

LESZEK KOPCIUCH

(Lublin)

NICOLAI HARTMANN: POZA EGOIZMEM I ALTRUIZMEM (Z HISTORII MATERIALNEJ ETYKI WARTOŚCI)

Na gruncie polskich badań historycznofilozoficznych nie można już dzisiaj powiedzieć, że filozofia Nicolaia Hartmanna jest nieznaną lub znaną w niewielkim stopniu. Bibliografia polskojęzycznych opracowań na temat filozofii Hartmanna wymienia za lata 1945–2013 ponad sto dwadzieścia tytułów¹. Redaktor tej bibliografii, Tomasz Siwiec, słusznie podkreśla, że na początku XXI wieku można w Polsce zaobserwować rosnące, wręcz lawinowo, publikacyjne zainteresowania Hartmannem². To jednakże nie oznacza, że wszystkie warte podjęcia wątki z filozofii Hartmanna zostały już włączone do dyskusji toczonych w Polsce na temat jego filozofii.

W artykule przedstawiam stanowisko, jakie Hartmann zajął w sprawie dwóch specyficznych koncepcji antropologiczno-etyczno-aksjologicznych, tj. poglądy na temat egoizmu i altruizmu. Określam je przy pomocy trzech przymiotników, gdyż są to stanowiska, które dotyczą relacji międzyludzkich, mają swój wyraźny wymiar etyczny, a przy poszerzeniu perspektywy o wartości moralnie indyferentne – także wymiar ogólnooksjologiczny. Podjęcie takiej problematyki ma, po pierwsze, na celu przybliżenie polskiemu czytelnikowi nieznanego szerzej fragmentu filozofii Hartmanna. Po drugie, do postawienia pytania o wady i zalety obu stanowisk prowokuje też osobliwa i nieco aporetyczna sytuacja, jaką można odkryć w najczęstszych, zwykłych ludzkich opiniach na temat postaw altruistycznych i ego-

¹ Por. *Bibliografia*, opr. T. Siwiec, [w:] L. Kopciuch (red.), *Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna z bibliografią polskich opracowań po roku 1945*, Lublin 2013, s. 286–302.

² Por. T. Siwiec, *Nicolai Hartmann w Polsce (wstęp do bibliografii)*, [w:] *Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna*, wyd. cyt., s. 271.

istycznych. Z jednej strony możemy usłyszeć, że egoizm jest postawą wadliwą, szkolne lektury pokazują egoistów jako anty-bohaterów, coraz częstsze akcje zbiórek pieniężnych na różne ogólne i jednostkowe cele charytatywne zakładają wręcz u swoich uczestników nastawienie altruistyczne. Z drugiej zaś strony można wskazać wiele przysłów czy maksym, które zalecają przyjmowanie postaw ściśle powiązanych z egoizmem. Oto kilka przykładów: jak sobie pościelisz, tak się wyśpisz; chcesz na kogoś liczyć, licz na siebie; bliższa ciału koszula niż sukmana.

Po trzecie, motywacja własną korzyścią, dążenie do osiągnięcia własnego szczęścia – wszystko jedno jak rozumianego – to przykłady fenomenów głęboko charakterystycznych dla faktycznych ludzkich przeżyć i działań. Po stronie teorii odpowiada temu mnogość stanowisk uzasadniających lub kwestionujących prawidłowy charakter takich motywacji i postaw. Tego typu nastawienie cechuje także kulturę współczesną, a w wersji kultury popularnej (masowej) przekształca się w połączenie egoizmu z hedonizmem.

Wreszcie po czwarte, nie można również przeoczyć, że kwestia egoizmu i altruizmu powraca obecnie, nawet jeśli w trochę zawołowanej i niebezpośredniej postaci, we współczesnych dylematach polityki społecznej, polityki środowiskowej czy dyskusjach na temat pilnego aktualnie w Europie (sierpień 2015) zjawiska fali imigrantów z Afryki. Również w tych obszarach można wskazywać, że najgłębszy rdzeń występujących w nich dylematów zawiera także kwestię „egoizm – altruizm”: jak daleko powinna w ogóle ingerować w swoich działaniach polityka społeczna; czy w kontekście ochrony środowiska preferować interes nasz i następnym najbliższych pokoleń (co do których możemy mieć jeszcze jakieś wyobrażenia) czy interes człowieka przyszłego, który pojawi się za trzysta czy czterysta lat; jakie rozwiązanie znaleźć w kontekście prawdopodobnych konfliktów między oczekiwaniami społecznymi uciekinierów z Afryki a żądaniami społecznymi obywateli państw unijnych?

Przywołane fenomeny poświadczają, że podjęcie kwestii Hartmanna krytyki egoizmu i altruizmu – choć jego zasadniczy cel jest historyczno-filozoficzny – może mieć także znaczenie dla rozumienia faktycznego ludzkiego zachowania oraz kryteriów jego prawidłowego lub nieprawidłowego charakteru – także w kontekście kondycji kultury współczesnej. Ważne jest bowiem to, że w argumentacji Hartmanna pojawiają się również takie rozumowania, których nie da się zredukować do najczęściej formułowanych zarzutów pod adresem egoizmu. Co prawda teza, mówiąca że istnieje pewien zasadny rdzeń egoizmu, była formułowana także przez wielu innych autorów – na gruncie etyki materialnej podejmował ją np. Hans Reiner³ –

³ Por. H. Reiner, *Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit. Erörtert und neu bestimmt mit besonderem Bezug auf Kant und Schiller*, [w:] tenże, *Die Grundlagen der Sittlichkeit. Zweite, durchgesehene und stark erweiterte Auflage von Pflicht und Neigung*, Meisenheim am

niemniej Hartmann przyjmuje sposób argumentacji, który nie jest już tak często stosowany.

Na wstępie trzeba jeszcze dodać, że niniejszy tekst jest kolejnym z cyklu opracowań, których wspólnym celem jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi dorobku niemieckiej materialnej etyki wartości⁴.

I

Etyka Nicolaia Hartmanna stanowi w obrębie materialnej etyki wartości przedsięwzięcie oryginalne z różnych względów. Po pierwsze, wykorzystując dorobek wypracowany przez Maxa Schelera, Hartmann stworzył konstrukcję teoretyczną, wykraczającą w wielu punktach poza tezy Schelera – w szczególności w sposobie szczegółowej wykładni materii poszczególnych wartości, jak i prawidłowości, jakie rządzą ich relacjami. Po drugie, powiązał refleksję etyczną z szeroko zakrojonymi i niezwykle precyzyjnymi rozważaniami na temat osobowej wolności woli – badania na ten temat zajmują w Hartmannowskiej *Ethik* (ponad osiemset stron) całą jej trzecią część (stron prawie dwieście)⁵. Po trzecie,

Glan 1974, s. 1–310. Por. też: tenże, *Das Prinzip von Gut und Böse*, Freiburg 1049; tenże, *Gut und Böse: Ursprung und Wesen der sittlichen Grundunterscheidungen*, Freiburg in Breisgau 1965. W wersji normatywnej kwestię egoizmu i egocentryzmu podejmował zwłaszcza Dietrich von Hildebrand. Egoizm i egocentryzm wiązał on z dwoma typami fundamentalnych postaw: postawą pożądlivosti oraz postawą dumy i pychy; obie te postawy uniemożliwiają osobie kontakt z prawdziwymi obiektywnymi wartościami. Por. tenże, *Ethik*, wyd. 2., *Gesammelte Werke*, t. II, Stuttgart 1973, np. s. 79, 225–226, 445–466; *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, wyd. 3 przejrzone, Vallendar–Schönstatt 1982, s. 145–160. Kwestię egoizmu analizował Hildebrand również w pracy na temat współczesnego kryzysu i błędów współczesnej etyki, zatytułowanej *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, Düsseldorf 1957. Negatywne zjawisko egocentryzmu w kontekście przeżyć emocjonalnych opisywał Hildebrand m.in. w pracy *Serçe. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1985.

⁴ Por. też inne, opublikowane wcześniej teksty, m.in.: *Wolność a wartości. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand – Hans Reiner*, Lublin 2010; *O dyskusjach na temat statusu wartości (z historii materialnej etyki wartości)*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, vol. V, fasc. 2, 2010, 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”, vol. 28 (41), 2012, s. 83–94; *Wiedza moralna w koncepcjach niemieckiej etyki fenomenologicznej. Wybrane zagadnienia*, [w:] D. Leszczyński (red.), *Wiedza*, „Studia Systematica”, t. 3, Wrocław 2013, s. 161–175; *Uzasadnianie w etyce – wybrane zagadnienia (z historii materialnej etyki wartości)*, [w:] D. Leszczyński, M. Rosiak (red.), *Świadomość, świat, wartości. Prace ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Półtaowskiemu w 90. rocznicę urodzin*, Wrocław 2013, s. 95–105; *Dietricha von Hildebranda krytyka relatywizmu etycznego: ślepotą na wartość i inne argumenty*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, t. XXVI, 2014, s. 175–189.

⁵ Por. N. Hartmann, *Ethik*, wyd. 4 niezmiennione, Berlin 1962.

bezpośrednie rozważania etyczne są u Hartmanna nakierowane przede wszystkim na „neutralne” badania nad wartościami, bez wyraźnych prób budowania zaleceń czy moralnych nakazów. Po czwarte, refleksja etyczna Hartmanna pozostaje wyraźnie usytuowana w kontekście jego innych rozważań ontologicznych, stanowiąc opracowanie swoistego dla etyki fragmentu bytu. Specyfika refleksji Hartmanna tkwi także, po szóste, w jej aporetycznym charakterze. Aporie stanowią w niej zarówno punkt wyjścia, jak i często punkt dojścia filozofowania⁶. Pojawienie się tych ostatnich nie jest jednak oznaką poznawczego niepowodzenia – o ile aporie wyjściowe zostały rozwiązane. Taki aporetyczny charakter to zresztą ogólna cecha sposobu myślenia, który Hartmann nazywa „myśleniem problemowym”, odróżniając je od myślenia systemowego. Po siódme, ta specyfika wyraża się również w fakcie, że mimo iż największy nacisk Hartmann kładzie na własne badania systematyczne, to badania te są zwykle poprzedzone ogólnym i uporządkowanym przedyskutowaniem zalet oraz wad stanowisk wcześniejszych. Taką procedurę można dostrzec we wszystkich dziełach Hartmanna, również w *Ethik*.

Tego typu historyczne odniesienia są, rzecz jasna, różnej wagi, posiadają różny zakres, dzieli je także ich rozmach oraz objętość. Najważniejsza pod tym względem pozycja została w *Ethik* przypisana etyce Kantowskiej – pomijając inne, rozsiane po całej *Ethik* uwagi, etyce Kanta zostały poświęcone dwa większe fragmenty, złożone łącznie z pięciu rozdziałów⁷. Fakt ten jest zrozumiały zarówno w kontekście neokantowskiego etapu w rozwoju myśli Hartmanna⁸, jak i ze względu na systematyczne, merytoryczne walory, jakie Hartmann dostrzegał w etyce Kanta⁹. W takim świetle warto odnotować, że jeden większy fragment, zbudowany z trzech rozdziałów, poświęcił Hartmann także zagadnieniom etycznego egoizmu, altruizmu oraz eudajmonizmu. Cały ten fragment nosi w *Ethik* tytuł *Błędne drogi etyki filozoficznej (Irrwege der philosophischen Ethik)* i obejmuje rozdziały: *Egoizm i altruizm, Eudajmonizm i utylitaryzm, Krytyka i etyczny sens eu-*

⁶ Gdy idzie o autorów niemieckich, kwestia aporetycznego charakteru filozofii Hartmanna została gruntownie przeanalizowana zwłaszcza przez Antona Schlittmaiera. Por. tenże, *Zur Methodik und Systematik von Aporien. Untersuchungen zur Aporetik bei Nicolai Hartmann und Gottfried Martin*, Würzburg 1999.

⁷ Rozdziały: 11, 12, 13, 68, 72.

⁸ Według opinii A. J. Norasa, myśl Hartmanna (choć nie tylko jego) należałoby określać mianem „postneokantyzmu”. Por. A. J. Noras, *Postneokantyzm wobec Kanta*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, t. XVI, 2004, s. 79–88; *O periodyzacji filozofii uwag kilka*. „Estetyka i Krytyka” (*Postneokantyzm – ontologizm*, red. B. Czardybon, L. Augustyn, M. Bohun), nr 4 (26), 2012, s. 23–24.

⁹ Pisałem o tym w artykułach: *Nicolaia Hartmanna krytyka podmiotu transcendentnego w etyce*, [w:] P. Parszutowicz, M. Sojn (red.), *Idea transcendentizmu. Od Kanta do Wittgensteina*, Warszawa 2011, s. 279–294; *Stosunek Nicolaia Hartmanna do Immanuela Kanta w kontekście zagadnień aksjologiczno-etycznych*, „Estetyka i Krytyka”, nr 4 (26), 2012, s. 61–75.

dajmonizmu (*Egoismus und Altruismus, Eudämonismus und Utilitarismus, Kritik und ethischer Sinn des Eudämonismus*). Fakt, że bezpośrednio po tym fragmencie pojawiają się rozdziały dotyczące etyki Kanta, świadczy już o znaczeniu, jakie Hartmann wiązał z krytyczną analizą wymienionych w tytule rozdziału stanowisk. *Explicite* Hartmann stwierdza ponadto, że zawarte w tym rozdziale stanowiska (a dokładniej: egoizm oraz eudajmonizm) można potraktować jako miarodajne przykłady występujących w dotychczasowej etyce przesądów empirystyczno-psychologicznych: „Na żadnym innym obszarze przesady empirystyczno-psychologiczne nie są tak bardzo rozpowszechnione jak w etyce. [...] Potrzebne by tu było przebadanie całego szeregu tych teorii. Praktycznie nie da się tego zrobić skrótowo. Dlatego zostaną przywołane tylko dwie z najbardziej reprezentatywnych teorii: teoria egoizmu oraz teoria eudajmonizmu”¹⁰.

II

W obu przypadkach – zarówno wobec teorii egoizmu, jak i altruizmu – Hartmann stosuje podobny typ krytyki. Ma ona charakter negatywny i pozytywny. W wymiarze negatywnym zostają pokazane mankamenty analizowanego stanowiska; w wymiarze pozytywnym Hartmann wydobywa z nich te idee lub inne treści, które uważa za trafne. Przy czym, mimo że w tytule rozdziału oba terminy (egoizm i altruizm) pojawiają się „równorzędnie”, to więcej miejsca poświęca Hartmann bezpośrednio kwestii egoizmu.

Hartmanna podejście do tych stanowisk nie jest niczym zaskakującym, o ile się uwzględni charakterystyczne dla niego rozumienie historycznych przemian filozofii. W jej historii żaden system nie jest w całości prawdziwy: raczej jest tak, że zasadne są tylko niektóre ich tezy, niektórzy ich szczegółowe poglądy, podczas gdy inne są niezasadne i upadają zderzone z krytyką¹¹. Hartmann używa określenia *Irrwege*, by zaraz dodać, że z tego typu błędnych dróg można się uczyć. Warto odnotować ten fakt. Altruizm bywa bowiem zwykle przeciwstawiany egoizmowi, zarówno jako teoria etyczna, jak i jako czysta, godna naśladowania postawa moralna.

Pod adresem etyk egoistycznych Hartmann formułuje trzy zasadnicze argumenty krytyczne. Po pierwsze, tendencja do utrzymania własnego dobrostanu jest „faktyczną”, naturalną tendencją człowieka, z faktu tego nie można zaś wywodzić

¹⁰ N. Hartmann, *Ethik*, wyd. cyt., s. 71.

¹¹ Por. tenże, *Myśl filozoficzna i jej historia*, [w:] tenże, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, przeł. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 16–17.

etycznego nakazu: „Nakaz (*Gebot*) nigdy nie wynika z faktu”¹². Po drugie, etyka egoistyczna opiera się na „ja”, to zaś konstytuuje swój istotowy sens w odniesieniu do „ty”, co powoduje, że ani „ja”, ani „ty”, nie istnieją w izolacji, lecz tylko we wzajemnym odniesieniu. Sposób prezentacji „ty” pozostaje uzależniony od auto-prezentacji „ja”, i na odwrót. Po trzecie, egoizm jako faktyczna ludzka tendencja nie jest pozbawiony wartości – zarówno wartości pośredniej, jak i wartości własnej. Ale oprócz tych dwóch pozytywnych wartości Hartmann wskazuje jeszcze inne zalety teorii egoistycznych. Chodzi przede wszystkim o ich prostotę oraz jednorodność: pojawia się w nich jedna zasada, która tłumaczy wszystkie fenomeny etyczne; ponadto jest to teoria, która ma rodzaj ugruntowania w naturalnych dla człowieka popędach i typach motywacji. Ponadto, jak pisze Hartmann, człowiek ma faktycznie interes w tym, by działać na rzecz zadowolenia innych: „Jednostka jest zdana na przychylność innych”¹³.

Dla różnych form egoizmu charakterystyczna jest¹⁴ interpretacja człowieka jako istoty tylko przyrodniczej, kierowanej przez przyrodę za pośrednictwem danych w ludzkiej naturze typów motywacji. Pośród nich kluczowa jest zaś tendencja do utrzymania się w bycie, instynkt samozachowawczy. Już w tym widać, dlaczego Hartmann traktuje egoizm jako pouczającą reprezentację przesadów empirystyczno-psychologistycznych¹⁵: tendencja dana faktycznie w ludzkiej psychice zostaje w teoriach egoistycznych potraktowana jako schemat tłumaczący wszystkie formy ludzkiej woli, działania i normatywności. Nawet sam altruizm okazuje się w takiej perspektywie ukrytą formą egoizmu, gdyż działanie dla dobra innego człowieka podejmuje się za względu na oczekiwane pozytywne auto-przeżycie: mogą na przykład odczuwać z siebie zadowolenie lub być przekonani, w razie kłopotów mogą również na innych liczyć.

Taka empirystyczno-psychologistyczna interpretacja człowieka jest, jak sądzi Hartmann, źródłem pierwszej, i to bardzo zasadniczej trudności, w jaką wikła się

¹² Tenże, *Ethik*, dz. cyt., s. 73. Ten cytat jest ważny nie tylko w kontekście krytyki etyki egoistycznej. Można go bowiem, jak się najpierw wydaje, potraktować jako odpowiednik Moore’owskiej krytyki błędu naturalistycznego. Nie powinniśmy jednak nadinterpretowywać samego tekstu Hartmanna, tj. tego, co jest w nim rzeczywiście, *explicite* i *implicite*, powiedziane. A faktem jest, że nazwisko Moore’a nie pojawia się tam w ogóle. Ponadto kilka stron dalej można wskazać fragment, który jest przykładem zdań, które Moore krytykował: „Kryje się tu wartość, o której urzeczywistnienie zatroszczyła się już natura. Nie przestaje ona z tego powodu być wartością” (tamże, s. 79)

¹³ Tamże, s. 72.

¹⁴ Por. tamże, s. 72–74.

¹⁵ Ten sam typ argumentacji kieruje Hartmann pod adresem eudajmonizmu: „Dążenie do szczęścia, towarzyszące w pewien sposób wszystkim ludzkim dążeniom, to naturalna tendencja. To, co jest przedmiotem dążenia, uchodzi dla każdego jako pewne dobro, dobro zaś jako coś, co w pewien sposób uszczęśliwia. W tym sensie eudajmonizm to zatem nic innego jak ogólna, psychologiczna forma dążenia, co więcej – w ogóle oceniania”; por. tamże, s. 89.

egoizm, jeżeli będziemy chcieli go rozumieć jako etyczną propozycję normatywną. Rzecz bowiem w tym, że jeśli uzasadnieniem egoizmu jako teorii mają być dane w ludzkiej naturze popędy czy „naturalne” motywacje, to teoria traci faktycznie swój ścisły charakter normatywny, a staje się jedynie zbiorem zdań sprawozdających fakty, tj. ludzką egoistyczną naturę: „[...] człowiek jest wówczas właśnie czystą istotą przyrodniczą, tak jak zwierzę, i poddany jest tylko prawidłowościom przyrodniczym. Albowiem egoizm nie potrzebuje żadnego nakazu, jest prawem przyrody. [...] Co więcej, w ostatecznym rozrachunku nie potrzebuje już wtedy żadnej etyki [...]. Etyczny naturalizm przechodzi w czysto teoretyczne stwierdzenie. Nic nie jest już nakazywane, nic nie „powinno” być”¹⁶.

Wskazanie na tego typu likwidację normatywności i etyki to tylko pierwszy zarzut. Hartmann dodaje do niego jeszcze argument, w którym konstatuje, że z faktu, iż w człowieku występuje naturalna tendencja egoistyczna nie wynika jeszcze wcale, że moje własne zadowolenie jest zawsze celem mojego działania – co musiałoby zachodzić, gdyby egoizm jako teoria miał być słuszny. Kilka przykładów powinno wyjaśnić tę sytuację. Jeżeli ratuję dziecko z opresji albo idę jako żołnierz na wojnę, albo poświęcam się dla żony i dziecka, bardzo dużo pracując – to, pisze Hartmann, moim celem nie jest wcale, jak będą twierdzić teoretycy egoizmu, „moje zadowolenie”, lecz raczej pewien inny, konkretny stan rzeczy: uratowanie dziecka, ojczyzny czy dobrostan rodziny. Choć to nie oznacza, że myśl o tym nie powoduje we mnie zadowolenia.

Aby jednak poprawnie i precyzyjnie opisać te fenomeny, trzeba powiedzieć, że to zadowolenie nie jest tym, czego chcę, lecz jest jedynie przeżyciem towarzyszącym. Pojawia się wtedy, gdy osiągnę to, czego chcę. Każdemu spełnionemu aktowi woli towarzyszy takie przeżycie. Dlatego – podkreśla Hartmann – takie przeżycie to zwykły fakt psychologiczny, z tego zaś, jako faktu, nie może wynikać nakaz¹⁷. Przy czym Hartmann dodaje do tego sformułowania jeszcze dwa warunki. Po pierwsze stwierdza, że fakty są elementem całości koniecznościowych, które nie pozostawiają miejsca na swobodę działania, a przez to nie pozwalają też na sensowne sformułowanie nakazu, ten bowiem zakłada, że jego adresat może go posłuchać lub mu się sprzeniewierzyć. Po drugie zaś wysuwa opinię, że zdanie mówiące, że celem woli jest zadowolenie, ma charakter tautologiczny. Sens tego warunku jest dostatecznie jasny, choć Hartmann go szerzej nie rozwija: zadowolenie współwystępuje z każdym spełnionym aktem woli towarzyszącym, jednakże nie jako jego intendowany bezpośrednio i pierwszoplanowo cel, lecz tylko jako przeżycie współtowarzyszące.

¹⁶ Tamże, s. 72.

¹⁷ Por. tamże, s. 73.

Kolejny zarzut Hartmanna do egoizmu podnosi inną trudność. Zarazem jest już powiązany z rolą, jaką w ludzkim życiu i decydowaniu spełniają wartości. Założmy bowiem, że jest tak, jak utrzymują teoretycy egoizmu, a więc że egotyczna tendencja w człowieku stanowi najgłębszą podstawę wszystkich jego przeżyć, decyzji i działań, nawet jeśli na pierwszym planie pojawiają się zupełnie inne motywacje, np. motywacja altruistyczna. Jak wtedy wyjaśnić – pyta Hartmann – te specyficzne przeżycia, w których indywiduum dokonuje negatywnego oszacowania bilansu swego życia i dezawuuje się moralnie i aksjologicznie. Kryterium takiej oceny oraz siłą, z której ona wypływa, nie może już być tendencja egotyczna. Tym kryterium nie jest już bowiem samo „ja” i jego „instynktowna”, dana z natury tendencja do samopotwierdzenia, samousprawiedliwienia się i samoafirmacji, lecz „ja” jakby już nasycone wartościami, odniesione do nich jako wyznaczników właściwej formy bycia, znajdujące w ich realizacji potwierdzenie i utwierdzenie się we własnej wartościowości; Brak realizacji tych wartości w „ja” lub ich niewystarczająca urzeczywistnienie jest właśnie tym źródłem, z którego rodzi się negatywna samoocena¹⁸.

Aby właściwie odczytać charakter i rangę tego argumentu, należy się odwołać jeszcze do tych fragmentów *Ethik*, w których Hartmann opisuje różne fenomeny moralne (choćby poczucie autodeterminacji, sumienie, poczucie odpowiedzialności, poczucie winy), próbując je zinterpretować jako świadectwa uprawdopodobniające hipotezę wolnej woli¹⁹. Takie odwołanie pozwala zarówno wzmocnić, jak i uwypuklić zasadniczy sens tego argumentu. Szczególnie ważna jest tu interpretacja fenomenu poczucia winy. Również w jego przypadku Hartmann wskazuje, że zarówno istotowa treść poczucia winy, jak i jego czasami skrajnie negatywne konsekwencje (destrukcja tożsamości osobowej, samobójstwo) uniemożliwiają interpretację ewolucjonistyczną, w której ludzkie moralne przeżycia są traktowane jako narzędzie przystosowawcze²⁰. W przypadku skrajnie negatywnych konsekwencji poczucia winy widać wyraźnie, że osiągnięty zostaje nie cel ewolucji (przystosowanie), lecz jego przeciwieństwo – tego typu destrukcja osobnika nie oznacza przystosowania, lecz jego brak. Co prawda, nie jest to sytuacja ściśle analogiczna do sytuacji przyjmowanej przez teoretyków egoizmu, niemniej tym, co łączy oba konteksty jest okoliczność, że próbuje się w nich traktować człowieka jako indywiduum tylko przyrodnicze. Zarówno poczucie winy, jak i negatywna samoocena to przykłady takich fenomenów, które to kwestionują. Wypływają one bowiem nie z tego, co w człowieku jest przyrodą, lecz z ujawniających się w ludzkiej samowiedzy wartości.

¹⁸ Por. tamże, s. 74.

¹⁹ Por. tamże, s. 712–748.

²⁰ Por. tamże, s. 742–744.

Kolejny argument jest już skierowany również (*explicite*) przeciwko altruizmowi. Dla Hartmanna oba te stanowiska są bowiem skrajne, a jako takie – oba popadają w zasadnicze błędy. Egoizm czyni wyłącznym punktem odniesienia tendencję egotyczną – ukazującą się jako ruch w stronę samopotwierdzenia podmiotu, podczas gdy altruizm przeciwstawia egoizmowi tendencję przeciwną, kierującą „ja” na drugiego człowieka. Obie te tendencje, w wymienionych teoriach przeciwstawiane, urzeczywistniają się w podmiocie na równi. Ich faktyczną formą jest więc stosunek korelacji, wzajemnego uzależnienia i zdania na siebie. Tę korelację próbuje Hartmann uzasadnić, odwołując się do powszechnie znanych i akceptowanych fenomenów albo do prawidłowości bardziej skomplikowanych i już nie akceptowanych powszechnie – również takich, które są związane ze specyfiką jego własnych poglądów.

Pierwszy z tych argumentów to fenomen zakorzeniaenia indywiduum i jego rozwoju w kontekście uwarunkowań i treści społecznych. O ile społeczność to całość złożona z mnogości indywiduów i wpływająca na treści i przebieg rozwoju osobniczego, przeciwstawianie tendencji egotycznej i altruistycznej jest dla Hartmanna dezinterpretacją fenomenu. Ten bowiem pokazuje obie te różne tendencje jako dynamicznie i strukturalnie współistniejące: „Od dziecka człowiek jest związany z innymi ludzkimi osobami, wrasta w ten związek, w nim rozwija się i tworzy cała jego moralna świadomość”²¹.

Drugi argument – pojawiają się on we fragmencie *Ethik* zatytułowanym *Metafizyka altruizmu* (*Metaphysik des Altruismus*) – wykorzystuje klasyczny problem *alter ego*; dokonuje się to w kilku krokach. W pierwszym Hartmann streszcza istotę problemu *alter ego*: nie wiemy ostatecznie i definitywnie rozstrzygająco, jaki typ aktów miałby w mocny sposób ugruntować myśl o istnieniu drugiego człowieka jako kogoś, kto wprawdzie mną nie jest, jest kimś innym, ode mnie różnym, ale zarazem takim jak ja – właśnie drugim „ja”²². W następnym kroku pojawiają się dwie różne teorie, które wyjaśniają, w jaki sposób drugi człowiek zostaje w ogóle rozpoznany. Z jednej strony jest to teoria wczucia, mówiąca że dokonujemy przeniesienia przeżyć i stanów znanych nam z autodoświadczenia na drugi podmiot. Czynimy to, wykorzystując analogie doświadczeniowe – tj. pod zachowania drugiego człowieka (analogiczne do naszych zachowań) podkładamy takie przeżycia

²¹ Tamże, s. 77

²² Dlatego właśnie fragment ten nosi tytuł *Metafizyka altruizmu*. Dla Hartmanna bowiem, mimo że wymienia kilka sensów terminu „metafizyka”, kluczowe i zarazem charakterystyczne jest uznanie, że metafizyka to dziedzina, w której rozważa się problemy ostatecznie nierozwiązywalne. Por. tenże, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, wyd. 4, Berlin 1965, s. 11–12. Por. też: Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Warszawa 1974, s. 108–137; H. Jakuszkowski, *Specyfika problemów metafizycznych w ujęciu Immanuela Kanta i Nicolaia Hartmanna*, [w:] L. Kopciuch (red.), *Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna...*, wyd. cyt., s. 23–36.

i stany, które są analogiczne do naszych. Już z tego widać, że „ja” i „drugie ja” nie są sobie w ścisłym sensie przeciwstawne: drugie „ja” jest rozpoznawane poprzez „ja”. Z drugiej zaś strony jest to teoria „organu moralnego”, który ma ukazywać nam bezpośrednio drugiego człowieka w jego specyficznych osobowych przeżyciach moralnych, takich jak miłość, niepokój, nadzieja nienawiść, cierpienie itd. Również tutaj okazuje się, jak argumentuje Hartmann, że „ja” jest skorelowane z „nie-ja”:

W kroku trzecim Hartmann wyprowadza wynikającą stąd konsekwencję: obojętne, która z teorii jest słuszna, obie pokazują, że o „drugim ja” nie można mówić bez „ja”, a następnie, że w pewnym wyróżnionym sensie również *ego* znajduje ugruntowanie w *alter ego*: „Każde nasze własne przeżycie poszerza rozumienie cudzego, a każde współprzeżycie poszerza nam rozumienie naszego własnego, co więcej, rozwija samo nasze przeżycie”²³.

W *Das Problem des geistigen Seins*²⁴ (książka ukazała się w roku 1933, siedem lat po publikacji *Ethik*) problematyka ta znalazła już szeroką podbudowę ontologiczną. Hartmann, żywo wówczas zainspirowany filozofią Heglowską, wyróżnił tam trzy formy bytu duchowego: ducha osobowego, ducha obiektywnego oraz ducha zobiektywizowanego. Co prawda, każda z tych form ducha ma swoje swoiste własności, każda pełni też w całości duchowego życia inne funkcje, ale wszystkie istnieją we wzajemnym powiązaniu. Ich relację nazywa Hartmann stosunkiem „bycia na siebie zdany”²⁵. Duch osobowy planuje, działa (w ścisłym sensie), jest wrażliwy na wartości, poznaje; duch obiektywny stanowi środowisko treści określających rozwój i dojrzewanie każdego indywiduum, jest medium w ogóle umożliwiającym intersubiektywną komunikację, jest podmiotem historii, poprzez tradycję łączy pokolenia; duch zobiektywizowany, ze względu na swoje ugruntowanie w stabilnym i względnie trwałym nośniku materialnym²⁶, jest zbiorem treści duchowych sformułowanych nawet w zamierchłej przeszłości; jest więc tą formą ducha, w której duch osobowy i obiektywny mogą niejako wyrwać się z przemijania i skończoności, trwając we względnie trwałych wytworach, mimo że żywe formy ducha, które je wydały, już nie istnieją. Duch zobiektywizowany umożliwia też komunikację z przeszłością, w jego dziełach przemawiają do nas bowiem poprzednie pokolenia, okresy czy całe epoki.

²³ Tamże, s. 77.

²⁴ Tenże, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, wyd. 3, Berlin 1962.

²⁵ Por. tamże, s. 69–75, 98–100.

²⁶ Na temat kłopotów z ontyczną strukturą i statusem ducha zobiektywizowane por. np. A. Mordka, *Ontologiczne podstawy estetyki. Zarys koncepcji Nicolaiia Hartmanna*, Rzeszów 2009, s. 81–92; L. Kopciuch, *Nicolaiia Hartmanna koncepcja ducha zobiektywizowanego i jej główna trudność*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, t. XXV, 2013, s. 95–106.

Pod względem funkcjonalnym wszystkie formy ducha są na siebie zdane, zależą od siebie, a jednocześnie nawzajem się uzupełniają. Duch obiektywny nie jest substancją, wobec której indywiduom przysługiwałby tylko status akcydensów. Dla Hartmanna, duch obiektywny nie istnieje „pod”, lecz „nad” indywiduami (*Superexistenz*), znajdując w nich swój ontyczny fundament. A zarazem treściowo ten duch obiektywny określa te indywidua (ducha osobowego). Relacje między formami ducha mają zatem inny charakter niż relacje między warstwami bytu realnego. Wyższa warstwa bytowa zależy egzystencjalnie od fundującej ją warstwy niższej, niższa już od niej nie zależy²⁷. Poszczególne postaci ducha to dla Hartmanna nie warstwy ducha, lecz formy bytowe (*Seinsformen*). W ich przypadku nie można zatem mówić o tym, co wyższe i niższe (w sensie wyższych i niższych warstw). Ontologia ducha (rozwijana zwłaszcza w *Das Problem des geistigen Seins*) uzasadnia zatem korelację egoizmu i altruizmu (konstatowaną w *Ethik*).

Przytaczane wcześniej argumenty pokazywały wzajemne skorelowanie *ego* oraz *alter ego*, co umożliwiałoby Hartmannowi zaklasyfikowanie egoizmu i altruizmu jako stanowisk jednostronnych, ale też przyznanie im, choć tylko częściowej słuszności. W kolejnych rozważaniach Hartmann kontynuuje ten sposób interpretacji, wzmacniając go argumentami oraz dystynkcjami aksjologicznymi.

Pierwszą z nich jest odróżnienie wartości pośredniej oraz wartości własnej. Egotyczne nastawienie ma jedną i drugą wartość, rzecz jasna w różnych sensach. Egoizmowi przysługuje wartość pośrednia, gdyż, jak to już było pokazywane, tworzy on swego rodzaju warunek dla altruizmu: ktoś, kto sam nie kochał, nie będzie mógł odczuć tęsknoty zakochanych; ktoś, kto sam nie czuje dumy, nie zrozumie innych, którzy ją odczuwają²⁸. Ale ten egoizm ma także wartość własną, niezapośredniczoną w altruizmie. Troska o siebie jest w ogóle warunkiem utrzymania się w istnieniu: „Kryje się tu wartość, o której urzeczywistnienie zatroszczyła się już natura. Nie przestaje ona z tego powodu być wartością”²⁹. Wartość ta nie jest jednak wysoka, choć podstawowa i powszechnie w praktycznym życiu akceptowana i urzeczywistniana: „Sam w sobie egoizm jest czymś dobrym, nawet jeśli z pewnością nie jest »dobrem«”³⁰.

Jeżeli – pisze Hartmann – jest być może tak, że moralny rozwój człowieka prowadzi do internalizacji nakazów, tak iż to, co było początkowo odczuwane jako

²⁷ Hartmann niezwykle szczegółowo opracował kwestię regularnych zależności pomiędzy warstwami, formułując szereg wyrażających je praw. Por. na ten temat tenże, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*, wyd. 3, Berlin 1964, s. 377–521. Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolai Hartmanna*, wyd. cyt., 35–48.

²⁸ Por. N. Hartmann, *Ethik*, dz. cyt., s. 79.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

przymus obowiązku, później staje się czymś w rodzaju nawyku, to może nie jest niezasadna myśl – choć nie wolno jej traktować jako ściśle poprawnej – że w przypadku egoizmu ten docelowy stan został już od razu urzeczywistniony. Egoizm byłby zatem, przy takiej interpretacji, „cnotą urzeczywistnioną”. Mogłoby to, konkluduje Hartmann, tłumaczyć, dlaczego w historii etycznego namysłu tak często pozostawał w swej pozytywnej wartości niezauważany.

III

Zrekonstruowane szczegółowe argumenty są rzec jasna różnej wagi. Wiadć to zwłaszcza w przypadku ostatniego; jest teoretycznie efektowny, lecz nawet sam Hartmann zdaje się mieć wątpliwości co do jego ścisłej konkluzywności. Ale w kontekście całościowego stanowiska Hartmanna trzy ogólne argumenty (zarysowane na początku drugiego podpunktu) są równie ważne. Wszystkie są bowiem wyrazem charakterystycznych cech jego filozofii, takich jak pluralistyczna koncepcja rzeczywistości i wartości, metoda różnicującej analizy kategoryalnej i związane z nią budowanie wyjaśnień w szczegółowych i precyzyjnych rozróżnieniach (tak w bycie, jak w jego pojęciowym ujmowaniu), fundowanie rozwiązań w określonych rozstrzygnięciach ontologicznych, poszukiwanie rozwiązań umiarkowanych, włączających również trafne rozeznania zawarte we wcześniejszych koncepcjach.

Bardziej szczegółowo, zrekonstruowaną argumentację Hartmanna można podsumować następująco:

1) Jej pierwsza charakterystyczna własność tkwi w tym, że w zasadzie brakuje w niej częstych u innych autorów (np. u D. von Hildebranda), pierwszoplanowych negatywnych ocen normatywnych, a te, które można znaleźć, są niezwykle umiarkowane. Krytyka Hartmanna koncentruje się, z jednej strony, na mankamentach antropologiczno-ontologicznych tych stanowisk, wskazując że istnienie człowieka oraz jego konstytuowanie się są oparte na relacjach „ja – ty”, z drugiej zaś – skupiając się na aspektach aksjologicznych – uwypukla błędne kwalifikacje charakteru urzeczywistniających się w egoizmie wartości.

2) Zarzut jednostronności dotyka w równej mierze egoizmu i altruizmu.

3) Empirystyczno-psychologistyczny przesąd zawarty w egoizmie jako teorii polega na tym, że dana w empirycznej ludzkiej naturze tendencja traktowana jest jako mechanizm tłumaczący wystarczająco całość ludzkiego życia, także życia moralnego. Hartmann ponadto podkreśla, że empirystyczno-psychologiczne ujmowanie człowieka prowadzi do destrukcji i usunięcia moralnych nakazów i powinności.

4) Jednostronność egoizmu i altruizmu powoduje, że stanowisko Hartmanna wobec tych dwóch koncepcji (oraz nazywanych przez nie stanów rzeczy) można adekwatnie opisać użytą w tytule artykułu formułą „poza”.

5) Stosowany przez Hartmanna sposób krytyki jest typowy również z tego względu, że jednostronność egoizmu i altruizmu stanowi szczególny przypadek krytykowanego przez Hartmanna monizmu jako takiego³¹. Pozytywnym, konstruktywnym wyrazem tej ogólnej krytyki monizmu jest zarówno warstwowa ontologia realności, jak też sam najogólniejszy podział na byt realny, idealny, intencjonalny ... oraz pluralistyczna hierarchizacja wartości.

6) Ontologiczny schemat skorelowanej w człowieku tendencji egoistycznej i altruistycznej może służyć jako ugruntowanie dla różnorodnych antropologii liberalizmu.

**Nicolai Hartmann: beyond egoism and altruism
(research into the history of material ethics of values)**

Summary

Nicolai Hartmann is a representative of 20th-century German material ethic of values. In this paper I demonstrate the main arguments he gave against egoism and altruism. The arguments presented are as follows: a real egoistic tendency in a person does not result in the moral or axiological order or duty; egoism and altruism are related in a person; egoism and altruism are both one-sided positions. Hartmann affirms that egoism also has specific positive, indirect and direct values.

Key words: egoism, altruism, value, axiological order, axiological duty, positive and negative values of egoism

Słowa kluczowe: egoizm, altruizm, wartość, porządek aksjologiczny, powinność aksjologiczna, pozytywna i negatywna wartość egoizmu

Bibliografia

Hartmann N., *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*, wyd. 3, Berlin 1964.

Hartmann N., *Ethik*, wyd. 4 niezmienione, Berlin 1962.

Hartmann N., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, wyd. 4, Berlin 1965.

³¹ Na temat tego i innych błędów por. N. Hartmann, *Jak jest w ogóle możliwa krytyczna ontologia?*, przeł. A. J. Noras, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, t. XXVII–XXVIII, 2000, s. 5–63.

- Hartmann N., *Jak jest w ogóle możliwa krytyczna ontologia?*, przeł. A. J. Noras, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, t. XXVII–XXVIII, 2000, s. 5–63.
- Hartmann N., *Myśl filozoficzna i jej historia*, [w:] N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, przeł. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 13–71.
- Hartmann N., *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, wyd. 3, Berlin 1962.
- Hildebrand D. von, *Ethik*, wyd. 2., *Gesammelte Werke*, t. II, Stuttgart 1973.
- Hildebrand D. von, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1985.
- Hildebrand D. von, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, wyd. 3 przejrzone, Vallendar–Schönstatt 1982.
- Jakuszko H., *Specyfika problemów metafizycznych w ujęciu Immanuela Kanta i Nicolaia Hartmanna*, [w:] L. Kopciuch (red.), *Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna z bibliografią polskich opracowań po roku 1945*, Lublin 2013, s. 23–36.
- Kopciuch L., *Dietricha von Hildebranda krytyka relatywizmu etycznego: ślepotą na wartość i inne argumenty*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, t. XXVI, 2014, s. 175–189,
- Kopciuch L. *Fenomenologia poznania wartości (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXVII, z. 3, 2009, s. 165–180.
- Kopciuch L., *Nicolaia Hartmanna krytyka podmiotu transcendentnego w etyce*, [w:] P. Parszutowicz, M. Soin (red.), *Idea transcendentalizmu. Od Kanta do Wittgensteina*, Warszawa 2011, s. 279–294.
- Kopciuch L., *O dyskusjach na temat statusu wartości (z historii materialnej etyki wartości)*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, vol. V, fasc. 2, 2010, s. 153–164.
- Kopciuch L., *O trudnościach w poznawaniu wartości u N. Hartmanna*, [w:] M. Hetmański (red.), *Epistemologia współcześnie*, Kraków 2007, s. 445–453.
- Kopciuch L., *Stosunek Nicolaia Hartmanna do Immanuela Kanta w kontekście zagadnień aksjologiczno-etycznych*, „Estetyka i Krytyka”, nr 4 (26), 2012, s. 61–75.
- Kopciuch L., *The Ethical Notions and Relativism in Culture. In the Context of German Material Ethics of Values*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric”, vol. 28 (41), 20102, s. 83–94.
- Kopciuch L., *Uzasadnianie w etyce – wybrane zagadnienia (z historii materialnej etyki wartości)*, [w:] D. Leszczyński, M. Rosiak (red.), *Świadomość, świat, wartości. Prace ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Półtawskiemu w 90. rocznicę urodzin*, Wrocław 2013, s. 95–105.
- Kopciuch L., *Wiedza moralna w koncepcjach niemieckiej etyki fenomenologicznej. Wybrane zagadnienia*, [w:] D. Leszczyński (red.), *Wiedza*, „Studia Systematica”, t. 3, Wrocław 2013, s. 161–175.

-
- Kopciuch L., *Wolność a wartości. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand – Hans Reiner*, Lublin 2010.
- Kopciuch L., *Nicolaia Hartmanna koncepcja ducha zobiektywizowanego i jej główna trudność*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, t. XXV, 2013, s. 95–106.
- Mordka A., *Ontologiczne podstawy estetyki. Zarys koncepcji Nicolaia Hartmanna*, Rzeszów 2009.
- Noras A. J., *O periodyzacji filozofii uwag kilka. Neokantyzm a postneokantyzm*, „Estetyka i Krytyka” (*Postneokantyzm – ontologizm*, red. B. Czardybon, L. Augustyn, M. Bohun), nr 4 (26), 2012, s. 15–25.
- Noras A. J., *Postneokantyzm wobec Kanta*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, t. XVI, 2004, s. 79–88.
- Reiner H., *Das Prinzip von Gut und Böse*, Freiburg 1049.
- Reiner H., *Gut und Böse: Ursprung und Wesen der sittlichen Grundunterscheidungen*, Freiburg in Breisgau 1965.
- Reiner H., *Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit. Erörtert und neu bestimmt mit besonderem Bezug auf Kant und Schiller*, [w:] H. Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit. Zweite, durchgesehene und stark erweiterte Auflage von Pflicht und Neigung*, Meisenheim am Glan 1974, s. 1–310.
- Schlittmaier A., *Zur Methodik und Systematik von Aporien. Untersuchungen zur Aporetik bei Nicolai Hartmann und Gottfried Martin*, Würzburg 1999.
- Zwoliński Z., *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Warszawa 1974.
-

Dr hab. Leszek Kopciuch, Instytut Filozofii UMCS w Lublinie. Adres do korespondencji: Instytut Filozofii UMCS, Pl. M. Curie-Skłodowskiej 4, 20031 Lublin; e-mail: leszek.kopciuch@poczta.umcs.lublin.pl