

Ks. ALOJZY MARCOL

## OBIEKTYWNOŚĆ WARTOŚCI ETYCZNYCH W UJĘCIU J. HESSENA

1. Założenia ontologiczne. — 2. Systematyka wartości. — 3. Wartości etyczne. — 4. „Dowodzenie” obiektywności wartości etycznych. — 5. Ocena poglądu.

Relatywizm zagraża etyce chrześcijańskiej w coraz nowej formie. Wyrazem tego są choćby znane poglądy pragmatystów, egzystencjalistów czy emotywistów. Ci ostatni mają swoich zwolenników głównie w krajach anglosaskich<sup>1</sup>. Także w myśl głównej tezy marksistowskiej moralność jest kategorią zdeterminowaną przez zjawiska społeczne, choć współcześni etycy marksistowscy w Polsce zwracają uwagę na istnienie „elementarnych norm moralnych”, które są trwalsze niż niejedna formacja ekonomiczno-społeczna i mogą zawierać się w moralnościach klas przeciwstawnych<sup>2</sup>. W tej sytuacji na polu myśli etycznej godną uwagi musi się wydać każda próba umotywowania bezwzględności i obiektywności porządku etycznego. Przeciwwstawienie się relatywizacji podstaw etyki spotykamy w piśmiennictwie wielu autorów, a wśród nich w piśmiennictwie J. Hessena<sup>3</sup>. Wprawdzie nie jest ono pomyślane jako odpowiedź w stosunku do którejś z konkretnych form relatywizmu etycznego, jednakże dąży do uzasadnienia obiektywności podstaw etyki. Wyśiłki swe podejmuje J. Hessen z jednej strony na gruncie dorobku schelerowskiego, z drugiej strony na gruncie filozofii augustyńskiej. Fenomenologia pociąga go swoimi założeniami i wydaje się torować drogę do obiektywizmu i realizmu tak właściwego myśli katolickiej; tradycje augu-

1 H. Jankowski, *Etyka*, Warszawa 1973, 400.

2 Tamże, 32-33; T. Ślipko SJ, *Etos chrześcijański*, Kraków 1974, 157.

3 Jan Hessen urodził się 14 września 1889 roku w nadreńskiej miejscowości Dyck. Podstawowe wykształcenie odebrał w szkole rektoralnej w Lobberich, po czym wstąpił do biskupiego gimnazjum w Gäsdonck. W roku 1910 wstąpił do Collegium Borromaeum w Münster/Westf., przyjął święcenia kapłańskie, doktoryzował się z teologii i filozofii, a w roku 1920 habilitował się na uniwersytecie w Kolonii i tu odtąd prowadził działalność dydaktyczno-naukową. Z predylekcją sięgał po problemy etyki. Niezwykle przywiązanie do prawdy, sprawiedliwości i wartości humanistycznych przypłacił konfiskatą dwu kolejnych nakładów swych prac naukowych, wiosną 1940 roku utratą katedry profesorskiej, a w 1943 roku dosięgnął go zakaz rozwijania jakiegokolwiek działalności na obszarze całej III Rzeszy. Ustąpił jednak dopiero przed groźbą osadzenia go w obozie koncentracyjnym. W latach powojennych doczekał rehabilitacji i profesury zwyczajnej na uniwersytecie w Kolonii. Jest autorem 56 samoistnych pozycji naukowych.

styńskie, zdaniem Hessena, bardziej odpowiadają współczesnemu sposobowi myślenia<sup>4</sup>. Skądinąd wiadomo, że przyświecał mu ambitny zamiar utworzenia syntezy współczesnej myśli filozoficznej i katolickiej<sup>5</sup>.

Po krótkim wprowadzeniu w założenia hessenowskiej ontologii wartości więcej uwagi skoncentrujemy na opisie samej wartości etycznej, a zwłaszcza na sposobach „dowodzenia” obiektywności tychże wartości. Wynik analizy „dowodzenia” zadecyduje, czy myśl J. Hessena będziemy mogli uznać za skuteczną formę przeciwstawienia się relatywizmowi, czy też przejdzie ona tylko jako kolejny pogląd do historii myśli etycznej.

### 1. Założenia ontologiczne

Mówiąc o wartości można mieć na myśli przeżycie, przymiot lub ideę. Wartość bowiem pozostaje w relacji do podmiotu, ale przynależy także do porządku przedmiotowego, z którym się jednak nie identyfikuje. Scheler, do którego poglądów Hessen nawiązuje, nie mówił nigdy, że byt i wartość są w swojej egzystencji niezależne. Twierdził tylko, że wartość w swoim bytowaniu nie identyfikuje się ze swoim nosicielem. Hessen interpretuje jednak schelerowską koncepcję niezależności bardziej rygorystycznie, choć nie radykalnie<sup>6</sup>. W swej metafizyce wprawdzie wprowadza podział przedmiotów na klasę przedmiotów realnych oraz klasę przedmiotów idealnych<sup>7</sup> i wśród przedmiotów idealnych wyróżnia przedmioty logiczne, matematyczne oraz wartości<sup>8</sup>, lecz w późniejszych zwłaszcza latach zdecydowanie nie chce hipostazowania idei ani radykalnej autonomii świata wartości. Na wielu miejscach podkreśla „inklinację” świata wartości do porządku bytowego i jego ostateczne zakotwiczenie w prądródle wszystkiego, które charakteryzuje jako „Wert-Wirklichkeit”, czyli jako miejsce, w którym przecinają się ze sobą wartość i byt.

### 2. Systematyka wartości

O bliższą specyfikację wartości zabiegano w filozofii wartości ze zmiennym powodzeniem. Godne uwagi na tym odcinku są poczynania H. Münsterberga<sup>9</sup>, Al. Müllera<sup>10</sup>, M. Schelera i Nic. Hartmanna<sup>11</sup>. Hessen w swojej systematyce wartości nawiązuje zwłaszcza do dwu ostatnich rozpatrując wartości zarówno w ich aspekcie formalnym, jak i materialnym. Z formalnego punktu widzenia wyróżnia wartości pozytywne i negatywne, osobowe i rzeczowe, istotne i pochodne. Podkreśla wszakże również potrzebę ujęcia wartości pod względem materialnym. Podstawowe znaczenie mają wartości zmysło-

4 E. Gutwenger, *Wertphilosophie*, Innsbruck 1952, 27.

5 M. Michalski, *J. Hessen jako krytyk tomizmu*, *Polonia Sacra* 2 (1949), 151.

6 H. Hammer, *Gott Urgrund aller Werte*, Hildesheim 1972, 51.

7 J. Hessen, *Die Methode der Metaphysik*, Bonn 1955, 38—43.

8 J. Hessen, *Wirklichkeitslehre*, München 1950, 55—56: „Danach gibt es folgende Gegenstandsklassen: reale Gegenstände... Diese zerfallen in... ideale Gegenstände. Auch bei ihnen lassen sich drei Unterklassen unterscheiden: a. die logischen Gegenstände, b. die mathematischen Gegenstände, c. die Werte”.

9 H. Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim 1974, 407; H. Münsterberg, *Philosophie der Werte*, Leipzig 1921.

10 Al. Müller, *Welt und Mensch in ihrem irrealen Aufbau*, Bonn 1947, 36 n.

11 J. Hessen, *Wertlehre*, München 1959 2, 64.

we, czyli niższe: witalne, hedonistyczne i utylitarne. Wyżej stawia jednak wartości duchowe: intelektualne, estetyczne, etyczne i religijne<sup>12</sup>.

Powodem, dla którego należy utrzymać podział wartości na niższe i wyższe, jest ich strukturalna różność: niższe są tylko wartościami względnymi, subiektywnymi, wyższe natomiast mają walor bezwzględny, obiektywny i tylko tymi w zasadzie się interesujemy. Geneza wartości niższych bowiem leży w człowieku i można do nich odnieść protagorasowe „antropos metron”, które sofisci niesłusznie rozciągali także na wartości wyższe. Tych ostatnich miarą człowiek nie tylko nie jest, ale nawet być nie może. Podlega im bowiem i winien się nimi kierować jako miarą bezwzględną i obiektywną<sup>13</sup>. Różnica między obu rodzajami wartości jest tak zasadnicza, że nawet myślano o odrębnych dla nich nazwach. Proponowane przez różnych teoretyków terminy jednak nie przyjęły się z przyczyn bliżej nie znanych<sup>14</sup>. Mówi się zatem w jednym i drugim przypadku nadal o „wartości”, choć pod wspólną nazwą kryją się odmienne rzeczywistości.

### 3. Wartości etyczne

Szczególną uwagę poświęca autor kategorii wartości etycznych, zwłaszcza cechom, które upoważniają do traktowania wartości etycznej jako odrębnej w porządku wartości wyższych. Czynniki wyróżniające wartość etyczną spośród innych wartości wyższych, są zdaniem Hessena następujące:

- a. jest to wartość na wskroś osobowa,
- b. bezwzględnie obowiązująca,
- c. o naczelnym znaczeniu dla życia ludzkiego.

Jako wartość personalna wartość etyczna zakłada zawsze osobowy podmiot. Wskutek tego jej zasięg jest stosunkowo nieduży. O bezosobowych podmiotach nie możemy nigdy orzekać jako o etycznie dobrych lub złych<sup>15</sup>.

Stwierdzenie osobowego charakteru wartości etycznej nie dość jeszcze wyróżnia ją wśród wartości duchowych. Sławiąc geniusz Platona mówimy również o wartości przysługującej jedynie osobie. Wartość etyczną cechuje ponadto bezwzględne obowiązywanie, któremu ze strony człowieka odpowiada poczucie odpowiedzialności wobec wartości etycznej. Jeśli ktoś nie prosperuje naukowo, nie obwiniamy go z tego powodu. Bezwzględnie natomiast piętnujemy chciwość, niesprawiedliwość czy

12 J. Hessen, *Ethik — Grundzüge einer personalistischen Wertethik*, Leiden 1958, 22.

13 Hessen, *Wertlehre*, 67 nn.

14 D. v Hildebrand, *Christliche Ethik*, Düsseldorf 1959 na stronach 49—82 w rozdziale „Bedeutsamkeitskategorien”, po rozróżnieniu klas wartości: subjektiv befriedigend — für die Person — in sich bedeutsam, termin „wartość” rezerwuje wyłącznie dla klasy: „in sich bedeutsam” „Die innere Bedeutsamkeit eines grossmütigen Aktes des Verzeihens bezeichnen wir als Wert, zum Unterschied von der Bedeutsamkeit aller jener Güter, die unser Interesse nur darum anregen, weil sie angenehm oder befriedigend für uns sind”.

Podobną próbę przedsięwziął Al. Müller, *Die Ontologie der Werte*, Phil. Jahrbuch 54 (1941), 187.

15 Hessen, *Ethik*, 24: „Die ethischen Werte sind Werte, deren Träger niemals Sachen, sondern nur Personen sein können. Nur geistige Wesen können die sittlichen Werte verwirklichen”; por. *Wertlehre*, 176.

zdradę. Wyłącznie w przypadku wartości etycznej obserwujemy ten rys bezwzględności obowiązującego wszystkich ludzi. Imperatyw wartości etycznej jest powszechny i totalny<sup>16</sup>. Zdajemy sobie sprawę, iż domaga się on, aby każdy człowiek realizował wszystkie wartości etyczne.

Wartościom etycznym wreszcie przysługuje prymat wśród wartości życia ludzkiego. Stanowią one dla człowieka dobro wyższe od wszystkich innych dóbr, a etyczne upadki uważane są za największą szkodę, jakiej człowiek może doznać<sup>17</sup>. To ich naczelną stanowisko wynika zapewne z ich powiązania z wiecznymi losami człowieka. Moment transcendencji przejawia się tak wyraźnie, że ludzie w wartościach etycznych stosunkowo łatwo dostrzegają czynnik wskazujący poza doczesność.

Odrębność wartości etycznych w sferze wartości duchowych zdaje się dla Hessena być faktem, któremu trudno zaprzeczyć. To z kolei wiedzie go do postawienia pytania o istotę wartości etycznej.

Określenie istoty wartości etycznej jest w każdej etyce zadaniem o tyle trudnym, co ważnym. Przy hessenowskich założeniach epistemologicznych (intuicjonizm w poznaniu wartości) łatwiej byłoby powiedzieć, czym jest prawda, niż powiedzieć, czym jest wartość etyczna. Zdaniem Hessena, wartość etyczną łatwiej jest przeżyć, niż ją opisać<sup>18</sup>. W ciągu dziejów powstawały różne teorie usiłujące określić istotę wartości etycznej. Przedsiębrano takie próby właściwie w każdym systemie etycznym, lecz jedne są nieprzydatne, ponieważ ograniczono się do formalnego określenia wartości z pominięciem ich treści, inne — ponieważ zaprzeczono obiektywności etycznych wartości. Fr. Brentano rzucił myśl, czy nie można by ustalić istotnej treści wartości etycznej wyzyskując pozytywne aspekty różnych kierunków. Myśl Brentano rozpracował M. Scheler w swoim dziele „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik”, Halle 1916, uzupełnili zaś Nic. Hartmann i J. Hessen lansując pogląd, że każdej czystej powinności odpowiada również treść. Gdy bowiem mowa o powinności, zawsze zarazem pytamy: „Co powinienem”? Tym „co powinienem” jest wartość. Każdej powinności odpowiada „materialna” treść, wartość. Powinność zawsze sprzężona jest z pierwotniejszą od niej wartością. Hessen w ten sposób zajmuje stanowisko zdecydowanie opozycyjne względem kantowskiego formalizmu w etyce.

Stwierdzenie, że wartość ma materialną treść w zasadzie nam wystarcza. Nie interesuje nas w tym miejscu jej egzystencja na sposób idei czy też w postaci specyficznej właściwości podmiotu-nosiela.

#### 4. „Dowodzenie” obiektywności wartości etycznej

Pojęcie obiektywności jest pojęciem dość zawiłym. Nie znała go dawna myśl filozoficzna, w której „nous” identyfikował się z rzeczywistością. Prawda i dobro miały rację oczywistości w sobie, poza wszelkim rozróżnieniem podmiotu i przedmiotu<sup>19</sup>. Dopiero z chwilą nasilenia się ten-

16 Hessen, *Ethik*, 24: „Die ethischen Werte... erheben Anspruch auf Universalität... Sie treten als Massstab für unsere ganze Lebensführung heran... Wir können das den Anspruch auf Totalität nennen”.

17 J. Hessen, *Der Sinn des Lebens*, Köln 1954, 32.

18 Hessen, *Wertlehre*, 147-148.

19 Gutwenger, dz. cyt., 31: „Hier ist noch nicht die Dichotomie aufgerissen zwischen Subjekt und Objekt”.

dencji sceptycznych zaczęto pytać o podstawy obiektywności zarówno prawdy, jak i dobra. Przez prawdę rozumiano wewnętrzną zgodność myśli z porządkiem rzeczowym. Niepokoje sceptyków koncentrowały się głównie wokół zagadnienia, czy podmiot w ogóle jest zdolny do dostrzeżenia się, do zgodności z obiektywną rzeczywistością. Odkryto, że możliwości podmiotu są ograniczone. Badania podjęte wskutek niepewności, czy możliwa jest zgodność myśli z rzeczywistością, doprowadziły do zwrócenia baczniejszej uwagi na zewnętrzny w stosunku do człowieka, „obiektywny” porządek w świecie. Dziś przez obiektywność rozumie się, według określenia R. Polina, „pewną inność, zewnętrżność w stosunku do podmiotu, niezawisłość, trwałość i niezmienność”<sup>20</sup>, a według określenia E. Gutwengera, „coś odrębnego, przeciwstawnego do podmiotu”<sup>21</sup>. Takiej obiektywności wartości etycznej w sensie „niezależności i odrębności”<sup>22</sup> usiłuje Hessen dowieść: najpierw negatywnie drogą wykazania niekonsekwencji subiektywizmu i relatywizmu etycznego, następnie pozytywnie przy pomocy analizy stosunku wartości etycznej do podmiotu oraz stosunku wartości do porządku bytowego.

Kwestionują obiektywność wartości etycznych dwa stare, wciąż odradzające się w myśli ludzkiej kierunki: subiektywizm oraz relatywizm etyczny. Oba kierunki zgodne są co do tego, iż nie ma wartości absolutnych, niezależnych od podmiotu wartościującego; nie istnieje nic, co trzeba by nazwać dobrem ze względu na samą naturę.

Zdaniem subiektywistów, wartość etyczna jest produktem twórczego człowieka i zmienia się w zależności od podmiotu. Jak zróżnicowane są oceny ludzkie, tak różnicują się wartości. Nie istnieją wartości ponadindywidualne. Teza subiektywizmu, zdaniem Hessena, zbudowana jest na wzór twierdzenia, w którym próbuje się utożsamić dwie w sposób oczywisty różniące się między sobą rzeczywistości. Jest ona nieprawdziwa, jak nieprawdą jest twierdzenie, że kolor zielony równa się białemu. Właśnie na odcinku etyki bezwzględny charakter wartości jest najbardziej uchwytny i wyraża się w ich sile zobowiązującej. Dzięki temu odrębność wartości od podmiotu jest w etyce naprawdę widoczna<sup>23</sup>.

Według relatywistów zasady etyczne mają swoją wartość jedynie w kontekście okresu historycznego, narodu czy kręgu kultury. „Nie istnieje żadna ogólnoludzka etyka” — wnioskuje m. in. O. Spengler<sup>24</sup>. Jednakże relatywizm etyczny nie ostoja się pod ostrzem krytyki. Niedopuszczalne uproszczenie oznacza wnosić z mylnej aplikacji zasad etycznych do konkretnych sytuacji, iż same wartości etyczne są zmienne, relatywne. A takie typy rozumowania spotykamy w badaniach etnologicznych na przełomie XIX i XX wieku. Różnica w poglądach etycznych nie musi

20 R. Polin, *La creation des valeurs*, Paris 1944, 16.

21 Gutwenger, dz. cyt., 31.

22 Hessen, *Wertlehre*, 176.

23 Hessen, *Wertlehre*, 140: „Beim sittlichen Wert zeigt sich diese Objektivität besonders deutlich und zwar in dem von ihm ausgehenden, das Subjekt verpflichtenden, unbedingten Sollen. Wer darum die Werte subjektivisiert, verstößt gegen einen klaren und eindeutigen Sachverhalt”.

24 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1919, I, 471: „Es gibt so viel Moralen, als es Kulturen gibt, nicht mehr und nicht weniger. Jede Kultur hat ihren eigenen Masstab, dessen Gültigkeit mit ihr beginnt und endet. Es gibt keine allgemein menschliche Ethik”.

wcale oznaczać, że iluzoryczny jest przedmiot, którego dotyczą rozbieżne poglądy. Różnice poglądów żadną miarą nie umniejszają obiektywnego charakteru przedmiotu, którego dotyczą. Na poparcie swego rozumowania Hessen przytacza słowa Th. Lippsa: „Niedokładnym pojęciem, poglądom, opiniom fizykalnym przeciwstawia się sama prawda o rzeczywistości. Choć bylibyśmy dalecy od jej pełnego poznania, nie należy wątpić, że taka prawda istnieje. Podobnie na polu etyki... W przypadku rozbieżności poglądów należy tylko unikać przedwczesnych uogólnień, albowiem jak niedokładnemu poznaniu fizykalnemu przeciwstawia się cała prawda, tak ograniczonemu z jakichś przyczyn poznaniu etycznemu przeciwstawia się obiektywna wartość etyczna”<sup>25</sup>.

Zmierzając do pozytywnego uzasadnienia „odrębności i niezależności” wartości etycznej Hessen analizuje z jednej strony relację, jaka zachodzi między wartością etyczną a podmiotem, z drugiej zaś strony relację wartości do porządku bytowego.

Między wartością a podmiotem istnieje niewątpliwe odniesienie<sup>26</sup>. I tak wartość witalna potrzebuje jako podmiotu istoty żyjącej, wartość hedonistyczna — istoty wyposażonej w zdolność odczuwania zmysłowego, wartość etyczna — podmiotu osobowego. Powiązanie wartości etycznej z ludzką osobą wynika m. in. z faktu, który wyraźnie zarysowuje się w historii etyki, gdzie u podstaw każdego systemu etycznego spotykamy zawsze określony obraz człowieka, a tablice wartości są niczym innym jak transpozycją na język abstraktu i normy obrazu człowieka doskonałego. Zachodzi jednak pytanie: Czy to odniesienie wartości etycznej do człowieka jako podmiotu nie niweczy jej „odrębności i niezależności”? Chcąc odpowiedzieć pozytywnie na to pytanie, Hessen posługuje się trojakim argumentem. Mówimy „argumentem”, gdyż zdaniem Hessena, obiektywności wartości etycznych nie można udowodnić; można na nią tylko wskazać<sup>27</sup>. Poznanie wartości etycznej nie leży w płaszczyźnie logicznej, stąd też nie można „wymusić” jej uznania w drodze logicznej konieczności.

Argumentując w oparciu o fenomen przeżycia wartości etycznej przez podmiot autor wskazuje, że niemal na pierwszy rzut oka widać wyraźnie, że wartość etyczna żadną miarą nie jest zależna od subiektywnej woli i pragnień. Jawi się ona człowiekowi z bezwzględnym żądaniem i domaga się bezwzględnej subordynacji. Człowiek-podmiot w konfrontacji z wartością etyczną zdaje sobie sprawę, że „nie może” właściwie zachować się inaczej, jeno zając postawę afirmacji wobec dobra lub odrzucenia wobec zła. Postawę tę wyznacza czynnik pozasubiektywny i mamy świadomość, że wartość etyczna narzuca nam się jakby z zewnątrz jako zjawisko obiektywne<sup>28</sup>. Z szczególną intensywnością przeżywamy zaś obiektywizm wartości etycznej w przypadkach naszego subiektywnego odchylenia się od tej obiektywnej rzeczywistości. Z chwilą wykrycia takiego „odstęp-

25 Th. Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, Leipzig 1932 2, 2—3.

26 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, Roczniki Filozoficzne 16 (1968), zesz. 2, 28; por. Reiner, dz. cyt., 460; por. Hammer, dz. cyt., 149.

27 J. Hessen, *Wertphilosophie*, Paderborn 1937, 74: „Die Objektivität und Absolutheit der Werte lässt sich aufweisen, aber nicht streng beweisen”.

28 Hessen, *Wertlehre*, 177: „Der Wert wird also deutlich als etwas sich mir Darbietendes, mir Gegenüberstehendes, kurz als etwas Objektives erlebt”.

stwa" od obiektywnych mierników przeżywamy skrucę, chyląc w ten sposób niejako czoła przed bezwzględną wartością<sup>29</sup>. Prosta zatem refleksja nad przeżyciem wartości etycznej wskazuje, jak wraz z wartością etyczną przeżywamy zarazem jej obiektywizm.

Słuszność tego ma potwierdzać także spojrzenie na procesy kulturotwórcze, w których do głosu dochodzą obiektywne wartości. Charakterystyczne przy tym jest zachowanie jednostek kulturotwórczych: odkrywca wartości etycznej poznawszy raz jej wielkość i zacność do tego stopnia uświadamia sobie zarazem jej obiektywizm, że w przypadku konfliktu nie cofa się przed niczym, choćby wypadło przypłacić to życiem (Sokrates, Chrystus). Czyni to zaś mając bezwzględną pewność, że nie chodzi o subiektywną zachciankę, lecz o coś wyższego, absolutnego, co stoi ponad człowiekiem i czemu człowiek winien służyć<sup>30</sup>.

Trzeci argument sam autor nazwał argumentem ontologicznym<sup>31</sup>. Wiadomo, że wartości etyczne potrzebują osoby ludzkiej jako terenu, na którym mogą przybrać realny kształt. Równocześnie jednak są one celem dążenia duchowej natury człowieka, są niejako meta na ścieżce wiodącej ku szczytom człowieczeństwa i kto rządzi się nimi, dojdzie do doskonałości swego bytu. Ponieważ jednak duchowa natura człowieka u wszystkich istot ludzkich jest taka sama, a poszczególne człowiek jest jakby jednostkowym egzemplarzem, jednostkowym wydaniem tej duchowej natury, każdemu człowiekowi muszą przyświecać takie same wartości etyczne. Ten argument nie tylko wskazuje na przedmiotowy charakter wartości, bez burzenia jej relacji do podmiotu, ale ponadto sugeruje konieczność istnienia obiektywnych wartości etycznych<sup>32</sup>.

Omówiwszy relację wartości etycznej do podmiotu, Hessen usiłuje następnie dla uzasadnienia obiektywizmu wartości wykorzystać także spostrzeżenia płynące z rozważania stosunku bytu do wartości w ogóle. Każda wartość w chwili swej realizacji staje się specyficznym quale, specyficzną właściwością bytu. Czy mimo to — pyta Hessen — wartość zachowuje swoją „niezależność i odrębność” od bytu? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba dotknąć najbardziej nabrzmiałego problemu aksjologii i nieuniknione jest ustosunkowanie się do zasady filozofii wieczystej, która głosi odwracalność pojęć „byt” i „wartość”: „ens et bonum convertuntur”, — a nie ich „niezależność i odrębność”. Gdyby nawet przyjąć, że przypuszczenia Hessena o niewymienności pojęć „byt” i „wartość” są prawdziwe, czym wtedy wytłumaczyć utożsamianie przez tyle wieków w filozofii wartości z bytem?

Z tego problemu nasz autor zdawał sobie sprawę i ustosunkowując się do niego usiłował przede wszystkim wyjaśnić genezę aksjomatu: „ens et bonum convertuntur”. W tym celu cofa się do życia Arystotelesa, któ-

29 Hessen, *Ethik*, 74; *Wertphilosophie*, 71-72; *Der Sinn des Lebens*, 37.

30 Hessen, *Der Sinn des Lebens*, 37-38.

31 Tamże, 39: „Die Objektivität der Werte lässt sich auch ontologisch begründen. Es lässt sich, mit anderen Worten, nicht bloss zeigen, dass es faktisch objektive Werte gibt, sondern auch, dass es sie notwendig gibt”.

32 Hessen, *Ethik*, 75: „Weil nun die Wesensstruktur des Menschen bei allen menschlichen Individuen die gleiche ist, darum gelten für sie auch die gleichen Werte. Darum gibt es streng überindividuelle, allgemeingültige oder objektive Werte”.

ry świat platońskich idei przeniósł do rzeczywistości, czyniąc z idei tzw. „formy” rzeczy. Pomagało to Arystotelesowi w rozwiązaniu problemu teoriopoznawczego, odpadł mianowicie ogląd idei, a jego miejsce zajęła abstrakcja pojęć z konkretnych rzeczy. Utożsamiając idee Platona z pojęciami rzeczy Arystoteles, zdaniem Hessena, dokonał niedopuszczalnego uproszczenia, jego zaś nauka wywarła decydujący wpływ na rozwój europejskiej myśli filozoficznej. Tymczasem idee Platona tylko częściowo utożsamiają się z pojęciami rzeczy, częściowo zaś różnią się od nich. Idee mają charakter regulatywny, tj. mówią nam nie tyle, czym co jest, względnie nie tylko, czym co jest, lecz mówią nam także, czym być powinno. Z platońskiego punktu widzenia należałoby więc pojęcie „człowiek” rozumieć dwojako: w sensie pojęcia istotowego, które jest ujęciem wspólnych cech spotykanych u wszystkich ludzi oraz w sensie idei, kiedy to ujmujemy człowieka nie jakim de facto jest, lecz jakim być powinien. „Pojęcie” wywiedzione jest z rzeczywistości, o „idei” tego twierdzić nie można. Arystoteles tymczasem nie dość rozróżniając pomiędzy „pojęciem” a „idea” jedno i drugie wcielił w rzeczywistość. Pomieszał w ten sposób to, co faktycznie należy wyprowadzać z rzeczywistości, z tym, co rzeczywistości przeciwstawia się pokazując, jaką ona winna być. Pomieszał wartość i byt<sup>33</sup> I tu, zdaniem Hessena, zaczęło się to fatalne nieporozumienie, które z biegiem czasu doprowadziło do sformułowania aksjomatu: „ens et bonum convertuntur”

Z tej to przyczyny Hessen nie waha się odróżniać świat bytowy od świata wartości i uważa, że świat wartości w stosunku do bytu jest niezależny. Popiera zaś swoje twierdzenie następującymi argumentami:

- Wartość jest czymś idealnym, a więc irrealnym i wyraża to, co być powinno; byt jest tym, co faktycznie istnieje<sup>34</sup>.
- Wartość jest jakby rodzajem subtelny bytu, niedostępnym dla ludzkiego oka; byt natomiast jest konkretny, poznawalny zmysłami, nacechowany pewną bliskością<sup>35</sup>.
- Wartość ma charakter regulatywny i imperatywny, bytowi tej cechy brak<sup>36</sup>.
- Byty jako stojące w porządku doczesnym są przemijające i zmienne; zmiana i przemijanie nigdy natomiast nie dotyczy wartości<sup>37</sup>.
- Różnicę widzi Hessen także w dziedzinie sądów wygłaszanych o rzeczach i wartościach. Gdy wypowiadamy zdanie: „ten obraz jest piękny”, wówczas orzekamy, o ile zdanie jest sądem o wartości, iż obrazowi przysługują właściwości estetyczne, o ile natomiast jest sądem o rzeczy, mamy na uwadze wielkość, kształt, rodzaj materiału, z którego wykonany jest obraz. Fizyczne przymioty obrazu, gdyby zachodziła tego potrzeba, zdołamy dokładnie i jednoznacznie opisać. Inaczej z właściwościami estetycznymi: gdyby przed obrazem postawić kilka

33 J. Hessen, *Omne ens est bonum. Kritische Untersuchung eines alten Axioms*, Archiv für Philosophie 8 (1959), 319—321; por. także J. Hessen, *Seinsethik oder Wertethik?*, Kantstudien 50 (1958—1959), 150-151.

34 J. Hessen, *Seinsethik oder Wertethik?* 150.

35 Tamże.

36 J. Hessen, *Omne ens est bonum*, 324. Tenże, *Im Ringen um eine zeitnahe Philosophie*, Nürnberg 1959, 82-83.

37 Hessen, *Wertphilosophie*, s. 39-40.

osób, okazałoby się, że uzyskanie jednomyślności w ocenie estetycznej byłoby trudne. Jest to znak, że ocena ta dotyczy czegoś „odrębnego”<sup>38</sup>. Rozumowanie na pozór słuszne, lecz w świetle krytycznej refleksji nie jest ono wolne od defektów.

W końcu dla uzasadnienia odrębności wartości od bytu Hessen wskazuje na dwie właściwości porządku aksjologicznego, których nie zauważamy w porządku ontycznym. Po pierwsze, porządek aksjologiczny odznacza się biegunowością, czyli jest spolaryzowany<sup>39</sup>. Natrafiamy w nim na rodzaj diametralności, w ramach której przeciwstawiają się sobie wartości pozytywne i negatywne, wartości i antywartości. Porządek ontyczny takich przeciwstawień nie zna. Po drugie, porządek aksjologiczny przejawia strukturę hierarchiczną, dzięki której poszczególne wartości może jawić się w różnym natężeniu, a wszystkie wartości tworzą swoistą gradację<sup>40</sup>. Wskutek tej właściwości np. etyczna wartość czystości może pojawić się w postaci mało intensywnej albo w postaci bardzo intensywnej. Ta sama cecha hierarchiczności sprawia, że wartości duchowe stawiamy wyżej od zmysłowych, a nawet w ramach tej samej klasy wartości duchowych wartości etyczne czy religijne cenimy wyżej od estetycznych. W porządku ontycznym tego rodzaju ustopniowania, zdaniem Hesse, nie spotykamy. Wprawdzie rzeczywistość ontyczna zbudowana jest warstwowo<sup>41</sup>, nie znaczy to jednak, że ten byt jest bardziej rzeczywisty od tamtego. Komparacja w stylu: „ta rzecz istnieje bardziej od tamtej” nie ma sensu, skoro w porządku ontycznym obowiązuje alternatywa: „być albo nie być”

Na podstawie przedstawionych w największym skrócie dociekań Hesse czuje się upoważniony do wyciągnięcia wniosku, iż świat wartości jest „odrębny i niezależny” od świata ontycznego. Nie chce jednak, zwłaszcza w późniejszych latach swego życia, rozerwania obu sfer. Jakkolwiek bowiem wartość stanowi fenomen *sui generis*, wyraźna jest jej „inklinacja” do bytu, w ramach którego znaleźć może dopiero swoją realizację. Również byt jest dysponowany na przyjęcie wartości<sup>42</sup>. Jedynie wystarczające wytłumaczenie tej wzajemnej „inklinacji” upatruje Hesse we wspólnym źródle, z którego obie sfery ostatecznie się wywodzą, a któremu na imię „Wert-Wirklichkeit”<sup>43</sup>. Stanowisko Hesse należałoby więc określić jako umiarkowane, a jego poglądy wyznaczyć miejsce gdzieś między idealizmem a realizmem. Jako filozof i teolog katolicki zdawał sobie sprawę, że skrajny autonomizm wartości raczej doprowadzi do zakwestionowania aniżeli do uznania obiektywizmu wartości etycznych, na czym mu tak niesłychanie zależało.

38 Tamże, 30-31.

39 Hesse, *Seinsethik oder Wertethik?*, 151; *Wertlehre*, 56.

40 Hesse, *Wertphilosophie*, 41.

41 St. Olejnik, *Eudajmonizm*, Lublin 1958, 173.

42 Hesse, *Omne ens est bonum*, 328; por. *Wertphilosophie*, 42: „... scheiden, sondern — heisst nicht auseinanderreißen. Wie wenig wir Seins = und Wertewelt auseinanderreißen, geht daraus hervor, dass nach unserer Auffassung beide aufeinander angewiesen sind”; *Wertlehre*, 58-59: „Die Werte sind Wirklichkeitsbezogen... Sie tendieren zur Wirklichkeit hin”. Podkreślenie tego związku poczytuje H. nawet za zasługę scholastyki z tym zastrzeżeniem: dieser richtige Gedanke darf nicht übersteigert werden”.

43 Hesse, *Wirklichkeitslehre*, 314.

## 5. Ocena poglądu J. Hessena

Wydaje się, że J. Hessen z pozycji swoich założeń dostatecznie naświetlił „odrębność i niezależność” wartości etycznej, zwłaszcza w jej relacji do podmiotu. Przeżycie wartości etycznej, nikomu nieobce, rzeczywiście wskazuje na obiektywny charakter tej wartości. Należałoby jedynie w związku z argumentacją podnieść, że to, co autor podaje jako potrójny argument, rodzajowo stanowi jeden argument. Rolę właściwego argumentu spełnia mianowicie dowodzenie fenomenologiczne. Pozostałe dwa argumenty mogą uchodzić za doskonałą ilustrację twierdzeń i niekoniecznie muszą być odrębnie traktowane.

Gorzej przedstawia się sprawa uzasadnienia na odcinku wartość — byt. Argumenty tu przytoczone nastawiają bardzo krytycznie. Szereg sformułowań jest kontrowersyjnych, np. „wartość jest rodzajem subtelnego bytu..., byt natomiast jest konkretny”, „wartość jest czymś irrealnym..., byt faktycznie istnieje” W tym samym duchu utrzymany jest argument: „rzeczy jako stojące w porządku doczesnym są przemijające i zmienne..., zmiana i przemijanie nie dotyczy wartości” Gdyby zawiódł przyjaciel i dopuścił się zdrady, wartość przyjaźni mimo wszystko pozostałaby nienaruszona. Gdyby zniszczono wszystkie obrazy i dzieła sztuki na świecie, wartość piękna istniałaby nadal. Z tego Hessen wysnuwa wniosek: gdyby wartość identyfikowała się z bytem, gdyby dzieliła jego istnienie, musiałaby wraz z nim przemijać. Ponieważ tak nie jest, wartość musi stanowić odrębny porządek. Argumentacja ta musiała się spotkać z surową krytyką, skoro Hessen, porównując konkretny przedmiot z ideą wartości, najwyraźniej pomieszał dwa różne porządki<sup>44</sup>. Jasne, że wówczas między bytem a wartością wystąpi różnica, że byt okaże się przemijającym, wartość zaś trwałą. Rezultat jednak byłby odwrotny, gdyby zrealizowaną wartość przeciwstawić pojęciu rzeczy. Konsekwentne porównanie konkretnego z konkretnym obie rzeczywistości postawi w jednakowej sytuacji. E. Gutwenger w związku z tym nie szczędi Hessenowi zarzutu tendencyjnej interpretacji faktów<sup>45</sup> Ciche przesunięcie akcentów celem zapewnienia argumentacji większej siły dowodowej w pierwszej chwili uchodzi uwagi, darząc dowodzenie pozorami słuszności. Krytycznego jednak spojrzenia taki przeskok z dziedziny konkretnego do dziedziny abstraktu nie wytrzymuje. Istotną przyczyną takiego stanu rzeczy prawdopodobnie jednak nie leży w tendencyjności, którą trudno imputować człowiekowi szczerze poszukującemu prawdy, ale raczej w pozytywnym zawężeniu pojęcia bytu wyłącznie do przedmiotów realnie istniejących przy równoczesnym całkowitym pominięciu transcendentnego pojęcia bytu.

Drugą grupę argumentów sformułował Hessen w oparciu o pewne cechy różniące rzekomo porządek wartości od porządku bytu. Autonomii świata wartości dowodził najpierw ze spolaryzowanej struktury porządku wartości. Takie diametralne ujmowanie wartości (wartość — antywartość) przypomina wyraźnie matematyczny sposób rozumowania. Matematyka mianowicie ustaliwszy punkt zerowy operuje następnie wiel-

44 Ten zarzut podniósł już o wiele wcześniej w związku z dowodami na istnienie Boga E. Peis, *Die Stellung J. Hessens zu den Gottesbeweisen*, Betzdorf 1938; 107.

45 Gutwenger, dz. cyt., 73.

kościami dodatnimi i ujemnymi. Po obu stronach zera nie przestają one być wielkościami, bywają tylko poprzedzane przeciwnymi znakami ze względu na różną relację do zera. W filozofii wartości jednak rzecz ma się inaczej. Przyjmując antywartość (Unwert) w sensie wartości ujemnej, ma się na myśli nie relację, lecz klasę przedmiotów. Jeśliby z tego wyciągnąć wszystkie konsekwencje, okaże się, że znajdujemy się na najlepszej drodze do przyjęcia dualizmu w świecie<sup>46</sup>. Przesłankę tę musimy więc uznać za niewystarczającą dla uzasadnienia odrębności porządku aksjologicznego. Potwierdza się i tym razem, co napisał J. Leclerq, iż jeszcze żadnemu filozofowi, który w ujemnej wartości dopatrywał się „pozytywnej” rzeczywistości, nie powiodło się opracowanie zadowalającego systemu etycznego<sup>47</sup>.

Również co do drugiej postaci dowodzenia, jakie autor przytacza w oparciu o hierarchiczną strukturę porządku wartości, istnieją poważne zastrzeżenia. Prawdą jest, że między udzieleniem jałmużny dwuzłotowej i stuzłotowej zachodzi różnica stopnia podobna do tej, jaka zachodzi pomiędzy poznaniem powierzchownym, gruntownym i genialnym. Hessen przeoczył jednak to, że konkretna jałmużna to akt jednorazowy, z którego nie musi wynikać ustąpienie wartości jako takiej. Gdy bowiem wznosimy się w rozumowaniu od konkretnego do idei, stopnie intensywności po prostu zanikają. Niekonsekwencja rozumowania kryje się w tym, że Hessen z jednej strony mówi o uzasadnianiu świata idei, zaś z drugiej strony formułuje dowód przy pomocy konkretnych treści. Idea tymczasem abstrahuje od tego, co indywidualne i konkretne<sup>48</sup>. Możliwość stopniowania wartości konkretnej nie dowodzi jeszcze istnienia stopni w płaszczyźnie wartości idealnej. To zaś miało stanowić specyficzne znamię porządku wartości. A więc i ta przesłanka oparta na różnicy stopni wydaje się co najmniej niepewną.

Rozumowanie Hessena posiada jeszcze inną słabość. Autor mianowicie dowodzi różnicy między obu porządkami biorąc w porządku bytu pod uwagę jedynie moment istnienia. Łatwo wówczas wykazać, że jedna rzecz nie istnieje bardziej od drugiej, lecz albo istnieje, albo nie istnieje. Na pojęcie bytu tymczasem składają się dwa elementy: istnienie i istota, co w pewnej chwili przyznaje nawet sam Hessen<sup>49</sup>. Chcąc więc obiektywnie mówić o bycie, winien był konsekwentnie zająć się jednym i drugim elementem, a nie tylko istnieniem. Choć byt w swoim aspekcie egzystencjalnym jest może czymś pierwotniejszym, to jednak moment istotowy jest równie ważny. Między bytem z istoty duchowym a bytem z istoty materialnym zachodzi bowiem niewątpliwa różnica, która jednak

46 Gutwenger, dz. cyt., 74-75: „Wollte sie (die Philosophie) wie die Mathematik nur eine Relation zum Ausdruck bringen, wäre es anders. Sie will aber mehr; sie will, abgesehen vom Bezug, das Wesen einer Entität erfassen und zum Unwert stempeln. Das geht so weit, dass sie in die Güterwelt... Übel hineinstellt, die seinsmässig mala sind”; por. też Hammer, dz. cyt., 72.

47 J. Leclerq, *Les Grandes Lignes de la Philosophie Morale*, Paris 1947, 238.

48 M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, 584.

49 J. Hessen, *Wertphilosophie*, 27: „... das Sein des Gegenstandes... Damit kann ein Doppeltes gemeint werden: Sosein und Dasein”. Por. M. A. Krapiec, dz. cyt. s. 161: „Jeśli byt zostanie ujęty ze strony treści, wtenczas na pierwszym planie wystąpi istota, a na dalszym istnienie; (...) W obu jednak przypadkach rozum nie pominie drugiego elementu bytu, jeśli otrzymać ma rzeczywiście obiektywne pojęcie bytu, a nie tylko myślowe fikcje”.

ujawnia się dopiero przy analizie elementu istotowego. Jeżeli więc uwzględnimy zarówno egzystencjalny, jak i istotowy wymiar bytu, co Hessen nawet przy owym zawężonym pojęciu bytu winien był uczynić, okaże się, że w obrębie porządku ontycznego równie dobrze można się doszukać gradacji, jak w porządku aksjologicznym. Tym samym jednak traci moc przekonywającą argument zbudowany w oparciu o zjawisko gradacji obserwowane rzekomo jedynie w porządku aksjologicznym.

Jak z tego wynika, hessenowskie uzasadnienie „odrębności i niezależności”, czyli obiektywności wartości w ogóle, a w szczególności wartości etycznej, poddane ściślejszej analizie traci sporo ze swojej sugestywności. Faktycznie też nie szczędzono Hessenowi krytyki<sup>50</sup>. M. Wittmann koncepcję Hessena określił nawet jako dowolną interpretację faktów, która bardziej przypomina wynik niezależnych spekulacji, aniżeli rezultat analizy rzeczywistości<sup>51</sup>.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na powiązanie świata wartości z prąźródłem wszystkiego, do którego Hessen ratując swoje zagrożone pozycje się odwołuje. Jako katolik nie mógł zresztą pominąć kwestii odniesienia etyki do Boga. Tymczasem rozgraniczenie wartości od „esse” dało tej etyce autonomię, choć autor wolałby mówić o „aksjononii”<sup>52</sup>, uważając, że poszczególne sfery świata wartości tłumaczą się same przez się. Mimo to uznał za konieczne szukanie pomostu między aksjononią a teonomią. Powiązania dokonuje przypominając, że wartość tzw. „sacrum” odznacza się tym, że nie jest czystą tylko wartością, lecz złożeniem „summum bonum” oraz „ens realissimum”. Sacrum to tyle co „Wert-Sein”, „Wert-Wirklichkeit”. Zatem również wartość etyczna musi być w tym „sacrum” zakotwiczona<sup>53</sup>. W ten sposób Hessen znalazł pomost pomiędzy aksjononią a teonomią w etyce. Równa się to jednak przyznaniu, że wartości ostatecznie wywodzą się z Boga i stamtąd czerpią swoją moc wiążącą. Zdaniem Hessena, błędem jest mówić o aksjononii albo teonomii. Należy mówić o aksjononii i teonomii. Nie wykluczają się bowiem nawzajem: pierwsza oznacza coś przedostatniego, druga dotyczy ostatecznej podstawy wartości. Wszystko zaś zależy od punktu widzenia, jaki obrano. Jeśli spojrzymy — tłumaczy — na wartość etyczną z punktu widzenia czysto filozoficznego, okazuje się autonomiczną wartością. Lecz człowiek jest jednocześnie istotą religijną. Spojrzenie religijne na wartość etyczną ukazuje nam jej charakter teonomiczny. Wartość etyczna musi bowiem znajdować swoje odzwierciedlenie w prąźródle wszystkiego, które opisaliśmy pojęciem „sacrum”. Teonomia zaś nie neguje, lecz przewyższa aksjononię. Taka motywacja niesprzeczności aksjononii i teonomii nie jest pozbawiona cech słuszności, tyle że stanowi argument obosieczny. Może przecież uchodzić również za kontrargument w stosunku do rozgraniczenia bytu i wartości, na co Hessen kładł wyjątkowy nacisk. Czy dopatrywanie się podstaw wartości etycznej w „sacrum”, które

50 Por. Peis, dz. cyt., 110; H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949, 207; J. B. Lotz, *Besprechung zur „Wertphilosophie“*, Scholastik 14 (1939), 104; L. Faulhaber, *Hessens Erkenntnistheorie*, Theologische Revue 25 (1926), 258; E. Gutwenger, dz. cyt., passim.

51 M. Wittmann, *Die moderne Wertethik historisch untersucht und kritisch geprüft*, Münster i. W. 1940, 353.

52 Hessen, *Ethik*, 95 w przypisku.

53 Hessen, *Wertlehre*, 196.

określa jako „Wert — Wirklichkeit”, mimo wszystko nie równa się sprowadzeniu wartości na powrót do bytu? Czy ataki Hessena na arystotelesowsko-tomistyczną zasadę „ens et bonum convertuntur” nie są bezprzedmiotowe<sup>54</sup>, skoro ostatecznie na nowo przyjmuje to, co odrzucił?

Podsumowując należy stwierdzić, że wysiłki J. Hessena w kierunku uzasadnienia obiektywizmu wartości etycznych przy pomocy fenomenologii, choć zasadniczo są niewystarczające, z pewnych względów mimo wszystko zasługują na uznanie. Któż w czasach relatywizujących wszelkie wartości broni zwłaszcza wartości etycznych, których naczelną rolę w życiu ludzkim jest znana, ten przyczynia się do dobra duchowego ludzkości. Taki też zamiar przyświecał naszemu autorowi od początku jego działalności naukowej, a podeptanie najbardziej elementarnych wartości, jakiego był świadkiem w niesławnym okresie nacjonalizmu, utwierdziło go w tym przedsięwzięciu. Usiłuje się zresztą czynnie przeciwstawić temu, wygłaszając liczne publiczne odczyty na tematy etyczne, dopóki nie dosięgnął go wiosną 1943 roku drakoński zakaz rozwijania jakiegokolwiek działalności na terenie całej Rzeszy i dopóki nie zagrożono mu osadzeniem go w obozie koncentracyjnym<sup>55</sup>. Nie wahał się przy tym szukać nowych dróg. Kto kiedykolwiek sięgał po nowe drogi, ten wie, jak mimo niezwykle wysiłku, czasem przytrafia się na nich pobiłdź. Rozważanie wartości etycznych w segregacji od bytu miało jednak metodycznie swoją wartość, przyczyniło się mianowicie do lepszego poznania zjawisk etycznych. Wywody Hessena, jak i jego licznie uczęszczane wykłady nie pozbawione były dużej dozy sugestywności i skutecznie otwierały oczy na ład moralny w świecie. Pomijając wadliwość podstaw, można by zaryzykować twierdzenie, iż nieczęsto spotyka się rozważania filozoficzno-etyczne, które by czytelnika równie mocno chroniły przed etycznym relatywizmem i budziły miłość do ideałów etycznych. Hessen swoją postawą zaświadczył o tym, czego pragnął nauczyć współczesnych, że etyka nigdy nie może być uzależniona od subiektywnych nastrojów, od powodzenia czy niepowodzenia.

54 Olejnik, dz. cyt., 184; wyszło na to, co Hammer, dz. cyt., 61 pisze o Hartmannie „In der Tat fusst H. auf einer Theorie, die er bekämpfte”.

55 W. Falkenhahn, *Veritati. Festschrift für J. Hessen*, München 1949, 9.