każde przekonanie jest z konieczności byciem przekonany o jakimś stanie rzeczy. [...] Ayer myli więc *principium z principiatum*"³⁴.

Ostatnim wreszcie, dziewiątym, argumentem, który Hildebrand *explicitie* kieruje w *Ethik* przeciwko etycznemu relatywizmowi, jest krytyka ujmowania wartości jako obiektów stanowiących treść pozytywnych nakazów oraz interpretowania ocen jako sposobu wyrażenia takich nakazów. Gdyby potraktować ocenę „miłość bliźniego jest moralnie dobra” jako wyraz nakazu „kochaj bliźniego”, a ocenę „zabijanie bliźnich jest moralnie złe” jako wyraz zakazu „nie zabijaj”, musielibyśmy uznać te zdania za równoważne. Hildebrand odrzuca takie możliwości, gdyż pierwsze zdanie nie mówi o zakazie czy nakazie, lecz tylko o własności pewnego zachowania, drugie zaś mówi o zakazie lub nakazie, nie mówiąc już o tej cesze. Zdania te nie są więc równoważne, lecz pierwsze z nich warunkuje drugie. Nakaz lub zakaz dotyczy takich zachowań, którym przysługuje pozytywna lub negatywna wartość. Bez tego nakaz lub zakaz pozostają niejako zawieszony w próżni. Funkcji tej nie może spełnić ani indywidualna samowola, ani konwencja społeczna. Pierwsza narusza sens ludzkiej wolności, druga odsyła ponownie do wartości.

* * *

Przekonanie, że bezpośrednio ujmowanie i odczuwanie jest instancją kontaktującą osobę z wartościami i jak każde ujmowanie może być omylne, jest ogólnym przeświadczeniem reprezentantów materialnej etyki wartości. Stąd sędzę, że aplikacja tego przeświadczenia do kwestii argumentacji antyrelatywistycznej prowadzi do tego, że pierwszoplanowa rola zostaje przypisana źródłowemu ujmowaniu wartości. Krytykując relatywizm, koncepcje fenomenologiczne nie mogą nie użyć – jako wyróżnionego argumentu – ujmowania źródłowego; jego dane są jednak różnorodne i w konsekwencji do koncepcji ujmowania źródłowego oraz do teorii złudzeń aksjologicznych muszą być dołączane jeszcze inne teoretyczne wyjaśnienia. Ta specyfika niemieckiej etyki fenomenologicznej w poszczególnych koncepcjach konkretyzuje się jednak z pewnymi modyfikacjami. Te zaś polegają, po pierwsze, na mniejszym lub większym wyeksponowaniu argumentu czucia oraz jego aberracji, a po drugie – na różnym doborze pozostałych, uzupełniających argumentów antyrelatywistycznych. Stanowisko Dietricha von Hildebranda, na tle innych stanowisk, charakteryzuje się szerokimi a jednocześnie niezwykle szczegółowymi i zniuansowanymi analizami z zakresu różnych form prawidłowego i nieprawidłowego odczuwania wartości.

³⁴ Tamże, s. 131.

Dietrich von Hildebrand's Critique of Ethical Relativism: Value-Blindness and Other Arguments

Summary

Dietrich von Hildebrand is a representative of 20th-century absolutism in axiology and ethics. In this paper I demonstrate the main arguments he gave against ethical relativism. These are: emotional cognition of values, axiological blindness (full constitutive value-blindness, partial value-blindness, blindness of subsumption), immanent contradiction of all relativism and some particular arguments against axiological relativism and subjectivism.

Key words: value, axiological relativism, value-blindness, absolutism

Słowa kluczowe: relatywizm aksjologiczny, ślepotą na wartości, absolutyzm, wartości

Bibliografia

- Biesaga T., *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, TN KUL, Lublin 1989.
- Galarowicz J., *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1: *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, PAT, Kraków 1997.
- Hartmann N., *Ethik*, wyd. 4 niezmienione, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962,
- Hartmann N., *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Walter de Gruyter, Leipzig – Berlin 1933.
- Hartmann N., *Problem wartości w filozofii współczesnej*, tłum. W. Galewicz, [w:] W. Galewicz, *N. Hartmann*, WP, Warszawa 1987, s. 299–308.
- Hartmann N., *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, [w:] N. Hartmann, *Kleinere Schriften*, t. I: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1955, s. 279–310.
- Hildebrand D. von, *Ästhetik. 1. Teil, Gesammelte Werke*, t. V, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1977.
- Hildebrand D. von, *Ethik*, wyd. 2., *Gesammelte Werke*, t. II, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1973.
- Hildebrand D. von, *Die Idee der sittlichen Handlung*, [w:] D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, wyd. 3 przejrzone, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 1982.
- Hildebrand D. von, *Moralia. Nachgelassenes Werk*, *Gesammelte Werke*, t. IX, Verlag Josef Habbel, Regensburg 1980.

- Hildebrand D. von, *Serce, Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, „W drodze”, Poznań 1985.
- Hildebrand D. von, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, wyd. 3 przejrzane, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 1982.
- Hildebrand D. von, *Wahre Sittlichkeit und die Situationsethik*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1957.
- Kopciuch L., *Fenomenologia poznania wartości (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2009, t. XXXVII, z. 3, s. 165–180.
- Kopciuch L., *Krytyka relatywizmu etycznego w pismach K. Twardowskiego* Krytyka relatywizmu etycznego w pismach K. Twardowskiego, [w:] *Twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. W 70. rocznicę śmierci Kazimierza Twardowskiego*, red. W. Słomski, Wyd. Katedra Filozofii WSFiZ, Warszawa 2008, s. 75–86.
- Kopciuch L., *The Ethical Notions and Relativism in Culture. In the Context of German Material Ethics of Values*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 2012, vol. 28 (41), s. 83–94.
- Kopciuch L., *Idea kryzysu w filozofii dziejów*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2010, nr 8, s. 91–99, khg.uni.wroc.pl.
- Kopciuch L., *Krytyka relatywizmu etycznego u N. Hartmanna*, „Edukacja Filozoficzna” 2006, vol. 41, s. 157–170.
- Kopciuch L., *O dyskusjach na temat statusu wartości (z historii materialnej etyki wartości)*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2010, vol. V, fasc. 2, s. 153–164.
- Kopciuch L., *O niektórych argumentach antyrelatywistycznych Wł. Tatarkiewicza na le niektórych argumentów materialnej etyki wartości*, „Parerga” 2006, nr 2, s. 45–54, parerga.vizja.pl.
- Kopciuch L., *O trudnościach w poznawaniu wartości u N. Hartmanna*, *Epistemologia współcześnie*, red. M. Hetmański, Universitas, Kraków 2007, s. 445–453.
- Kopciuch L., *Uzasadnianie w etyce – wybrane zagadnienia (z historii materialnej etyki wartości)*, [w:] *Świadomość, świat, wartości. Prace ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Półtaowskiemu w 90. rocznicę urodzin*, red. D. Leszczyński, M. Rosiak, Oficyna Naukowa PFF, Wrocław 2013, s. 95–105.
- Kopciuch L., *Wiedza moralna w koncepcjach niemieckiej etyki fenomenologicznej. Wybrane zagadnienia*, [w:] *Wiedza*, red. D. Leszczyński, „Studia systematica”, t. 3, Wyd. UW, Wrocław 2013, s. 161–175.
- Kopciuch L., *Wolność a wartości. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand – Hans Reiner*, Wyd. UMCS, Lublin 2010.
- Langweg R., *Das Phänomen der Wertblindheit und seine Bedeutung für eine Theorie der sittlichen Werterkenntnis*, R. van Acken, Lingen-Ems (Hannover) 1961.
- Orlik P., *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, Wyd. IF UAM, Poznań 1995.

Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, wyd. 4 przejrzone, Francke Verlag, Bern 1954.

Scheler M., *Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1997.

Zarzycki S. T., *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, RW KUL, Lublin 1997.

dr hab. Leszek Kopciuch, Instytut Filozofii UMCS w Lublinie

