

**WYŻSZA SZKOŁA FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNA  
IGNATIANUM W KRAKOWIE**

**Wydział Filozoficzny  
Instytut Filozofii**

**Krzysztof Michalski SJ**

**Problem agatologii w eseju „Czego nie wiemy  
o wartościach” Romana Ingardena**

**Praca licencjacka  
napisana pod kierunkiem  
dra Antoniego Jarnuszkiewicza SJ**

Oświadczam, że praca licencjacka została napisana przeze mnie samodzielnie. Stwierdzam, że nie zawiera żadnych danych oraz informacji, które zostały pozyskane w sposób niedozwolony i nie stanowiły wcześniej – w całości lub części podstawy żadnej procedury, związanej z uzyskaniem dyplomów lub tytułów zawodowych wyższych uczelni.

Oświadczam, że przedłożona praca licencjacka nie narusza praw autorskich w rozumieniu Ustawy z dnia 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych (Dz. U. 1994 Nr 24, poz. 83, z późniejszymi zmianami).

**KRAKÓW 2011**

*Zrozumie mnie tylko ten,  
komu moje myśli przyjdą do głowy*

Gottfried Wilhelm Leibniz

## SPIS TREŚCI

<b>WYKAZ SKRÓTÓW .....</b>	<b>4</b>
<b>WSTĘP .....</b>	<b>5</b>
<b>ROZDZIAŁ 1. INSPIRACJE I GŁÓWNE WĄTKI FILOZOFII INGARDENA .....</b>	<b>7</b>
1.1 Spotkanie z Husserlem i fenomenologią.....	8
1.2 Podstawowe kategorie ontologiczne .....	9
1.3 Poszukiwania antropologiczne i aksjologiczne Ingardena .....	11
<b>ROZDZIAŁ 2. INGARDENOWSKI ŚWIAT WARTOŚCI.....</b>	<b>14</b>
2.1 Kwestie problematyczne w aksjologii.....	14
2.2 Świat wartości .....	16
2.2.1 Dwa poziomy dyskusji o wartościach .....	16
2.2.2 Inne rozróżnienia .....	17
2.2.3 Poszukiwanie kryterium typologii.....	18
2.3 Struktura wartości .....	20
2.3.1 Forma .....	20
2.3.2 Wartościowość.....	21
2.3.3 Materia .....	22
2.3.4 Istnienie .....	23
2.4 Wartości jako warunek odpowiedzialności.....	24
2.5 Hierarchia wartości .....	26
2.6 Autonomia wartości.....	27
2.7 Obiektywność wartości.....	29
<b>ROZDZIAŁ 3. KRYTYKA AKSJOLOGII INGARDENA .....</b>	<b>31</b>
3.1 Źródła aksjologii .....	31
3.2 Nowe spojrzenie na wartości.....	32
3.2.1 Koniec filozofii i początek myślenia .....	33
3.2.2 Myślenie „przeciw” wartościom .....	34
3.2.3 Od ontologii do etyki.....	36
3.2.4 Pragnienie metafizyczne.....	37
3.3 W poszukiwaniu źródła wartości.....	40
<b>ZAKOŃCZENIE .....</b>	<b>45</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>47</b>

## WYKAZ SKRÓTÓW

Objaśnienia skrótów cytowanych w tekście:

CNW – R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*. [w:] *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 220-257.

KOC – R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.

CN – E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

INM – A. Jarnuszkiewicz SJ, *Inaczej niż myślenie według wartości, czyli od kategorycznej imperatywności i konwencjonalnego dialogu do etyki*, „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 11, 1991, Warszawa, s. 65-70.

## WSTĘP

Na filozoficznej mapie świata, Polska pojawiła się dość późno, zapewne nie tylko z racji historycznych. Siła oddziaływania myśli starożytnych filozofów dotarła nad Wisłę dopiero w XIV wieku, wraz z utworzeniem Akademii Krakowskiej. Od tamtej pory, w historii polskiej nauki nie brakowało wielu wybitnych myślicieli, których nazwiska znane są na całym świecie. Szczególne miejsce na arenie międzynarodowej zajęli z pewnością przedstawiciele tzw. polskiej szkoły logicznej – Kazimierz Twardowski i jego uczniowie: Jan Łukasiewicz, Kazimierz Ajdukiewicz i Alfred Tarski. Po II wojnie światowej powstała również tzw. krakowska szkoła fenomenologiczna, do której należeli m.in. Danuta Gierulanka, Andrzej Póltawski, Maria Gołaszewska, a także ks. Józef Tischner. „Dzieckiem” obu tych ważnych filozoficznych tradycji był krakowski filozof – Roman Ingarden.

Studiował on zarówno matematykę u Kazimierza Twardowskiego we Lwowie, jak i filozofię u Edmunda Husserla w Getyndze. W swoich badaniach filozoficznych sięgał po takie dziedziny jak: ontologia, teoria poznania, estetyka czy etyka. Szeroki wachlarz zainteresowań Ingardena „odziedziczyli” po nim jego wychowankowie. Rozwijali oni różne „obszary” filozofii, m.in. logikę (choćby Jerzy Perzanowski), estetykę (m.in. Maria Gołaszewska), antropologię (ks. Józef Tischner) czy ontologię (Władysław Stróżewski). Mimo że zasięg oddziaływania Romana Ingardena był znaczący, a jego wkład naukowy niepodważalny, to w kilkadziesiąt lat po jego śmierci jego myśl wydaje się być coraz mniej znana.

Zainteresowany postacią Ingardena oraz jego filozoficznymi poszukiwaniami, sięgnąłem do prac tego filozofa z zakresu teorii wartości. W moim przekonaniu bowiem, nie jest to jedynie zwykła kwestia akademicka, ale świat, w którym porusza się – bardziej lub mniej świadomie – każdy człowiek. Choć sam filozof znany jest najbardziej

z oryginalnej koncepcji dzieła sztuki i rozważaniami nt. wartości estetycznych, to jednak świadom był tego, iż problem wartości jest znacznie donioślejszy i wykracza poza estetykę. Ingarden podejmował więc przy różnych okazjach refleksję dotyczącą wartości moralnych, ludzkich, użytecznościowych. Najistotniejsze kwestie z zakresu tzw. aksjologii ogólnej zawarł w swoim eseju pt. *Czego nie wiemy o wartościach*. To on stał się podstawą moich rozważań odnośnie aksjologii, zawartych w niniejszej pracy.

W pierwszym rozdziale przedstawię główne inspiracje, pod wpływem których kształtowała się myśl Ingardena. Zaprezentuję najważniejsze założenia metody fenomenologicznej, którą posługiwał się krakowski myśliciel. W dalszej części pokażę rozwiązania ontologiczne przyjęte przez filozofa, a będące – moim zdaniem – w ścisłym związku z jego aksjologią. Na koniec pierwszego rozdziału, zarysuję także antropologię Ingardena, w której niezwykle ważną rolę odgrywa relacja człowieka do wartości.

Druga część niniejszej pracy zawierać będzie prezentację najistotniejszych zagadnień z zakresu aksjologii Ingardena, zawartych w eseju *Czego nie wiemy o wartościach*. Będę korzystał w pewnym stopniu także z innych tekstów polskiego fenomenologa dotyczących wartości tam, gdzie pomoże to lepiej zrozumieć jego myśl. Wśród rozwiązań zaproponowanych przez krakowskiego filozofa przedstawię te, które wiążą się ze strukturą wartości – ich formą, wartościowością oraz sposobem istnienia. Pokażę też rozróżnienia związane z ingardenowskim światem wartości, a także próbę klasyfikacji i hierarchizacji wartości, zawartą w eseju.

W ostatnim rozdziale skonfrontuję aksjologię Romana Ingardena z „myśleniem przeciw wartościom” Martina Heideggera oraz filozofią Emmanuela Lévinasa. Najpierw, poprzez krótką analizę historyczną, pokażę kontekst, w jakim zrodziła się filozofia wartości. Następnie zarysuję niektóre założenia niemieckiego fenomenologa i sięgnę do jego wypowiedzi dotyczących wartości z *Listu o humanizmie*. W dalszej części ostatniego rozdziału zaprezentuję myśl francuskiego personalisty, z jego relacją etyczną i pragnieniem metafizycznym na czele. Na koniec, czerpiąc inspirację z filozoficznych rozważań obu wspomnianych myślicieli, krytycznie odniosę się do spojrzenia na wartości zaproponowanego przez Romana Ingardena i przedstawię własne przemyślenia. Całość tej refleksji będzie skupiona wokół pytania o Dobro wartości, „zapomniane” w myśleniu ontologicznym polskiego fenomenologa.

## Rozdział 1.

### INSPIRACJE I GŁÓWNE WĄTKI FILOZOFII INGARDENA

W polu zainteresowań Romana Ingardena znalazły się różne działy filozofii. Najbardziej znane na świecie są jego prace z zakresu estetyki, której poświęcił wiele esejów, artykułów i odczytów, oraz przede wszystkim trzy tomy *Studiów z estetyki*. Należąc do grupy uczniów Edmunda Husserla i wdając się z nim w polemikę dotyczącą metody fenomenologicznej, zainteresował się ontologią i teorią poznania. Owocem tych badań było najważniejsze dzieło Ingardena *Spór o istnienie świata*, w którym przedstawił swoje rozwiązania ontologiczne. Już po jego śmierci ukazała się *Książeczka o człowieku*, zawierająca różne prace z zakresu antropologii filozoficznej. Wielość tematów podejmowanych na gruncie filozofii pokazuje szerokie horyzonty i dużą otwartość na palące kwestie współczesnej fenomenologii. Jakie miejsce pośród tych badań zajmuje aksjologia? Czy w tym względzie Roman Ingarden ma do przekazania coś interesującego? Z pewnością tak, choć w wielu miejscach widoczna jest u niego inspiracja rozwiązaniami innych fenomenologów zajmujących się teorią wartości, głównie Maxa Schelera oraz Nicolai Hartmanna. Poza tym wielość tematów podejmowanych na gruncie filozofii przez polskiego fenomenologa była tak duża, iż jego rozważania dotyczące wartości stanowią jedynie niewielką część jego prac. By lepiej zrozumieć myśl aksjologiczną krakowskiego filozofa, uznałem za pożyteczne sięgnięcie najpierw do metody fenomenologicznej, a później do zarysowania kluczowych założeń jego ontologii.

## 1.1 Spotkanie z Husserlem i fenomenologią

Podczas swoich studiów filozoficznych na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie Ingarden wyjechał za radą swojego profesora Kazimierza Twardowskiego do Getyngi. Tam spotkał się z zyskującym popularność Edmundem Husserlem, twórcą metody fenomenologicznej. Osoba profesora jak i środowisko skupione wokół niego (m.in. E.Stein, A.Reinach) mocno wpłynęły na Ingardena i przyczyniły się do napisania przez niego pracy doktorskiej pod kierunkiem niemieckiego filozofa (*Intuicja i intelekt u Henri Bergsona*). Samemu twórcy fenomenologii zależało na naukowym statusie filozofii, tzn. takim, by jej badania miały cel poznawczy, a rezultaty były uzasadnialne. W tym celu wysunął on kilka postulatów, którymi miała kierować się fenomenologia.

Pierwszym z nich była bezzałożeniowość, tzn. „wzięcie w nawias” wszelkich teorii, presupozycji, założeń, które mogą utrudniać poznanie fenomenu.. Zabieg ten zwany *epoché* pozwalał – jego zdaniem – na postawę wrażliwości wobec bogactwa rzeczywistości i sposobów, w jakie ona się objawia. Nie chodziło więc, jak w przypadku nauk szczegółowych, o empiryczne poznanie, ale o źródłowo prezentującą naoczność<sup>1</sup>, bezstronny, wnikliwy i bezpośredni ogląd *eidosu*. Chodziło o widzenie istoty w szerszym znaczeniu niż w przypadku filozofii Arystotelesa, nie poprzez wyabstrahowanie z rzeczy jednostkowych, ale w oparciu o poznanie ejdetyczne. Skupienie na istocie i sensie przedmiotowym prowadziło ostatecznie do wyłączenia najważniejszego założenia, czyli istnienia bądź nieistnienia odpowiednich przedmiotów. Należy pozbyć się tzw. „naturalnego nastawienia”, by dojść do czystej świadomości, niepodlegającej *epoché*. Zastosowanie redukcji transcendentalnej stanowiło ostatni etap metody fenomenologicznej, choć różne jej rozumienie przyczyniło się do sporu Husserla z Ingardenem. Ten drugi od początku wysuwał wątpliwości, jakoby ostatni etap w opracowanej przez niemieckiego profesora metodzie fenomenologicznej prowadził do idealizmu<sup>2</sup>. Stwierdzenie Husserla: „z powrotem do rzeczy samych!” (*Zurück zu den Sachen selbst!*), rozmiękało się – zdaniem Ingardena – z tym do czego prowadziła redukcja transcendentalna. By zrozumieć zarzuty Ingardena, należałoby w pierw przybliżyć w zarysie koncepcję intencjonalności.

Zdaniem Husserla, świadomość ma charakter intencjonalny, tzn. stanowi ona zawsze świadomość czegoś, mniemanie o czymś, skierowanie na coś. Świat przedmiotowy jest

---

<sup>1</sup>E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka PWN, Warszawa 1975, s. 73.

<sup>2</sup> Por. J. Tischner, *Ingarden – Husserl: spór o istnienie świata*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, IFiS PAN, Warszawa 1972, s. 130.



nośnikiem określonych sensów, ale dany przedmiot nie jest nigdy obecny w świadomości ze wszystkich stron czy momentów<sup>3</sup>. Stąd świadomość zawsze antycypuje pozostałe momenty jako dane o możliwym przyszłym doświadczeniu, czyli ujmuje całościowy sens przedmiotowy jako spodziewane spełnialne *datum*, „intencję”. Może się okazać, że dane zmysłowe nie ulegną zmianie, ale oczekiwane i implikowane dane będą miały inny sens przedmiotowy. To świadomość – zdaniem Husserla – nadaje sens, nie jest zaś jedynie przyswojeniem sensu wnoszonego przez dane zmysłowe. Przedmiot postrzeżenia (*noemat*) jest nie tyle odpowiednikiem czystej świadomości, ale wywodzi się od niej; przedmioty nazywane „realnymi” są zawsze „dla kogoś”: dla „czystego podmiotu”, będąc tylko intencjonalnymi odpowiednikami aktów świadomości. Tak zaostrzone stanowisko, absolutyzujące świadomość, zostało skrytykowane przez Ingardena. Według polskiego filozofa, konieczne jest przyjęcie istnienia bytu realnego poza świadomością.

Kością niezgody było także twierdzenie Husserla, iż zrozumienie podstaw wszelkiej „obiektywności” należy czerpać przez wyjaśnienie przeżyć „czystej świadomości”. Zdaniem Ingardena, aby móc przejść do badań nad pierwotnymi przeżyciami świadomymi umożliwiającymi poznanie dalszych przedmiotów, należy przeprowadzić badania ontologiczne od początku w nastawieniu na istotę przedmiotów. Źródło zagadnienia – niepewność spostrzeżenia zewnętrznego – sprawia, iż pytanie o istnienie świata zależnego bądź nie od świadomości jest niejasne. Pojęcie bowiem świata zostało uzyskane na drodze empirycznej, tzn. tej samej, której niepewność podkreślono w pytaniu. Rozwiązaniem – według Ingardena – byłoby więc utworzenie i wyprecyzowanie pojęcia świata, rzeczywistości w analizach ontologicznych<sup>4</sup>. W ten sposób problem metafizyczny, jakim ostatecznie staje się owo istnienie świata, należałoby rozpocząć od analiz ontologicznych.

## 1.2 Podstawowe kategorie ontologiczne

Własną koncepcję ontologii Roman Ingarden prezentuje w swoim najważniejszym dziele pt. *Spór o istnienie świata*. Zawarte tam rozwiązania ontologiczne stały się podstawą

---

<sup>3</sup> Por. Z. Kakabadze, *Przyczynek do krytyki fenomenologii Husserla*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 116.

<sup>4</sup> Por. D. Gierulanka, *U źródeł relacji między filozofią Ingardena a Husserla: ustosunkowanie się do redukcji*, [w:] Wł. Stróżewski, A. Węgrzecki (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Kraków 1995, s. 15.

jego badań w innych gałęziach filozofii: antropologii, aksjologii, jak również i w etyce<sup>5</sup>. Jak pokażę w dalszej części pracy, ustalenia poczynione przez niego w *Sporze...* stanowią niezbędny warunek próby zrozumienia jego koncepcji wartości.

Według Ingardena, na każdy przedmiot (byt) składają się trzy aspekty: forma, materia i sposób istnienia. Posługiwanie się terminologią arystotelesowską może powodować trudności interpretacyjne, gdyż znaczenie tych pojęć jest u krakowskiego filozofa odmienne. Kluczowa w jego ontologii kategoria formy oznacza „to, co radykalnie niejakościowe, a w czym «stoi» to, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu”<sup>6</sup>. Owo „to, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu” oznacza materię. Zdaniem Tischnera, „idea formy stanowi klucz do jego [tzn. Ingardena – przyp. K.M.] filozofii”<sup>7</sup>. W *Sporze...* Ingarden przedstawia m.in. różnice pomiędzy formą przedmiotu indywidualnego a formą przedmiotu ogólnego (idea) oraz formą czystych „idealnych jakości”<sup>8</sup>.

Podjmując zagadnienie istnienia stwierdza, że nie jest ono cechą przedmiotu, nie należy do jego formy czy materii. Przeciwstawia mu nieistnienie, czyli brak wszelkiego istnienia. Podkreśla również, że różne przedmioty istnieją na różny sposób: inaczej obraz, inaczej krzesło czy kwadrat albo przeżycie zachwyty. Wyróżnił także to, co nazwał w swojej ontologii „momentami bytowymi”, będącymi abstrakcyjnym uchwyceniem tego, co w sposobach istnienia da się wypatrzeć, choć nie da się od nich oddzielić. Przedstawia on cztery pary przeciwstawnych momentów bytowych: 1) autonomia (samoistość) – heteronomia (niesamoistość), 2) pierwotność – pochodność, 3) samodzielność – niesamodzielność, oraz 4) niezależność – zależność<sup>9</sup>. Bytowo autonomiczne jest to, co w sobie posiada fundament bytowy, heteronomiczne to, do czego zaistnienia konieczny jest czynnik zewnętrzny (np. obraz jest namalowany przez malarza). Pierwotne jest to, co zawiera w sobie źródło swojego istnienia, pochodne – przeciwnie, zawdzięcza istnienie innemu przedmiotowi (np. człowiek). Samodzielnie istnieją przedmioty niebędące częścią jakiejś całości, zaś niesamodzielnie te, których istnienie jest koniecznym współistnieniem w obrębie jednej całości<sup>10</sup> (np. kolor czerwony). Zależność/niezależność dotyczy przedmiotów, które choć mogą być samodzielne, to z istoty potrzebują dla swego istnienia jakiegoś innego przedmiotu samodzielnego (np. roślina wymagająca promieni słonecznych i wody). Ingarden

<sup>5</sup> Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. II: *Ukryty blask dobra. Antropologiczno-aksjologiczne podstawy etyki Romana Ingardena*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1998, s. 43.

<sup>6</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, PWN, Warszawa 1987, t. 2, s. 40.

<sup>7</sup> J. Tischner, *Swemu istnieniu zaufać*, [w]: tenże, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982, s. 44.

<sup>8</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór...*, dz. cyt., s. 211-250.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 76-123.

<sup>10</sup> J. Galarowicz, *Ukryty...*, dz. cyt., s. 45.

wyróżnia również momenty egzystencjalne, które charakteryzują przedmioty istniejące w czasie: aktualność, szczelinowość i kruchość. Pierwszy wymaga autonomiczności i zestawiony jest z postaktualnością i empiryczną możliwością; drugi dotyczy przechodzenia pomiędzy przyszłością, teraźniejszością i przeszłością do coraz to nowej aktualności (istoty żywe); ostatni oznacza zniszczalność związaną z czasem i przyjmuje formę śmiertelności.

Kombinacje tych momentów pozwalają Ingardenowi na wyodrębnienie czterech niesprzecznych zestawów, dzięki którym otrzymuje cztery możliwe sposoby istnienia: absolutny, idealny, czysto intencjonalny i realny. Pierwszy z nich dotyczy tego, co istnieje samoistnie, pierwotnie, samodzielnie i niezależnie oraz aktualnie, nieszczelinowo i trwale. Ostatecznie w ten sposób istnieje Bóg. Sposób istnienia idealny (pozaczasowy) przysługuje ideom, które odznaczają się samoistością, pierwotnością i nieaktualnością. Byty czasowo określone, realne, występujące w odmianach: teraźniejszej, przeszłej i przyszłej, charakteryzuje Ingarden przez: samoistość, pochodność oraz aktualność (w przypadku przedmiotu teraźniejszego), szczelinowość i kruchość. W ten sposób istnieją ludzie, planety. Czysto intencjonalny sposób istnienia odznacza się: niesamoistością, pochodnością i nieaktualnością. Zdaniem Ingardena, przysługuje on wytworom człowieka takim jak rzeźby, obrazy. Jak podkreśla autor *Sporu...*, mimo zawierania wielu różnych momentów bytowych, przedmiot może istnieć tylko w jeden sposób. Nie jest więc możliwe, by ten sam przedmiot istniał najpierw idealnie, później zaś intencjonalnie czy idealnie<sup>11</sup>.

### 1.3 Poszukiwania antropologiczne i aksjologiczne Ingardena

Tworząc własną ontologię, Ingarden nie mógł pominąć w niej człowieka. Doszedł on do wniosku, że wypracowana przez niego aparatura pojęciowa nie jest wystarczająca w obliczu bytu ludzkiego. Aby zmierzyć się z zadaniem opracowania antropologii, potrzebny jest inny język niż ten przedmiotowy, odpowiedni dla rzeczywistości pozaludzkiej.

Skrywana przez wiele lat chęć opisanie „fenomenu człowieka”, nie została nigdy zrealizowana w formie jakiegoś wyczerpującego studium. Publikacji z zakresu antropologii filozoficznej Ingardena doczekały się jedynie krótkie prace, będące najczęściej odczytami na różnych kongresach poświęconych filozofii. Zebrane i wydane zostały po śmierci autora, tworząc *Książeczkę o człowieku*. Zawarte w niej szkice poruszają temat człowieka i jego

---

<sup>11</sup> Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, PWN, Warszawa 1987, t. 1, s. 78.

natury, stosunku do przyrody i otaczającej go rzeczywistości. Nie jest to więc żadna teoria antropologiczna, choć przedstawione tam spojrzenie na człowieka zasługuje na uwagę, choćby ze względu na swoją spójność i wieloaspektowość. Ingarden, próbując odkryć prawdę o człowieku stwierdza, że od świata przyrody odróżnia nas zdolność do tworzenia swoistej rzeczywistości – kultury. Jej powstawanie odbywa się, gdy wcielamy wartości, transcendując porządek natury. „Natura ludzka – mówi filozof – polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć”<sup>12</sup>. Z jednej więc strony ogranicza nas własna „zwierzęcość”, od której nie możemy się uwolnić, z drugiej zaś istnieje przepaść, jaka zachodzi między animalnym wymiarem ludzkiego bytu a sferą specyficznie ludzką. W naszej bezsilności w przekraczaniu świata przyrody, w obliczu śmierci oraz w sytuacji nieszczęścia, jak również w przeżyciu sensu, lęku przed pustką i w swoistej relacji z wartościami – doświadczamy naszej odrębności wobec natury. Stąd, żeby zrozumieć człowieka i świat, w którym żyje, konieczne jest – zdaniem Ingardena – odkrycie tego, co specyficznie ludzkie: relacji do wartości.

Krakowski filozof podejmuje zagadnienia aksjologiczne szczególnie w odniesieniu do człowieka, gdyż jedynie on zdolny jest do ich odkrywania i realizowania. Istota ludzka bez obcowania z wartościami jest głęboko nieszczęśliwa. Dopiero uleganie ich urokowi i urzeczywistnianie ich czyni człowieka szczęśliwym<sup>13</sup>. Chodzi więc o oddanie się „na służbę wartości”, by dzięki temu pozostać wolnym. Najlepiej oddają to słowa samego Ingardena:

„Jestem siłą, która się ostaje w przeciwnościach losu, gdy czuje i wie, że swobodnym swym czynem z niebytu wywoła to, co po niej pozostanie, gdy sama w walce się spali. Jestem siłą, co chce być wolna. I nawet trwanie swoje wolności poświęci. Ale zewsząd pod naporem sił innych żyjąca, niewoli zaródź sama w sobie znajduje, jeśli się odpreży, jeżeli wysiłku zaniedba. I wolność swoją utraci, jeżeli się sama do siebie przywiąże. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje.”<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> R. Ingarden, *O naturze ludzkiej*, [w:] KOC, s. 26.

<sup>13</sup> Por. KOC, s.23.

<sup>14</sup> R. Ingarden, *Człowiek i czas*, [w:] KOC, s. 68-69.

Taka służba wobec wartości podnosi egzystencję człowieka do godności prawdziwego człowieczeństwa<sup>15</sup>. W wizji polskiego fenomenologa, żyjący na granicy dwóch światów człowiek, przeżywa dramat, rozdarcie pomiędzy zwierzęcością a tym, co prawdziwie ludzkie. Dorastać do człowieczeństwa może on jedynie poprzez wartości. Takie spojrzenie na życie człowieka jest charakterystyczną cechą antropologii Ingardena.

Zarysowawszy inspiracje, po które sięgał w swojej filozofii Roman Ingarden, chciałbym przejść w następnym rozdziale do zarysowania jego aksjologii. Opierać się będę przede wszystkim na eseju pt. *Czego nie wiemy o wartościach* oraz kilku innych pracach polskiego filozofa. Przedstawię takie zagadnienia, jak struktura i typologia wartości, a także problem ich hierarchii i autonomii.

---

<sup>15</sup> Por. tenże, *Człowiek i jego rzeczywistość*, [w:] KOC, s. 38.

## Rozdział 2.

# INGARDENOWSKI ŚWIAT WARTOŚCI

### 2.1 Kwestie problematyczne w aksjologii

Jak wspomniałem wcześniej, Ingarden pisał o wartościach jako o tym, co jest nierozłącznie związane ze światem człowieka. Tylko ludzie mogą odkrywać, tworzyć i obcować z wartościami. Ich realizacja pozwala na jednoczesne konstytuowanie się człowieka, autentyczne stawanie się sobą. Ważne jest jednak to, że nie samorealizacja jest ostatecznym celem człowieka, ale realizacja ideału człowieczeństwa poprzez konkretyzowanie wartości<sup>16</sup>. Dzięki urzeczywistnianiu i odkrywaniu wartości, człowiek nabiera poczucia, że nie żyje nadaremnie, że jego życie ma sens.

Widząc ogromną rolę wartości, Ingarden poświęcił tej tematyce kilka prac. Jednak podobnie jak nie opracował on nawet zarysu antropologii, nie stworzył także rozbudowanej teorii aksjologicznej. O wartościach pisał on m.in. we wspomnianej *Książeczce o człowieku*, a także w *Wykładach z etyki* oraz w trzecim tomie swoich *Studiów z estetyki*. Z tej ostatniej pozycji pochodzi szczególnie kluczowy esej podejmujący problematykę aksjologiczną pt. *Czego nie wiemy o wartościach?*, a który stał się podstawą dla filozoficznych rozważań o wartościach w niniejszej pracy. To w nim Ingarden zastosował swoje wcześniejsze rozwiązania ontologiczne w stosunku do wartości, a także zarysował zagadnienia wymagające dalszych poszukiwań.

Podejmując problematykę wartości, Ingarden określa 6 kwestii, będących

---

<sup>16</sup> Por. J. Ciszewska, *Osoba ludzka a świat wartości w filozofii Romana Ingardena*, [w:] Wł. Stróżewski, A. Węgrzecki (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 191.

przedmiotem jego badań aksjologicznych. Sformułował je w formie następujących pytań:

1. Na jakiej podstawie rozgranicza się podstawowe typy, a w związku z tym i dziedziny wartości?
2. Jaka jest formalna struktura wartości oraz jej stosunek do tego, co wartość „posiada” (do „nosiciela” wartości)?
3. W jaki sposób wartości istnieją, o ile w ogóle istnieją?
4. Co stanowi podstawę różnic między wartościami co do ich „wysokości” i czy da się ustalić ogólna hierarchia między nimi?
5. Czy istnieją wartości „autonomiczne”?
6. Jak się rzecz ma z tak zwaną „obiektywnością” wartości?<sup>17</sup>

Od początku więc widać, że dokonuje on systematyzacji zagadnień, na których ujaśnieniu mu zależy. Stawia pytania, które mają mu pomóc w daniu zadowalającej odpowiedzi na problemy pojawiające się w teorii wartości. Rozprawa ma więc charakter poznawczy, nie metafizyczny – Ingarden najpierw chce poznać, czy wartość jest i jaka jest, dopiero później stwierdzić, jak istnieje<sup>18</sup>.

Sam tytuł rozprawy wskazuje na to, iż w ludzkiej wiedzy o wartościach jest jeszcze wiele luk, które domagają się ujaśnienia. W poszukiwaniach polskiego fenomenologa dostrzec można chęć wyjaśnienia świata wartości do końca, zrozumienia w pełni prawideł nimi rządzących. Stąd refleksja filozofa nierzadko pozbawiona jest pomocnych przykładów, pozostając na pewnym poziomie abstrakcji<sup>19</sup>. Ingarden motywuje napisanie tego eseju pragnieniem uświadomienia sobie „(...) trudności, na jakie natrafia teoria wartości, po to, żeby szukać dróg i sposobów ich usunięcia i uzyskania rzetelnych podstaw dla zasadnego uznania istnienia wartości jako przedmiotowych determinacji szczególnego rodzaju”<sup>20</sup>. Widać więc wyraźnie, iż priorytetem filozofa jest szukanie naukowego ujęcia wartości. Wydaje się, że jest jedynie kwestią czasu, kiedy zrealizuje się zamierzony przez niego plan.

Z drugiej strony, rozważania Ingardena podejmowane są z dużą ostrożnością, jakby chciał on uniknąć radykalnych rozstrzygnięć w tak istotnej kwestii, jaką są wartości. Stąd często obecne są w eseju stwierdzenia „wydaje się”, „być może”, „zapewne”. Prawdą jest

---

<sup>17</sup> CNW, s. 221.

<sup>18</sup> Por. Jan Pawlica, *Próba rekonstrukcji i przekraczanie aksjologii R. Ingardena*, [w:] J. Lipiec (red.), *Ontologia wartości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1990, s. 127.

<sup>19</sup> Por. M. Gołaszewska, *Ingardenowski świat wartości*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 398.

<sup>20</sup> CNW, s. 220.

również, iż obecne w rozprawie problemy, określone przez krakowskiego filozofa, są wielowątkowe i nie sposób wyjaśnić je w pełni. *Czego nie wiemy o wartościach* nie jest więc kompletną teorią wartości, ale kładzie podwaliny pod kolejne badania aksjologiczne<sup>21</sup>. Przygotowawczy, szczątkowy charakter refleksji Ingardena nad wartościami nie przekreśla sensowności jego poszukiwań. Daje jedynie poczucie niezrealizowania podjętych zamierzeń, czego powody postaram się pokazać później.

## 2.2 Świat wartości

Ingarden, wyznaczając cele swoich badań nad wartościami, przyjmuje pluralizm aksjologiczny. Twierdzi on, iż nie da się sprowadzić wielu tak odmiennych od siebie wartości do jednej kategorii. Odkrycie tego, że mamy do czynienia z wieloma rodzajami dóbr, a nie jak to miało miejsce w filozofii starożytnej z jedną – Dobrem, nazywa ceną zdobyczą współczesnej filozofii. Pod tym względem idzie w ślady innych fenomenologów, zajmujących się aksjologią, m.in. Maxa Schelera czy Nicolai Hartmanna. Ta złożoność świata wartości domaga się więc podejścia uwzględniającego specyfikę różnych typów i rodzajów wartości. Zanim jednak Ingarden dokona ich klasyfikacji na różne grupy, postuluje odróżnienie dwóch poziomów mówienia o wartościach.

### 2.2.1 Dwa poziomy dyskusji o wartościach

Pierwszym poziomem jest poziom ogólności, gdzie można mówić o ideach wartości, podobnych do platońskich, umieszczonych poza czasem. Drugim poziomem jest wartość dana nam *in concreto*, a więc pojawiająca się w czasie, będąca efektem zrealizowania jej przez człowieka. Tę kwestię wyjaśnia także w *Książeczce o człowieku*:

„Po pierwsze chodzi o to, że coś takiego jak «sprawiedliwość», «wolność», «skrucha», «miłosierdzie», «ofiarność», «uczciwość» itd., a z drugiej strony np. «upór», «okrucieństwo», «nienawiść», «głupota», «surowość», «brutalność» itd. w ogóle «istnieje» w i d e i jako wartość pozytywna lub coś pozytywnie wartościowego bądź jako wartość negatywna, tzn. że istnieją tego rodzaju

---

<sup>21</sup> Por. J. Galarowicz, *Ukryty ...*, dz. cyt., s. 161.



idealne jakości wartości, które dopiero dopuszczają konkretyzację w indywidualnym wypadku, a tym samym umożliwiają wartościowe przedmioty indywidualne. Po drugie chodzi o to, że ta konkretyzacja i indywidualizacja faktycznie rzeczywiście zachodzi w jakimś indywidualnym wypadku i posiada w przedmiocie indywidualnym (rzecz, postępowanie, zdarzenie) wystarczający warunek swego istnienia.”<sup>22</sup>

Czyni to w nawiązaniu do rozróżnienia dokonanego przez Maxa Schelera na wartości idealne, o których można uzyskać wiedzę aprioryczną, oraz przedmioty indywidualne naznaczone wartościami, które nazwał „dobrami” (*Güter*). W obszarze zainteresowań krakowskiego filozofa znajdują się „szczególne niesamodzielne istności, jakie pojawiają się na niektórych indywidualnych, a w szczególności także realnych przedmiotach, istności równie indywidualne, jak te przedmioty.”<sup>23</sup> W odniesieniu do koncepcji Schelera, byłyby to indywidualne momenty decydujące o wartościowości owych „dóbr”. Różnica między nimi a ideami wartości jest taka, jak między kwadratową kartką papieru a geometryczną ideą kwadratu.

W swoim eseju ma Ingarden na uwadze przede wszystkim wartości dane nam *in concreto*. Ideami wartości się nie zajmuje<sup>24</sup>.

### 2.2.2 *Inne rozróżnienia*

Tym, co Ingarden podkreśla w uniwersum wartości, jest ich podział na pozytywne oraz negatywne. Ingarden uważa, iż każdej wartości pozytywnej można przypisać jej negatywny odpowiednik<sup>25</sup>. Co więcej – twierdzi autor *Studiów z estetyki* – te drugie są w swoisty sposób jakościowo pozytywnie określone, nie będąc jedynie brakiem odpowiednich wartości pozytywnych.

W ten sposób możemy określić mściwość jako przeciwieństwo przebaczenia, szpetotę, jako przeciwieństwo piękna, czy tchórzostwo, będące opozycją odwagi<sup>26</sup>. Te aksjologicznie negatywne wartości zgodne są z potocznym doświadczeniem człowieka. W świecie nie mamy do czynienia ani jedynie z dobrem, ani jedynie ze złem. Sam Ingarden nie

<sup>22</sup> R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, [w:] KOC, s. 110.

<sup>23</sup> CNW, s. 236.

<sup>24</sup> J. Galarowicz, *Ukryty...*, dz. cyt., s. 177.

<sup>25</sup> Por. CNW, s. 226.

<sup>26</sup> Por. CNW, s. 223.

zajął się tą kwestią szerzej i – zdaniem Jana Pawlicy – chcąc przekraczać stanowisko polskiego filozofa w sposób twórczy, warto pomyśleć o aksjologii negatywnej i o tym, jak wygląda dialektyka wartości w świecie realnym<sup>27</sup>.

W swoich *Wykładach z etyki* krakowski filozof wspomina też o wartości osoby, która byłaby wartością ontyczną, w odróżnieniu od wartości jakościowych, którym poświęca główną część swoich rozważań aksjologicznych. Sam człowiek jest nie tylko twórcą różnych wartości, ale także ich nosicielem. Co więcej, suma tych wartości – zdaniem Ingardena – nie tworzy wartości osoby. Ona sama jest swoistą wartością, niedającą się zredukować do żadnej innej oraz przewyższającej je. W ciągu życia dochodzi do procesu budowania się, krystalizacji wewnętrznej człowieka, a bycie na tej drodze (możliwość krystalizacji) to wartość osoby ludzkiej<sup>28</sup>. To stwierdzenie fenomenologa jest problematyczne, gdyż możliwość stania się osobą winna zakładać jakiś byt przed-osobowy. Stąd nasuwa się pytanie, czy człowiek nie jest raczej osobą od początku swojego życia, później zaś jedynie realizuje wartości osobowe, które jednak jej tożsamości osobowej nie przekreślają. Sprawa ta wymaga jeszcze dalszych poszukiwań, z których w tej pracy postanowiłem zrezygnować.

### **2.2.3 Poszukiwanie kryterium typologii**

Mając na uwadze różne typy wartości i ich specyfikę, Ingarden postuluje dokonanie klasyfikacji wartości. W ten sposób rozgranicza takie dziedziny wartości jak:

- a) witalne (oraz bliskie im użytecznościowe i przyjemnościowe),
- b) kulturowe (w tym: poznawcze, estetyczne, socjalne) oraz
- c) moralne<sup>29</sup>.

Jego zdaniem, możliwe jest takie rozróżnienie, choć potrzebna jest jasna zasada podziału, a tej do tej pory nie ustalono. W poszukiwaniu więc jakiegoś pewnego wyznacznika przedstawia różne komplikacje oraz kryteria, które należałoby odrzucić lub przynajmniej uznać za niewystarczające.

Przestrzega on przed sprowadzaniem wartości do zespołu warunków jej zaistnienia. Tak np. w przypadku wartości moralnych przyjmuje się wolność człowieka i zdrowie psychiczne jako czynniki konieczne do ich zrealizowania. Nadal jednak nie daje nam to

---

<sup>27</sup> Por. Jan Pawlica, *Próba rekonstrukcji...*, dz. cyt. s. 127.

<sup>28</sup> Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989, s. 238.

<sup>29</sup> CNW, s. 221.

większego zrozumienia natury wartości, gdyż warunki ich zaistnienia nie stanowią ani nie określają jakości danej wartości. „Wykrywanie i ustalanie tych warunków – pisze Ingarden – da się też tylko wtedy z powodzeniem przeprowadzić, jeżeli już posiadamy w intuicji ową swoistą jakość, na której u jaśnieniu nam zależy”<sup>30</sup>. Nawet intuicyjne poznanie, które jest w pełni jasne, nie pozwala tematycznie ująć tego, co jest w nim dane, w ową odrębną jakość zawsze rozpoznawalną.

Autor *Studiów z estetyki* odnosi się również do określania dziedzin wartości przez odwoływanie się do postawy odbiorcy. Tak np. wartościami estetycznymi byłyby takie, które ujawniają się w postawie estetycznej podmiotu poznającego. Nadal jednak nie wiemy, jakie akty składają się na taką postawę. Chociaż więc odniesienie się do odbiorcy może być pomocne w określaniu typów wartości, to nie zastąpi bezpośredniego poznania i pojęciowego ich ujęcia. Tym bardziej nie da się utożsamić jakiejś wartości (np. piękna) z zachowaniem czy stanem, w jakim znajduje się podmiot poznający (np. podobać się, przyjemności). Każdy podziwiający sztuki artysty może przeżywać zachwyt po wielokroć, a liczba odbiorców takiego dzieła jest nieograniczona. Musielibyśmy wtedy uznać istnienie wielu rodzajów piękna przysługujących danemu obiektowi, a z tym poglądem Ingarden się nie zgadza.

Krytykuje on również stanowisko, jakoby niemożliwym było pojęciowe określenie czy zdefiniowanie żadnej wartości. Pewnym utrudnieniem jest możliwość przeciwstawiania sobie wartości należących do różnych grup (np. moralnej i estetycznej). Także ustalenie pokrewieństwa nie wyczerpuje zagadnienia, gdyż w obrębie np. wartości estetycznych można wyróżnić różne rodzaje piękna, a obok niego także wdzięk, wzniosłość, ładność. Kolejną sprawą jest możliwość znalezienia negatywnych odpowiedników wartości pozytywnych, o czym wspomniałem wcześniej.

Poza niektórymi przypadkami, kiedy wartość jest w swojej materii zdeterminowana pierwotną jakością, można znaleźć element różnicujący wartości. W powszechnym mniemaniu byłyby nim jakościowa determinacja, Ingarden przyjmuje istnienie prostszych momentów jakościowych – rodzajowych, gatunkowych czy indywidualnych. O takiej ewentualności świadczy niepodważalny – według niego – fakt istnienia odmiennych dziedzin wartości i możliwość porównywania ich w obrębie danej grupy. „Rodzajowe momenty abstrakcyjne materii wartości – pisze filozof – mogą służyć za zasadę pogrupowania wartości w podstawowe rodzaje. Przy tym pozostaje jeszcze sprawą otwartą, co może stanowić zasadę podziału wszystkich wartości na podstawowe rodzaje.”<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> CNW, s. 224.

<sup>31</sup> CNW, s. 227.

## 2.3 Struktura wartości

Chcąc wniknąć w ten „wielce skomplikowany twór” – jak określa wartość Ingarden<sup>32</sup> – zamierza skupić się na budowie wartości. Nieraz przypisujemy wartościom różne cechy, wypowiadamy o nich rozmaite sądy, tak jakby były one przedmiotami. Filozof nie zgadza się z takim ujęciem i rozważając wartości od strony formy, proponuje odmienne stanowisko. Odrzuca przy tym różne poglądy nt. formy wartości, pojawiające się dotychczas w aksjologii.

### 2.3.1 Forma

Ingarden zauważa, iż wartość nie jest procesem, nawet gdy przedmiot wartościowy taką formę posiada (np. dzieło muzyczne). Nie zgadza się on również z twierdzeniem, że wartości są cechami lub własnościami rzeczy, a przynajmniej nie takimi jak czysto rzeczowe własności (np. kształt, gęstość itp.). By uniknąć takiego nieporozumienia można by przyjąć, że wartość jest własnością wtórną, pochodną od innych jej niezbędnych własności (np. rzecz jest piękna ze względu na swój kształt i dobór barw). Taki punkt widzenia przyjmują w estetyce formalistcy głosząc, że to forma w dziele sztuki jest wartościowa. Ingarden postuluje odróżnienie tego w przedmiocie, od czego zależy jego wartość od samej wartości. Podaje tu przykład świecenia żarówki (co jest pożyteczne), procesu spowodowanego przepływem prądu, nagraniem się drucika i jego żarzeniem (poszczególne stany urządzenia wypływające z jego własności). Krakowski filozof zauważa, że dopiero dołączenie czegoś, co nadaje wartościowość, czyni przedmiot wartościowym. Stąd inną propozycją rozwiązania tej trudności jest określenie wartości jako właściwości działającej w szczególny sposób na odbiorcę (zaspokajając jego pragnienie lub budząc uczucia). W przypadku jakiegoś pokarmu (np. borowika i muchomora) powiedzielibyśmy, że jest dobry (gdy poprawia zdrowie i samopoczucie) lub zły (gdy szkodzi)<sup>33</sup>. Wtedy jednak wartość płynie z zaspokojenia ludzkich potrzeb (np. użyteczności) i nie jest ani własnością rzeczy, ani człowieka, ani stosunku między nimi. Ale samo zaspokojenie jest już jakoś wartościowe, jakby pochodziło od innej wartości, nie będąc zarazem jej własnością.

Inną koncepcją formy wartości jest twierdzenie, iż stanowi ona relację przedmiotu z tym, wobec czego pierwsza pełni jakies usługi – względem społeczności lub pojedynczego

---

<sup>32</sup> Por. CNW, s. 234.

<sup>33</sup> Por. J. Galarowicz, *Ukryty...*, dz. cyt., s.185.

człowieka. Krytykując to stanowisko Ingarden stwierdza, że prowadzi ono wprost do relatywizmu, zaprzeczając obiektywności wartości. Nie kwestionując istnienia wartości posiadających materię relacyjną, autor *Studiów z estetyki* podkreśla, że są takie (zwłaszcza estetyczne i moralne), które nie są stosunkiem ani z nich nie wypływają (wymienia tu m.in. urok, wdzięk, doskonałość<sup>34</sup>).

Odrzucając więc tezy, że wartość jest procesem, przedmiotem, cechą czy relacją, Ingarden określa ją jako istność (*entitas*) o całkiem szczególnej strukturze. Charakteryzuje ją także jako to, co jest bytowo niesamodzielne. Od strony formy „wartości nie są nigdy czymś osobno dla siebie istniejącym, lecz są zawsze wartością czegoś”<sup>35</sup>. Nie ma wartości to, co nie istnieje, i podobnie gdy ginie nosiciel wartości, znika też sama wartość.

Według niego, istotą wartości jest hierarchiczność – jedne są bardziej godne od drugich, by je realizować<sup>36</sup>. Ma to duże znaczenie w sytuacji wyboru pomiędzy wartościami, których warunki zaistnienia nawzajem się wykluczają. Wróć do tego w dalszej części pracy, podejmując kwestię kryterium określającego wysokość wartości.

### 2.3.2 Wartościowość

Zdaniem Ingardena, struktura wartości i forma przedmiotów niebędących wartościami różnią się od siebie czymś co nazywa „wartościowością” (w j.niem: *Werthaftigkeit* lub *Wertigkeit*). Nawiązuje on przy tym do różnych wcześniejszych propozycji aksjologicznych. Wspomina m.in. Hermanna Lotze z jego koncepcją „ważności”, „doniosłości” wartości (*Geltung*), a także Maxa Schelera i Nicolai Hartmanna z ich założeniem „powinnościowości” istnienia (*Seinsollen*). Pierwsza z nich wskazuje, że wartości nie tyle istnieją, co są ważne, doniosłe. Druga natomiast opierała się na twierdzeniu, że wartości zawierają w sobie postulat realizacji, który zależny jest od rodzaju wartości. W przypadku wartości moralnych byłby on bezwzględny w tym sensie, że niezrealizowanie ich byłoby złem moralnym. W odniesieniu do wartości estetycznych Ingarden stwierdza, że one raczej „proszą” o realizację i nie obciążają nas winą, gdy ich nie zaktualizujemy. Do sprawy „powinności” wróć jeszcze omawiając istnienie wartości.

Jak zauważa autor *Studiów z estetyki*, wartość nie jest niezawisła w swojej

---

<sup>34</sup> Por. CNW, s. 231

<sup>35</sup> CNW, s. 228.

<sup>36</sup> Por. CNW, s. 231.

wartościowości od wartościowości innych wartości, co stanowi szczególny rys ich struktury. Uwarunkowanie wartości i jej „powinnościowości” od innej wartości nie występuje poza dziedziną wartości. Dostrzegając specyfikę tego faktu, Ingarden pisze:

„(...) w formie wartości szczególną rolę odgrywa to, że ona jest zawsze pewnego rodzaju nadbudową na podłożu tego, czego jest wartością, ale nadbudową, która — jeżeli tylko wartość jest rzetelna — nie jest pasożytnicza w stosunku do przedmiotu wartościowego, nie jest mu z zewnątrz narzucona lub przydana, lecz wyrasta z samej istoty danego przedmiotu. Ale właśnie dlatego, że może tylko tak wyrastać ze swego podłoża, jest i w formie swej, i w sposobie istnienia niesamodzielna i pochodna.”<sup>37</sup>

O wartości przedmiotu decydują jego własności lub natura, którym następnie wartość nadaje „godność” – aspekt istnienia, niemożliwy do osiągnięcia bez niej. Dzięki temu przedmiot wyrasta ponad inne przedmioty pozbawione wartości, które „tylko są, istnieją, lecz nic nie znaczą.”<sup>38</sup> Owa *dignitas* jest różna dla poszczególnych rodzajów wartości, przez co sprzeciwia się zrównaniu wartości estetycznych z moralnymi z czy użytecznościowymi. W pierwszym przypadku byłoby to podwyższenie ich wartości, w drugim zaś obniżenie.

### 2.3.3 *Materia*

Aksjologię Ingardena uważa się za materialną teorię wartości. Tym bowiem, co w strukturze wartości odgrywa podstawową rolę jest właśnie materia, rozumiana zgodnie z zaproponowaną przez niego ontologią. Zdaniem Marii Gołaszewskiej, uczennicy Ingardena, filozof przeciwny jest wszelkim odmianom formalizmu, i dopiero uchwycenie jakości danej wartości dostarcza o niej wiedzy<sup>39</sup>. To ona wpływa na zmiany w wartościowości, wysokości czy charakterze powinnościowości wartości. Między formą, wartościowością oraz materią wartości zachodzą różnorodne związki, zależności i uwarunkowania<sup>40</sup>. Kluczową tezą Ingardena postawioną w eseju pozostaje jednak przyznanie kierowniczej roli pomiędzy tymi

---

<sup>37</sup> CNW, s. 234.

<sup>38</sup> tamże.

<sup>39</sup> Por. M. Gołaszewska, *Ingardenowski...*, dz. cyt., s. 414.

<sup>40</sup> Por. CNW, s. 235.

momentami właśnie materii wartości.

Jak zauważa Ingarden, nie powinno się poprzestać na wyróżnieniu i wyliczeniu różnych momentów struktury wartości, ale zagadnienia te otwierają pole do dalszych refleksji. Rozwiązań tych nawet nie przewiduje, choć dostrzega przygotowawczy charakter swojej rozprawy.

#### **2.3.4 Istnienie**

Filozof podkreśla, że sposób istnienia wartości nie musi pokrywać się z tym, w jaki sposób istnieje przedmiot wartościowy. Jeżeli np. jakaś rzecz istnieje intencjonalnie, nie oznacza to intencjonalnego sposobu istnienia wartości. Co więcej, Ingarden uważa, iż wartościom mogą przysługiwać różne sposoby istnienia. W przypadku wartości użytecznościowych (np. jakiegoś narzędzia) czy estetycznych (np. obrazu), ugruntowanie ich w przedmiocie jest bardziej luźne niż wartości moralnych. Jest tak dlatego, iż podstawą bytu pierwszych dwóch są zarówno własności nosiciela jak i przedmiot odniesienia (rzecz, na którą działamy narzędziem lub człowiek podziwiający dzieło), zaś w przypadku wartości moralnych – jedynie człowiek.

Pytając się o to, czy wartości istnieją tak samo jak przedmioty, do których przynależą, Ingarden próbuje znaleźć jednoznaczną odpowiedź. Podaje on przykład mężczyzny, dobrego ojca rodziny, który jest zarazem przystojny i pożyteczny dla swoich bliskich. Uznając, że sposób istnienia wartości pokrywa się ze sposobem istnienia jej nosiciela, musielibyśmy uznać, że tak jak ów człowiek istnieje realnie, tak i wartości „użyteczności” i „bycia przystojnym” istnieją realnie. Lub też odmawiając realności wspomnianym wartościom, byłibyśmy zmuszeni zanegować ich istnienie w owym człowieku.

Ponadto, jak zauważa filozof, przedmioty realne istnieją w czasie – są albo trwającymi przedmiotami, albo chwilowymi zdarzeniami, albo stającymi się procesami. Nie sposób jednak przyznać, że wartości takich przedmiotów należą kategorii procesu czy zdarzenia. Prowadziłoby to do tezy, że – tak jak człowiek – zmieniają się one, aktualizują i giną, z czym Ingarden stanowczo się nie zgadza, zwłaszcza w odniesieniu do wartości moralnych. Twierdzi on, że mimo swojego czasowego charakteru, wartości te są jakby ponadczasowe<sup>41</sup>. Śmierć człowieka utalentowanego, mądrego i doświadczonego,

---

<sup>41</sup> Por. CNW, s.241.

o nienagannym charakterze moralnym, unicestwia te wartości, ale – zdaniem krakowskiego filozofa – „liczą” mu się także po śmierci. Problem związku pomiędzy wartościami a czasem jest zatem ważny, ze względu na postępowanie i decyzje, jakie za sobą pociąga.

Autor *Studiów z estetyki* przyznaje, że nawet jeśli mówimy o „powinności” istnienia, „byciu ważnym” czy „obowiązaniu”, to tylko wówczas, gdy to jakkolwiek istnieje. Nadmieniony wcześniej „powinnościowy” charakter istnienia wartości – jak zauważa Ingarden – nastrocza pewnych problemów. O powinności mówimy wtedy, gdy coś domaga się realizacji, i by wtedy wszystko było „w porządku”. Kiedy więc pewna wartość zostanie skonkretyzowana, to czy już nie różni się od innych przedmiotów wartościowo obojętnych?<sup>42</sup> – pyta filozof. Kwestii tej nie rozwiązuje stwierdzenie, że wypełnienie powinności zostaje ocenione pozytywnie, podczas gdy istnienie przedmiotów wartościowo obojętnych nie. Taka bowiem ocena nie zawsze występuje, sama zresztą może być słuszna lub niesłuszna. Musi więc ową słusność czerpać z tego, że efektywne istnienie danej wartości zostało spełnione i jako takie jest pozytywnie wartościowe<sup>43</sup>.

Chcąc więc określić sposób istnienia wartości, Ingarden dochodzi do pewnego impasu<sup>44</sup>. Zauważa on, iż żaden ze znanych mu sposobów istnienia nie nadaje się do rozwiązania tego problemu. Kwestia ta pozostaje więc przez niego otwarta<sup>45</sup>.

## 2.4 Wartości jako warunek odpowiedzialności

Konsekwencje istnienia bądź nieistnienia wartości mają kluczowe znaczenie m.in. w prawie i etyce, gdy mowa jest o działaniu odpowiedzialnym. Nie jest to zatem sprawa wyłącznie akademicka, ale ma znaczenie praktyczne. Poświęcił jej oddzielny esej pt. *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*. Ingarden przyznaje w nim, że dopiero istnienie wartości, ich wzajemne związki bytowe oraz możliwość zrealizowania ich w konkretnych przedmiotach realnych i stanach określają sens i możliwość

---

<sup>42</sup> Por. CNW, s.243.

<sup>43</sup> Por. tamże.

<sup>44</sup> Por. J. Dębowski, *Wartości i sposób ich istnienia w świetle formalno- i egzystencjalnoontologicznych rozważań Romana Ingardena*, [w:] A. Zachariasz (red.), *Byt i powinność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005, s. 140.

<sup>45</sup> Por. Zofia Majewska, *Problem sposobu istnienia wartości*, [w:] J. Lipiec (red.), *Ontologia wartości*, dz. cyt., s. 135.



odpowiedzialności<sup>46</sup>. Ma to znaczenie chociażby w przypadku człowieka popełniającego przestępstwo. Istnienie wartości sprawia, że na sprawcy przewinienia ciąży odpowiedzialność i może on być pociągnięty do odpowiedzialności lub być z niej zwolniony. „Człowiek pozostaje zbrodniarzem lub bohaterem tylko wtedy karanie go lub nagradzanie ma sens”<sup>47</sup> – stwierdza filozof. Zdaniem autora *Książeczki o człowieku*, podejmując odpowiedzialne działanie, sprawca czyni to (mniej lub bardziej) zrozumiałwszy w aspekcie wartości powstałą sytuację i motyw swojego postępowania. Oznacza to, że zgadza się on na związek z wartościami (pozytywnymi bądź negatywnymi) w różnych fazach czynu. Dokonuje tego albo poprzez aprobatę, poczucie stosowności swojego działania, albo przez własną niemożliwość oparcia się realizacji czynu niesłusznego.

Mówiąc o ponoszeniu odpowiedzialności, Ingarden wyróżnia szereg rodzajów wartości i istniejących między nimi zależności. Mówi on m.in. o wartości sprawcy czynu, wartości wyniku oraz wartości działania, które do niego doprowadziło, a także o wartości tego, co wyrównuje ewentualne krzywdy czy wartości nagrody za potencjalną zasługę. Filozof twierdzi, że to materia wartości wyniku określa materię wartości czynu, ta zaś materię wartości sprawcy<sup>48</sup>. Z kolei ewentualne wyrównanie krzywdy dokonuje się poprzez wartość skruchy czy wynagrodzenia szkód, mogące następnie prowadzić do anulowania powstałej wcześniej wartości negatywnej. Dzięki temu związkowi pomiędzy wartościami możliwe jest mówienie o jakiegokolwiek sprawiedliwości. Tylko dzięki temu, że wartości jakoś „przetrwały” mimo upływu czasu, możliwe jest zmycie win (zniszczenie wartości negatywnych) podczas spowiedzi<sup>49</sup>.

Wskazując na przyczyny podjęcia tego tematu, Ingarden pisze:

„Właśnie z tego powodu powstają ważne zadania teoretyczne dla ogólnej ontologii wartości, które nie mogą być rozwiązane w dowolny sposób, jeżeli odpowiedzialność nie ma stracić swego sensu, a postawione przez nią wymagania – swego uprawnienia.”<sup>50</sup>

Chcąc więc bronić sensowności i realności odpowiedzialności, filozof przedstawia trzy teorie wartości, zagrażające temu stanowisku.

Jako pierwszą odrzuca on subiektywistyczną teorię, według której wartości są

---

<sup>46</sup> Por. R. Ingarden, *O odpowiedzialności...*, dz. cyt., s. 97-98.

<sup>47</sup> CNW, s. 241.

<sup>48</sup> Por. R. Ingarden, *O odpowiedzialności...*, dz. cyt., s. 99.

<sup>49</sup> Por. CNW, s. 241.

<sup>50</sup> R. Ingarden, *O odpowiedzialności...*, dz. cyt., s. 100.

jedynie iluzjami przypisywanymi przez ludzi niektórym przedmiotom. Wskazuje, że konsekwencją tego stanowiska byłby brak jakiejkolwiek odpowiedzialności. Prowadziłoby to do zupełnej ztratny sensu i celu tego, co czyni człowiek. Nie można by wtedy nikogo pociągnąć do odpowiedzialności, nie byłoby żadnych ku temu podstaw.

Druga teoria, krytykowana przez Ingardena, broniłaby wartości jako wymagań postawionych przez społeczeństwo (państwo) w celu pociągania do odpowiedzialności jego członków. Nie mając wówczas zakotwiczenia w rzeczach (*sine fundamento in re*), są one – zdaniem filozofa – nieuzasadnione i stanowią wyraz samowoli prawodawcy (władcy, klasy, dyktatora). Poza tym, jak zauważa Ingarden, zakłada ona to, co chce usunąć – istnienie wartości pozytywnych i negatywnych<sup>51</sup>.

Ostatnia teoria, z którą krakowski filozof nie zgadza się, to relatywistyczne ujęcie wartości jako ograniczonych jedynie do danej epoki i zmieniających się w czasie. Zgodnie z tą propozycją, coś może być raz dobre, raz złe, a więc jedynie w y d a j e s i ę nam, że jest takie. Jako przykład podaje on wartość wolności myśli i słowa, która należy do osiągnięć XIX-wiecznego liberalizmu. Jak podkreśla Ingarden, poznanie czy też uznanie tej wartości tak późno nie dowodzi, że jest ona czymś urojonym. Przeciwnie, świadczy raczej o niedoskonałości ludzkiego poznania i skłania do dalszego poszukiwania istoty wolności i ludzkiej natury.

Odnosząc się do poznania wartości stwierdza on, iż możliwe jest przypisanie wartości tam, gdzie ich nie ma. Czyn, który wydaje się nam „bezinteresowny” lub dzieło uważane za doskonałe, nie musi nim być w rzeczywistości. Ugruntowanie wartości w przedmiocie lub okolicznościach, w których się znajduje, a także warunkach w jakich jest postrzegana należą do nowej sfery zagadnień. Sprawa danych w doświadczeniu wartości *in individuo* zostaje przez Ingardena pominięta<sup>52</sup>.

## 2.5 Hierarchia wartości

Wspomniałem już, że Ingarden upatrywał istotę wartości w ich hierarchiczności. Zastanawiał się więc nad kryterium, które pozwalałoby określić wysokości wartości. Zachodzą bowiem – jego zdaniem – przypadki, gdy porównujemy wartości należące do jednego rodzaju oraz sytuacje, kiedy zestawiamy ze sobą wartości innych rodzajów.

---

<sup>51</sup> Por., tamże, s. 104.

<sup>52</sup> Por. CNW, s. 244.

Szczególnie kluczowe są momenty, gdy musimy wybierać jedną wartość do realizacji kosztem niezrealizowania drugiej. Zwykle mówi się, że należy poświęcić wartość niższą i wybrać wyższą, o ile taki wybór jest możliwy. Powszechnie przyjmuje się – powiada Ingarden – wyższość wartości moralnych nad estetycznymi<sup>53</sup>. Porównując np. niewysoką wartość moralną i dość znaczącą wartość estetyczną, nie potrafimy dać odpowiedzi, która z nich jest niższa, a która wyższa. Mimo pewnego wycucia, które zdaniem filozofa posiadamy, nie wiemy, czym jest owa „wysokość” wartości i co ją wyznacza. Ingarden wyraża pogląd, iż jest ona bliższą i konieczną determinacją wartościowości, tzn. występując we wszystkich wartościach danego rodzaju jako wartościowość „ogólna”, domaga się dopełnienia w poszczególnych gatunkach i pojedynczych wartościach przez „wysokość”. „Wartościowość «ogólna» jest tu jakby momentem rodzajowym, gdy «wysokość» jest momentem różnicującym w pewnych granicach gatunki wartości, a ostatecznie i poszczególne wartości tego samego gatunku”<sup>54</sup> – pisze filozof. Sama sprawa nie jest jednak intuicyjna, a kryteriów – według niego – należy szukać poza samą wysokością. Krytykuje przy tym Maxa Schelera, upatrującego wyznacznika „wysokości” wartości w ugruntowaniu jednych wartości w drugich, a nawet w głębokości zadowolenia towarzyszącego realizacji wartości. Prowadziłoby to – pisze Ingarden – do „relatywistycznego rozstrzygnięcia zagadnienia wysokości wartości”<sup>55</sup>. Nie zgadzając się więc z rozwiązaniem Schelera, polski filozof pozostawia pole do dalszych poszukiwań.

## 2.6 Autonomia wartości

Równie ważnym zagadnieniem jest sprawa samodzielności wartości. Jak nadmieniałem wcześniej, dla Ingardena wartości są bytowo niesamodzielne w stosunku do przedmiotu, któremu przysługują. Wyróżnia on jednak jeszcze jeden typ ewentualnej nieautonomiczności wartości – jednej względem drugiej lub wartości jednego rodzaju względem wartości drugiego rodzaju. W dziejach filozofii pojawiały się różne rozwiązania tej kwestii. W Starożytności mówiono o koniecznym związaniu piękna i dobra (*kalokagathia*). Później wymagano, by wartości moralne występowały w literaturze – albo poprzez triumf dobra, albo dzięki realistycznie przedstawionemu światu z jego okrucieństwem i zbrodniami.

---

<sup>53</sup> Por. CNW, s. 246.

<sup>54</sup> CNW, s. 249.

<sup>55</sup> Por. tamże.

W każdym z tych przypadków, dzieło uznawano za „piękne”, gdy było jednocześnie prawdziwe lub gdy pokazywało ideały społeczne, polityczne. Z drugiej strony pojawiło się zjawisko „sztuki dla sztuki”, u podstaw którego znajdowało się przeświadczenie o zupełnej autonomiczności wartości estetycznych i sprzeciw wobec ich służebnej roli względem wartości innego rodzaju. Źródłem tych sporów – twierdzi Ingarden – była niewystarczająca świadomość specyficzności rodzajowej materii wartości odmiennych typów. Filozof proponuje więc intuicyjne uchwycenie swoistych jakości wartości oraz zobaczenie niesamodzielności niektórych materii wartości. Pozwoli nam to uzyskać wgląd w aprioryczne związki między tymi jakościami<sup>56</sup>.

Sam Ingarden zarysowuje możliwe rozwiązanie tej kwestii. Terminologia, którą się przy tym posługuje, nie jest zaczerpnięta z jego własnej ontologii, ale zawiera określenia utarte zwyczajowo w teorii sztuki. W przypadku, gdy jakaś wartość może występować bez koniecznego i równoczesnego współwystępowania innych wartości w danym przedmiocie, mamy do czynienia z wartością „autonomiczną”. W sytuacji przeciwnej, koniecznego związania się wartości z występowaniem jakiejś drugiej, Ingarden określa tę wartość jako „nieautonomiczną”. Gdy warunki realizacji *wartości A* zależne są od zajścia warunków realizacji *wartości B*, mamy do czynienia z „pochodną nieautonomicznością”. Tym, co rozstrzyga o autonomiczności lub nieautonomiczności jest materia wartości.

Autor *Studiów z estetyki* odróżnia od autonomiczności (nieautonomiczności) wartości, zjawisko zależności (niezależności) jednych wartości od innych. Dotyczy to wartości pojawiających się w jednym przedmiocie, a czasem tylko występujących w czasowym sąsiedztwie lub w tym samym polu doświadczenia. Gdy materia wartości A zostaje zmodyfikowana w następstwie współwystępowania z inną wartością B, mówimy, że wartość A jest zależna w swej materii od wartości B. Taka zależność może być obustronna, nie powodując przy tym wzajemnego niszczenia się wartości, a nawet – w przypadku kontrastu – spowodować podkreślenie obu (np. w niesymetryczny szczegół w symetrycznym budynku). Przy tym Ingarden zauważa możliwość, że to „(...) nie wysokość tej wartości ulega pewnej modyfikacji, lecz wartościowość ta traci na sile narzucenia się widzowi, że — jak się czasami wyrażamy — «nie przemawia» do odbiorcy z właściwą sobie siłą”<sup>57</sup>. Sytuacja całkowitej niezależności wartości – twierdzi filozof – mogłaby iść tak daleko, iż materia jakiejś wartości nie pozwalałaby na zrealizowanie się w przedmiocie innych wartości (niektórych bądź nawet wszystkich). Taki przypadek wzajemnego wykluczania się,

---

<sup>56</sup> Por. CNW, s. 252.

<sup>57</sup> CNW, s. 253.

„nietolerancji” pomiędzy wartościami, może być obecny w umiarkowany sposób w muzyce, gdy występuje zjawisko rozdźwięku.

Możliwe są też zmiany w obrębie budowy samej wartości, które jednak wymagają dalszych badań. Przyjmując materię wartości za podstawowy element w strukturze wartości, Ingarden nie upiera się, że jej modyfikacje wpływają koniecznie na takie elementy jak wysokość czy powinnościowość. Niewykluczona jest tutaj większa niezależność różnych momentów struktury wartości, stąd tworzenie schematu należ poprzedzić eksperymentowaniem poprzez różnorakie dobieranie wartości występujących w jednym dziele. Po raz kolejny więc Ingarden dostrzega stojące przed aksjologią wyzwania.

## 2.7 Obiektywność wartości

Wspomniałem już wcześniej o stanowisku Ingardena, wedle którego wartości są bytowo niesamodzielne i domagają się swojego fundamentu w rzeczach. Kwestia ugruntowania jest dla filozofa szczególnie istotna i nie zamierza rozwiązywać jej od razu, nawet ogólnie, dla wszystkich wartości. Pewne jest dla niego, że indywidualne przypadki analizy tego problemu wymagają od nas sięgnięcia do własności danego przedmiotu oraz okoliczności pojawienia się wartości. Pozostając na poziomie pewnej ogólności, autor *Studiów z estetyki* zaznacza konieczność znalezienia takich własności przedmiotu, które pociągają za sobą pojawienie się wartości *in concreto*. Odrzuca przy tym dwa dogmatyczne podejścia: przekonanie o braku możliwości wykrycia takiego warunku (wartości pojawiają się na chybił-trafił) oraz twierdzenie, że zawsze zachodzą konieczne związki między materią wartości a możliwym doborem cech jakichś przedmiotów. Proponuje on stanowisko pośrednie, poszukujące koniecznego, a zarazem wystarczającego przyporządkowania doboru własności ewentualnego nosiciela wartościom o pewnej jakości. By wykryć własności przedmiotu, których domaga się wartość dla swego pojawienia się, należy – zdaniem Ingardena – szczegółowo przeanalizować m.in. przypadki, w których uposażenie przedmiotu pociąga za sobą wartość o określonej materii. Dostrzeżenie, jak ewentualne zmiany w takim doborze zmieniają materię wartość czy unicestwiają ją również może okazać się niezbędne. Bez takich badań wszelkie rozstrzygnięcia odnośnie ugruntowania wartości w przedmiotach pozbawione są naukowej wartości<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Por. CNW, s. 256.

Ingarden zauważa potrzebę dalszych badań, gdyż sama wrażliwość na wartości nie wystarczy. Chce on uniknąć sytuacji, w których wartości mogłyby być uwarunkowane przez subiektywne sposoby zachowania się np. krytyków sztuki. Nie kwestionując ich wprawy w dostrzeganiu jakości wartości, polski estetyk zauważa ich braki w określaniu ugruntowania wartości w dziele sztuki.

Pokazawszy koncepcję wartości wyłaniającą się z eseju Romana Ingardena pt. *Czego nie wiemy o wartościach*, chciałbym w kolejnym rozdziale skonfrontować ją z tym, co na temat aksjologii mówił Martin Heidegger. Pewną pomoc w poszukiwaniu istoty wartości będzie stanowiła dla mnie myśl Emmanuela Lévinasa.

## Rozdział 3.

### KRYTYKA AKSJOLOGII INGARDENA

Zdaniem Romana Ingardena, odkrycie pluralizmu wartości jest jednym z największych osiągnięć dwudziestowiecznej filozofii. Sam Ingarden, jak wspomniałem wcześniej, bardzo dobrze znał koncepcje wartości Maxa Schelera i Nicolai Hartmanna, do rozwiązań których odnosił się w rozprawie *Czego nie wiemy o wartościach*. Jednak obaj niemieccy fenomenologowie nie rozpoczęli swoich badań „w próżni”. Początki aksjologii sięgają nieco wcześniej i mocno wpłynęły na postać, którą przybrała ona w XX wieku. W poszukiwaniu istoty wartości, której podjął się także Roman Ingarden, kluczowego znaczenia nabiera moment determinujący jej kształt na zawsze. Moment ten, jak postaram się pokazać, uutorował drogę, którą stanowczo skrytykował Martin Heidegger.

#### 3.1 Źródła aksjologii

Zanim doszło do powstania tego, co dziś nazywamy „filozofią wartości”, ważną kwestią filozoficzną było różnie rozumiane i definiowane Dobro. Począwszy od Starożytności, zwykło się mówić o Prawdzie, Dobru i Pięknie, jako o trzech istotnych składnikach rzeczywistości – filozofii, etyki oraz sztuki. Pisano o nich traktaty, formułowano definicje, próbowano dotrzeć do ich istoty. Platon upatrywał w Dobru „najwyższą ideę”, Arystoteles traktował Dobro jako cel działania człowieka. W starożytnym wychowaniu, ideałem i najwyższą z cnót była *καλοκἀγαθία*, czyli połączenie Dobra i Piękną w jednej postaci. Z kolei dla innych (Plotyn, Pseudo-Dionizy Areopagita) *ἀγαθόν* było ponad bytem,

dla jeszcze innych (Tomasz z Akwinu) prawdę, dobro i piękno utożsamiano z bytem, traktując je jako tzw. *transcendentalia*. Różnie więc rozumiano naturę dobra, podkreślając jego autonomiczność wobec świata (Byt Absolutny) lub jego związek z człowiekiem (konstrukt myślowy).

O „wartościach” zaczęto powszechnie mówić dopiero w drugiej połowie XIX wieku. Tak pisał o tym Władysław Tatarkiewicz kilkadziesiąt lat temu:

„Nie znaczy to, by w tym ogólnym znaczeniu wyraz «wartość» nie był przedtem używany, ale był używany rzadko. Zwykle zastępował go termin «dobro» (w łacińskiej wersji *bonum*), który nie tylko pojawiał się często w traktatach starożytnych i średniowiecznych: znaczył mniej więcej to samo, co «wartość» u pisarzy dzisiejszych.”<sup>59</sup>

Termin używany już przez Immanuela Kanta, rozpowszechnił Rudolf Hermann Lotze. Chciał on skierować uwagę filozofii nie na byt, ale na to, co ważne, nawiązując przy tym do podziału Kanta na to, co jest (byt) i na to, co powinno być (wartość). Uczynił to także w nawiązaniu do terminu obecnego w ekonomii dzięki Davidowi Ricardo. W swoim dziele pt. *Zasady ekonomii politycznej i opodatkowania*, dziewiętnastowieczny angielski ekonomista utożsamiał wartość towarów na wolnym rynku z ilością pracy, niezbędnej do ich wytworzenia<sup>60</sup>. Dzięki takiej proveniencji bardzo łatwo może dojść do zrelatywizowania wartości także w ich filozoficznej interpretacji. Ostatecznie bowiem prawa rynku są takie, że wartość towaru zależy od zapotrzebowania (popytu) na niego i da się wymienić na coś o podobnej cenie (ekwiwalent). Czy rzecz ma się tak samo w przypadku wartości, o których mówimy w aksjologii? Z pomocą w udzieleniu odpowiedzi na postawione pytanie przychodzą dwaj filozofowie dwudziestowieczni – Martin Heidegger i Emmanuel Lévinas.

### 3.2 Nowe spojrzenie na wartości

Zarówno Heidegger, jak i Lévinas, nie zajmowali się bezpośrednio zagadnieniem wartości. To, co ich łączy, to przede wszystkim filozoficzne korzenie – obaj zetknęli się podczas swoich studiów z Edmundem Husserlem, który mocno wpłynął na kształt ich

<sup>59</sup> Wł. Tatarkiewicz, *Parerga*, PWN, Warszawa 1978, s. 60.

<sup>60</sup> Por. K. Mądel SJ, *Chrześcijańskie (i nie tylko) myślenie o wartościach*, „Horyzonty Wiary” 1994 (5), nr 4 (22), s. 17.



myślenia. Czerpiąc inspirację od obu tych myślicieli, nie mniej istotnych dla XX-wiecznej filozofii niż wspomniany twórca fenomenologii, mam zamiar pokazać coś, czego w spojrzeniu Ingardena na wartości zabrakło – wyjścia poza ontologię. Sięgając po refleksję nad wartościami u tak ważnych filozofów jak Heidegger i Lévinas, z konieczności przedstawię ich podejście jedynie w zarysie, mając nadzieję, że nie przekreśli to wysiłków myślicieli, by o wartościach myśleć w sposób bardziej źródłowy.

### **3.2.1 Koniec filozofii i początek myślenia**

Martin Heidegger początkowo nie stworzył żadnego nowatorskiego systemu ani żadnej teorii, komentował jedynie klasyczne teksty filozoficzne na swoich seminariach. Wcześniej, podobnie jak Roman Ingarden, studiował pod kierunkiem Edmunda Husserla, którego zastąpił na Uniwersytecie we Fryburgu po jego przejściu na emeryturę. Już od początku żywo dyskutował program fenomenologii z jej twórcą, wyrazem czego było napisane przez niego w 1927 roku *Sein und Zeit*. Do momentu ujawnienia się „filozofii Heideggera”, zdążył on zasłynąć z tego, że uczył studentów myśleć. I chociaż nie stworzył on własnej teorii wartości, to sądzę, że jego filozofia wniosła nowe spojrzenie na kwestię wartości, odmienne od tego, które zaproponował Ingarden.

Martin Heidegger w swoim programie filozoficznym dążył do rehabilitacji myślenia filozoficznego, które – jego zdaniem – odeszło od myślenia istotnego, a związało się z techniką. W pewien sposób odchodzi on od dotychczasowej tradycji filozoficznej. W *Liście o humanizmie* z 1946 roku, niemiecki filozof tak pisze:

„Jeżeli chcemy nauczyć się czystego doświadczenia istoty myślenia, co zarazem znaczy spełniania go, musimy się uwolnić od jego technicznej interpretacji. Początki takiej interpretacji pojawiają się już u Platona i Arystotelesa. Tam właśnie myślenie uzyskuje znaczenie jako *τεχνή*, jako proces zastanawiania się nad czymś w służbie czynu, robienia czegoś. Zastanawianie się jest tu już jednak traktowane w związku z *πράξις* i *ποίησις*. Stąd myślenie, jeśli je tylko wziąć samo dla siebie, nie jest «praktyczne». Nazwanie myślenia słowem *θεωρία* i określenie poznania jako zachowania «teoretycznego» ma miejsce już w ramach technicznej

interpretacji myślenia.”<sup>61</sup>

Sam Heidegger odcina się więc wyraźnie od filozofii Zachodu rozumianej jako posokratyczna metafizyka, która ma cel praktyczny (poznanie, wiedza). Jego zdaniem, metafizyka ta myśli byt jako byt poprzez przedstawienie<sup>62</sup>, zostając uwięziona w strukturze pojęciowej: podmiot poznający-przedstawienie-byt. W takim myśleniu poprzez przedstawienie, bytem (przedmiotem) staje się to, co ustanowi podmiot. Krytykując metafizykę obecności, Heidegger sprzeciwia się „napaści” na rzeczy poprzez pojęciowe ich ujarznienie, pochwylenie w „moc” wiedzy. Dlatego tak dużego znaczenia w jego myśli nabiera „prześwit” (*Lichtung*), będący przestrzenią bezpieczeństwa, chroniący przed „ostrymi światłami metafizycznego pojęciowania”<sup>63</sup>, umożliwiając odślanianie tego, co skryte. Stąd też używanie przez Heideggera neologizmu „istoczenie się”, który – w odróżnieniu do „jest” metafizyki obecności – podkreśla skrywanie i odkrywanie tego, co źródłowe<sup>64</sup>. Dzięki temu, nasze ambicje i pretensje, by poznać i rozporządzać całością rzeczywistości (tym samym uprzedmiotawiając ją), ustępują przed tajemnicą, prawdą, której podmiot nie posiada. Z tej racji również bierze się jego język filozoficzny, przeciwny jawności, obecności, rażący zaś swoją nieokreślonością, skrytością.

### 3.2.2 Myślenie „przeciw” wartościom

Sposób, w jaki Heidegger pisze, bardzo utrudnia przedstawienie jego poglądów, gdyż nie stanowią one jakiegoś zwartego systemu, który można by skonfrontować np. z filozofią Ingardena. Jego myślenie, zdaniem Karla Jaspersa, jest „(...) polemiczne, ale nie dyskutuje – nie stara się o właściwe uzasadnienie, lecz zaklina – nie dokonuje operacji myślowych, lecz oświadcza”<sup>65</sup>. Obrona przez niemieckiego filozofa droga, sprzyja temu, by próbować traktować jego słowa jako jedynie słuszną prawdę. Sam Heidegger unikał w swojej filozofii zamykania konkretnych kwestii w twierdzeniach, redukcji myśli do prostych zdań. Chcąc

---

<sup>61</sup> M. Heidegger, *List o humanizmie*, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. J. Tischner, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 77.

<sup>62</sup> Por. tenże, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, [w:] tenże, *Ku rzeczy myślenia*, Aletheia, Warszawa 1999, s. 78.

<sup>63</sup> Por. J. D. Caputo, *Heidegger i Derrida: zimna hermeneutyka*, tłum. T. Sieczkowski, „Nowa Krytyka” 12/2001, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, s. 209.

<sup>64</sup> Por. M. Małecka, *Doświadczenie źródłowe w perspektywie myślenia metafizycznego w „Przyczynkach do filozofii. Z wydarzenia” M. Heideggera. Praca magisterska*, Ignatianum 2010, manuskrypt.

<sup>65</sup> K. Jaspers, *Impresje hermeneutyczne (A’ propos Heideggera)*, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, opr. G. Sowinski, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1993, s. 210-211.

więc uniknąć dosłownego traktowania jego tekstów, wydało mi się konieczne podejście, któremu wierny był Heidegger, a które opierało się na podprowadzaniu pod myślenie. Czerpiąc inspiracje z tego, co pisze on w *Liście o humanizmie*, postaram się później skonfrontować myśl Heideggera z podejściem do wartości zaproponowanym przez Ingardena.

Heidegger, w swoim *Liście o humanizmie*, wyraża radykalny sprzeciw wobec szacowania wartości „wartości”. Stwierdza on, iż „(...) naznaczenie czegoś piętnem «wartości» pozbawia wszelkiej godności to, co w ten sposób jest wartościowane. Oznacza to: oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny. (...) Wszelkie wartościowanie, nawet wtedy, gdy wartościuje pozytywnie, stanowi subiektywizację. Nie pozwala bytowi – być. Pozwala jedynie na to, by byt miał ważność jako przedmiot”<sup>66</sup>. Zwraca tym samym uwagę na ich ekonomiczną proveniencję i łatwość zrelatywizowania ich do tego, co subiektywnie ważne. Nie chodzi mu o to, że wartości nie istnieją, ale że często stają się przedmiotem – ludzkiego poznania, pojęciowego „chwytu”, ludzkiej potrzeby. Zbyt pochopne nazywanie czegoś „wartością” demaskuje ludzką bezrefleksyjność oraz brak uzasadnienia słuszności takich ocen.

Niemiecki filozof dopełnia swojej krytyki stwierdzeniem, że poprzez traktowanie Boga jako „najwyższej wartości”, umieszcza się Go wśród innych bytów, od których różni się jedynie doskonałością. W ten sposób Heidegger stawia pytanie, czy w tak łatwy sposób możemy mówić o Bogu, czyniąc z Niego przedmiot naszej oceny. Kwestionuje naszą chęć przyznania sobie prawa, by zamknąć Boga w prostych pojęciach, jakbyśmy mieli dostęp do Jego istoty. Sprzeciwia się zamykaniu w etykiecie „wartość” tego, co tę kategorię przekracza. Jak zauważa Krzysztof Stachewicz, Heidegger sprzeciwia się radykalnie „zimnym” wartościom, zamkniętym w pojęciach, które co najwyżej możemy kontemplować,

---

<sup>66</sup> M. Heidegger, *List o humanizmie*, dz. cyt., s. 111: *Myślenie zwrócone przeciwko „wartościom” nie twierdzi, że wszystko, co określa się jako „wartość” - „kultura”, „sztuka”, „nauka”, „godność człowieka”, „świat” i „Bóg” - jest bez wartości. Chodzi raczej o to, by wreszcie zobaczyć, że właśnie naznaczenie czegoś piętnem „wartości” pozbawia wszelkiej godności to, co w ten sposób jest wartościowane. Oznacza to: oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny. Ale przedmiotowość nie wyczerpuje tego, czym coś jest w swym byciu, i to tym bardziej, jeśli przedmiotowość ma charakter wartości. Wszelkie wartościowanie, nawet wtedy, gdy wartościuje pozytywnie, stanowi subiektywizację. Nie pozwala bytowi - być. Pozwala jedynie na to, by byt miał ważność jako przedmiot. Dziwne usiłowanie, by wykazać, że wartości są obiektywne, samo nie wie, co robi. Ogłaszając, że Bóg jest najwyższą wartością, poniża się istotę Boga. Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu. Myśleć przeciw wartościom wcale więc nie znaczy bić w bęben na cześć bezwartościowości i marności bytu, lecz znaczy: wbrew subiektywizacji bytu, która czyni z niego przedmiot jedynie stawiać przed myślenie prześwit prawdy bycia.*

ale według których nie jesteśmy w stanie żyć. Wartość, wygenerowana przez przedstawienie, nie ma mocy zobowiązującej, pociągającej człowieka do działania<sup>67</sup>.

Sam Heidegger był często oskarżany o nihilizm, sprzeciw wobec wartości, ich zdekonstruowanie. Poprzez swoją dekonstrukcję „myślenia według wartości” wydaje się burzyć schematy jasnych rozwiązań filozofii, która nie sięga do źródeł. Prowokuje przy tym do myślenia bardziej rygorystycznego niż łatwe pojęciowanie, zamykające rzeczywistość w kategoriach umysłu. Ostatecznie jednak poddając w wątpliwość sposób patrzenia na wartości poprzez ich wartościowość, nie daje on żadnej jasnej alternatywy, nie stwierdza, w imię czego denuncjuje myślenie według wartości jako błędne<sup>68</sup>.

### 3.2.3 *Od ontologii do etyki*

Podobną drogą, z tym, że o krok dalej, poszedł Emmanuel Lévinas. Ten francuski myśliciel, również był uczniem Husserla. Martina Heideggera osobiście poznał podczas swojego pobytu we Fryburgu. Początkowo był pod dużym wpływem jego myśli, dopiero po wojnie zaczął rozwijać własną filozofię. W roku 1961 opublikował swoją książkę pt. *Całość i nieskończoność*, która przyniosła mu sławę i dzięki której wszedł do grona najważniejszych filozofów XX wieku. Tak jak uczynił to wcześniej Heidegger, on również radykalnie odciął się od dotychczasowej ontologii, tym razem jednak wyprowadzając poza sferę immanencji człowieka. Jego myśl stanowi dla mnie kolejną ważną inspirację w myśleniu wartości w ich źródłowym sensie.

Filozofia Emmanuela Lévinasa sprzeciwia się myśleniu, które totalizuje, a które w ontologii sprowadzało inność do tego samego. Występuje on wobec obecnych w filozofii ujęć syntetycznych, zamazujących pluralizm i ujmujących rzeczywistość w zamknięty system. Z tego powodu język używany do podjętych przez niego analiz wychodzi poza pojmovalność w pojęcia, rażąc swoją hermetycznością. Występująca w jego tekstach swoista maniera, by używać stwierdzeń: „inaczej niż”, „myśl, która myśli więcej, niż myśli”, „nieskończoność, bardziej obiektywna niż obiektywność”, powoduje dużą trudność w odbiorze. Niemniej przedzierając się przez terminologię i styl francuskiego filozofa, możliwe jest wyeksplikowanie zasadniczych dróg jego myślenia.

---

<sup>67</sup> Por. K. Stachewicz, *Martina Heideggera myślenie gruntu etyki*, „Etyka” 37, r. 2004, IFiS PAN, IF UW, Warszawa 2004, s. 131-132.

<sup>68</sup> Por. INM, s. 67.

Do głównych fenomenów Lévinasa „metafizyki spotkania” należy świat osobowy, który wikła postaci spotkania w „intrygę”. Fundamentalną w filozofii jest, jego zdaniem, relacja „(...) między terminami, w której jeden i drugi nie są zjednoczeni ani przez syntezę intelektu, ani przez stosunek podmiotu do przedmiotu, a jednak w której jeden waży albo ma znaczenie, albo jest znaczący dla drugiego”<sup>69</sup>. To relacja, w której „są oni związani intrygą, której nie potrafiłoby ani wyczerpać, ani rozwikłać poznanie”<sup>70</sup>. Lévinas nazywa tę relację etyczną, stąd jego filozofia pierwsza (metafizyka) nazywana jest etyką. U jej podstaw leży „(...) problem struktury transcendencji, sytuacji umożliwiającej spotkanie takie, że terminy spotkania (osoby) są sobie bliższe od jakiegokolwiek sąsiedztwa, a zarazem (choć nie jednocześnie) nie tracą nic ze swojej transcendencji, czyli radykalnej inności”<sup>71</sup>. Taka bliskość nie jest zagrożeniem dla transcendencji osób w metafizycznej relacji. Pozwala zachować ich jedyność i niepowtarzalność, ponieważ nie zostają one sprowadzane na jedną płaszczyznę, do jednego mianownika. Taki stosunek warunkuje Trzeci, który mediuje w relacji Ja-Ty, dzięki któremu Drugi staje się Innym-bliskim, ale który również stanowi warunek możliwości separacji.

### 3.2.4 *Pragnienie metafizyczne*

Prowokując do myślenia, które przekracza myśl, Lévinas wskazuje na ludzką chęć dysponowania rzeczywistością, która objawiła się w pragnieniu Husserla, uczynienia z filozofii nauki podobnej do matematyki. Sprzeciwiając się takiemu myśleniu, które zawężone jest do matematycznych oczywistości, francuski filozof mówi o fenomenie enigmatycznym. W odróżnieniu od ideału twórcy fenomenologii, byłby on niepojmowalny, nieuchwytywalny w pojęcia, przypominający heideggerowski prafenomen (*Ur-phänomen*). Wymykając się „intencjonalności intencjonalistycznej” (a więc skupionej na konstytucji sensu przez ja transcendentalne Husserla), stanowi on enigmę dzięki swojej radykalnej inności.

W odniesieniu do Drugiego, Lévinas opisuje tę enigmę poprzez pragnienie metafizyczne. Byłoby ono stosunkiem z bytem transcendentnym wobec nas, absolutnie innym, a przy tym Innym-bliskim. Stosunkiem różnym od potrzeby, nieumotywowanym,

---

<sup>69</sup> E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 240.

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> A. Jarnuszkiewicz SJ, *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*, [w:] R. Janusz SJ (red.), *Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie. Prace 1950-2008*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 223-224.

bezinteresownym.

„Pragnienie metafizyczne zmierza do czegoś całkiem innego, do absolutnie innego. Zwykła analiza pragnienia nie może zdać sprawy z tego osobliwego roszczenia. U podstaw tego, co zwykle uznaje się za pragnienie, leży potrzeba; pragnienie tak rozumiane wyraża ubóstwo i niekompletność bytu, który utracił niegdysiejszą wielkość. W takim wypadku pragnienie pokrywa się ze świadomością tego, co utracone. Jest zasadniczo nostalgią, chorobą wygnania. Ale jeżeli tak, to ona nie ma najmniejszego pojęcia o tym, co prawdziwie inne. Pragnienie metafizyczne nie szuka powrotu, bo jest pragnieniem krainy, w której wcale się nie urodziliśmy. Kraju całkowicie obcego, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy nie zawędrujemy. Pragnienie metafizyczne nie opiera się na żadnym uprzednim powinowactwie. Jest pragnieniem, którego nie sposób zaspokoić.”<sup>72</sup>

Lévinas opisuje je także jako „pragnienie w jestestwie już szczęśliwym”, „potrzebę luksusową”<sup>73</sup>, „brakiem w bycie, który *jest* kompletnie i któremu nic nie brakuje”<sup>74</sup>. Takie sformułowania pokazują, że sam termin „pragnienie” powinien być rozumiany inaczej, niż w swoim potocznym znaczeniu.

Tę różnicę, jaka zachodzi między potrzebą a pragnieniem filozof tak opisuje:

„Upragnione jest pokarmem wielkoduszności, zakładającej relację, która nie jest zanikiem dystansu, która nie jest zbliżeniem, ale, ujmując istotę wielkoduszności i dobroci dokładniej, taką relację, której pozytywność polega na oddaleniu, na separacji, można bowiem powiedzieć, że karmi się ona własnym głodem. Oddalenie jest radykalne w tym sensie, że pragnienie nie może antycypować upragnionego, nie może go uprzednio pomyśleć, lecz zmierza ku niemu po omacku, jak do czegoś absolutnie innego, nieprzewidywalnego - tak jak zmierzamy do śmierci. Pragnienie jest absolutne, jeżeli istota pragnąca jest śmiertelna, a Upragnione - niewidzialne.”<sup>75</sup>

W ten sposób Lévinas podkreśla siłę, z jaką to, co Upragnione, oddziałuje na człowieka. Owo „pragnienie” nie miałoby nic z głodu, który z natury daje się zaspokoić.

---

<sup>72</sup> CN, s. 18-19.

<sup>73</sup> CN, s. 57.

<sup>74</sup> E. Lévinas, *Odkrywając...*, dz. cyt, s. 184.

<sup>75</sup> CN, s. 19.

Nie jest ono także zwykłą potrzebą, możliwą do zrealizowania, ale czymś, co nie pozwala być obojętnym i czego nie da się pozbyć. Jest to „pragnienie bez zaspokojenia, które właśnie zakłada (*entend*) oddalenie, inność i zewnętrżność Innego. Dla Pragnienia ta inność, nieadekwatna wobec idei, ma sens [podkr. K.M.]. Rozumiana (*entendu*) jest jako inność innego człowieka (*Autru*) i jako inność Najwyższego.”<sup>76</sup> Będąc inne od potrzeby, metafizyczne pragnienie nie niweluje dystansu, jaki jest pomiędzy Pragnącym a Upragnionym. Pozwala ono, by Inny był rzeczywiście nie Toż-samym.

W pragnieniu metafizycznym pojawia się więc pewna – wydawałoby się – sprzeczność. Z jednej strony jest ono czymś kategoriowym, wyraźnym, stanowi nawet – jak określa je francuski filozof – jakby jakąś obsesję. Z drugiej jednak strony, w metafizyczne pragnienie wpisana jest ogromna wolność, w której człowiek może powiedzieć „nie” nawet Bogu. Stąd tę wolność Lévinas nazywa „ateizmem”. Podkreśla jednocześnie pierwotność relacji człowieka z Dobrem.

Tak przedstawia tę sytuację Lévinas:

„Więź anarchiczna pomiędzy podmiotem i Dobrem — więź, która nie może się nawiązać jako przyjęcie jakiegoś principium będącego z jakiegokolwiek tytułu terazniejszym w stosunku do podmiotu w wyborze; więź anarchiczna, która nawiązała się bez tego, że podmiot był wolą, więź, która nie konstytuuje w odpowiedzialności jakiegoś «boskiego instynktu», «natury altruistycznej czy szlachetnej» lub jakiejś «naturalnej dobroci».”<sup>77</sup>

Zdaniem filozofa, relacja człowieka z Dobrem nie polega na decyzji człowieka, ale jest czymś pierwotniejszym. To Dobroć wybiera człowieka, dzięki czemu możliwa jest wolność.

„Być zdominowanym przez Dobroć, to nie to samo, co wybrać Dobro, wychodząc od neutralności, stojąc przed dwubiegunowością aksjologiczną. Pojęcie takiej dwubiegunowości odnosi się już do wolności. [...] Otóż być zdominowanym przez Dobroć, to właśnie wykluczyć się z samej możliwości wyboru. [...] Niemożliwość wyboru nie jest tutaj skutkiem przemocy — fatalizmu lub determinizmu — lecz skutkiem nieodpartego wybrania przez Dobroć, które jest dla wybranego zawsze

---

<sup>76</sup> CN, s. 20.

<sup>77</sup> E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, 1978. s. 80, cyt. za: A. Jarnuszkievicz SJ, *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*, Wydawnictwo Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Kraków 1994, s. 58.

i od teraz dokonane. Wybranie przez Dobroć, które nie jest właściwie żadnym działaniem, lecz samą nie-przemocą.”<sup>78</sup>

Wybranie przez Dobroć wskazuje, iż w swoich decyzjach człowiek nie musi szukać potwierdzenia swojej wolności, a tym samym tożsamości. To wolność dopuszcza możliwość wybierania pomiędzy dobrem a złem<sup>79</sup>. Ta relacja etyczna, która łączy Dobroć i człowieka, a także zdolność do dania odpowiedzi na pragnienie metafizyczne stanowi dla mnie kolejną inspirację w myśleniu wartości u ich źródeł.

Co filozofia Heideggera i Lévinasa wnosi w aksjologię? Czy jest alternatywą dla dotychczas uprawianej aksjologii i czy przez to mówienie o wartościach straciło już sens? Odpowiedzi postaram się poszukać interpretując myśli pojawiające się zarówno u Heideggera, jak i u Lévinasa.

### 3.3 W poszukiwaniu źródła wartości

Mówienie o wartościach, które w XIX wieku doczekało się swojego wyodrębnienia w osobną dziedzinę filozoficzną, stanowiło znak czasu. Dzięki aksjologii stało się możliwe stworzenie etyki bez bezpośredniego odwołania się do Boga<sup>80</sup>. Od tej pory bowiem, „wykorzystanie” Go jako racji usprawiedliwiającej istnienie normy moralnych w etyce zeszło na dalszy plan. Powstała filozofia wartości, mająca status nauki. Nie rozwiązało to jednak wszystkich trudności, co bardzo radykalnie stwierdza Jacek Filek w swojej książce pt. *Ontologizacja odpowiedzialności*. Wspomniany autor wyraża tam tezę, iż „(...) wartość była tym pojęciem, które wydawało się predestynowane do udźwignięcia radykalnie postawionych zadań etyki. Jednakże nie potrafiło ono zadowalająco zdać sprawę z więzi, w jakiej pozostawał człowiek z bytem. Z jednej strony, nie potrafiła wartość wyzbyć się do końca swego ekonomicznego rodowodu, piętując byt na sposób pieczętowania towaru ceną. Z drugiej zaś, nie potrafiła zadowalająco zabezpieczyć swej obiektywności i absolutności inaczej jak przez usytuowanie się w dziedzinie idealnej.”<sup>81</sup> Zarzut, który

---

<sup>78</sup> Tamże s. 77.

<sup>79</sup> Por. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od systemu do etyki*, [w:] R. Janusz SJ (red.), *Żyć etycznie – żyć etyką*, Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 209.

<sup>80</sup> Podobną myśl wyraził ks. Józef Tischner w eseju *Myślenie według wartości*. Zob. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 481.

<sup>81</sup> J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności: Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996, s. 14-15.



wysunął Jacek Filek uświadamia, iż w myśleniu według wartości zatracona została pierwotna ich bliskość wobec człowieka. Myśląc o wartościach na sposób idealnych jakości, jak czynił to m.in. Max Scheler, czy też poprzez ujmowanie ich w pojęcia i struktury, jak robił to Roman Ingarden, odseparowano wartości od świata człowieka. Staliśmy się sobie obcy w momencie, gdy zaczęła interesować nas filozofia, w tym filozofia wartości, będąca jedynie nauką (*ἐπιστήμη*), wiedzą (*γνώσις*), a nie mądrością (*σοφία*). Jakie jest z tego wyjście? Czy powinniśmy zrezygnować z aksjologii?

Zanim spróbuję odpowiedzieć na to pytanie, chciałbym nawiązać do myśli Martina Heideggera. Niemiecki filozof, w swoim najśłynniejszym dziele pt. *Bycie i czas*, tak pisał:

„Na podłożu greckich początków interpretacji bycia ukształtował się dogmat, który nie tylko uznaje pytanie o sens bycia za zbędne, ale wręcz sankcjonuje pominięcie tego pytania. Powiada się: «bycie» to pojęcie najbardziej ogólne i najbardziej puste.»<sup>82</sup>

To, co zrobił Heidegger na początku *Sein und Zeit*, było zdemaskowaniem zapomnienia potrzeby pytania o bycie. Podejmując w swojej filozofii refleksję nad tym, *co znaczy być?*, pokazał on „nieprzytomność bycia bytów”, wobec której dotychczasowa filozofia przeszła w codzienność. Zgadzam się przy tym z Antonim Jarnuszkiewiczem SJ, który mówi o analogicznej wobec „nieprzytomności bycia bytów” – zauważonej przez Heideggera – o „nieprzytomności dobroci wartości”<sup>83</sup>. Dzięki temu, myślenie według wartości, może wyzbyć się nadmiernej walki w bronieniu ich za wszelką cenę, do ostatniej kropli krwi. Twierdzi on:

„To nie my tworzymy i musimy bronić wartości — lecz to one nas bronią. One są naszą jakby «obsesją»: nie trzeba ich bronić, one są bowiem bliżej nas, niż cokolwiek, do czego możemy się zbliżyć, i więcej, są blisko zanim możemy cokolwiek móc wobec nich, czy to zbliżyć się do nich, czy oddalić, bronić ich, czy próbować zniszczyć.»<sup>84</sup>

Autor nawiązuje przy tym także do propozycji Lévinasa o bliskości pierwotniejszej niż ta, która jest rezultatem ludzkiej aktywności. Ta swoista „relacja etyczna”, łącząca

---

<sup>82</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. PWN, Warszawa 1994. s. 3.

<sup>83</sup> INM, s. 67.

<sup>84</sup> Tamże.

człowieka i wartości sprawia, iż wobec wartości nie musimy zachowywać się defensywnie, lękając się, by nie zostały one zniszczone. Antoni Jarnuszkiewicz SJ pisze dalej:

„Wartość jawiąca się i myślana istotnie, czy etycznie w metafizycznym znaczeniu słowa etyka, ma inną dynamikę niż *αχια* czyli coś, co jest przedmiotem oceny i to wszystko jedno skąd płynącej (czy to z podmiotowego imperatywu, czy z obiektywnej korespondencji przedmiotu dla zaspokojenia jakiegoś podmiotowego *appetitusu*, czy intersubiektywnej konwencji dialogu będącego kompromisem interesów). Wartość, w metafizycznym tego słowa znaczeniu to Drugi, czyli ktoś zupełnie inny, bliski. Albo: wartość myślana istotnie to bliskość z Drugim, z innym, absolutnie innym.”<sup>85</sup>

Z jednej więc strony podkreślona zostaje bliskość wartości wobec człowieka, z drugiej zaś ich transcendencja. Nie są one jedynie przedmiotem naszej potrzeby, chęci wartościowania ich zależnie od ludzkiego widzimisię. Dzięki absolutnej inności, wartości są „przedmiotem” naszego pragnienia, pozostawiając nam jednocześnie wolność w powiedzeniu im „nie”. Będąc nieodłącznie związane ze światem człowieka i międzyludzkich relacji stanowią atmosferę, w której się poruszamy. Ta sytuacja swoistej bezbronności względem wartości przypomina nieco metaforę światła słonecznego, na które jesteśmy ciągle wystawieni.

Porównując wartości do światła<sup>86</sup>, nie mam bynajmniej na myśli ich zupełnej jasności, całkowitego odsłonięcia, tak jakby były dane nam w zupełności. Heidegger, który chciał uniknąć tego mylnego skojarzenia, wprowadza „prześwit”, który umożliwia świecenie, a równocześnie pozwala na proces skrywania i odkrywania. Wskazywałby on na niemożliwość sprowadzenia światła do zwykłej obecności, wymykanie się promieni słonecznych po-chwyceniu, po-jęciu. Poprzez przyrównanie wartości do światła mam na myśli zwrócenie uwagi na ich źródło, którym jest dobroć, podobnie jak źródłem światła jest słońce. Nawiązując przy tym do słów Edwarda Stachury z *Fabula rasa*, można by powiedzieć, że tak jak słońce jest słońcem w świecie heliosowym, tak dobro jest słońcem w świecie agatologicznym<sup>87</sup>. Unikam przy tym narzucającego się skojarzenia z ideą Dobra

---

<sup>85</sup> Tamże.

<sup>86</sup> Podobną myśl wyraża Paweł Taranczewski w odniesieniu do „światła przenikającego dzieło sztuki”. Zob. P. Taranczewski, *Patrząc na obraz Adama Chmielowskiego „Zawale”*, manuskrypt.

<sup>87</sup> E. Stachura, *Fabula rasa*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 27: *Miłość jest spontanicznym, bezinteresownym czynieniem miłości, tak jak słońce jest spontanicznym, bezinteresownym promieniowaniem słoneczności. Słońce jest słońcem w świecie heliosowym, miłość jest słońcem w świecie księżycowym. Słońce jest słońcem w świecie*

u Platona, która stanowiła u niego ideę najwyższą oraz przyczynę poznania<sup>88</sup>. Komentując heideggerowski „prześwit” i platońską ideę Dobra, Krzysztof Michalski podkreśla, że idea ta nieodłącznie związana była z prawdą. Idea Dobra i prawda odpowiadałyby słońcu i jego światłu<sup>89</sup>. Wystrzegając się sprowadzenia tego światła do absolutnej przejrzystości, stałej obecności, Heidegger podkreśla, że prawda nie *jest*, ale „dzieje się”, trwa w procesie skrywania-odkrywania. Sądzę, że podobnie byłoby z Dobrem wypływającym z wartości, którego nie sposób uchwycić w definicję, pojęcie. Mówiąc przy tym o Dobru, nie mam na myśli tego, co w aksjologii rozumiane jest jako przeciwieństwo zła. Chodzi mi raczej o to Dobro (*ἀγαθόν*), będące jakby poza (ponad) dobrem i złem, poza byciem i bytem, o Dobro samo, o Dobroć (biblijne *ἔλεος*<sup>90</sup>).

Będąc świadomy, że polski filozof zamierzał jedynie pokazać pewne trudności, na które natknęła się aksjologia, i że jego esej ma charakter przygotowawczy, sądzę, że – wbrew zdaniu Marii Gołaszewskiej<sup>91</sup> – krytyka stanowiska Ingardena jest możliwa. Uprzymnienie dobroci wartości wnosi to, czego zabrakło w rozprawie *Czego nie wiemy o wartościach* Romana Ingardena – przypomnienie o ważności pierwotnego doświadczenia wartości, zanim chce się je opisać. Myślenie w horyzoncie dobra byłoby zwróceniem uwagi na podejście do wartości na poziomie innym niż ich klasyfikowanie i wartościowanie. Podkreślając Dobro/Dobroć, naznaczające wszystkie wartości, uwydatnione zostaje to, iż nie stanowią one oderwanych od siebie kawałków, które – wyizolowane – łatwo stają się narzędziem instrumentalizacji<sup>92</sup>.

Sam Ingarden zajął się wartościami od strony ich struktury, pozostając na poziomie martwych kategorii i związków formalnych. Poza systematyzacją i stawianiem pytań, na które często nie daje odpowiedzi, nie zajął się on opisem doświadczenia wartości, które wykraczałoby poza aksjologię pojętą jako wiedzę czy naukę. Chcąc za wszelką cenę ocalić obiektywność wartości czyni z nich przedmiot intelektualnych rozważań, w których wartości nabierają mocy o tyle, o ile są odniesione do podmiotu. Wychodząc poza relację poznawczą podmiot-przedmiot, Heidegger i Lévinas wskazują na pierwotność wartości, będącą nie do

---

*jasności, miłość jest słońcem w świecie ciemności.*

<sup>88</sup> Zob. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 507-509.

<sup>89</sup> Zob. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 233.

<sup>90</sup> Tłumaczone często z języka greckiego jako miłosierdzie, a pochodzące z hebrajskiego *hesed*, które wyraża „dobroć miłości”. Zob. INM, s. 69-70.

<sup>91</sup> Zob. M. Gołaszewska, *Ingardenowski...*, dz. cyt., s. 418.

<sup>92</sup> Podobną myśl wyraża Anna Ziółkowska mówiąc o groźbie „fetyszycacji” wartości. Zob. A. Ziółkowska, *Konstituowanie siebie wobec wartości. Na podstawie refleksji Romana Ingardena*, [w:] Piotr Orlik (red.), *Ku źródłom wartości*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2008, s. 25-26.

zmanipulowania poprzez przedstawienie, sprowadzenie do obecności, zamknięcie w pojęciach.

Kolejnym zarzutem wobec Ingardena jest przyjęta przez niego metodologia. Poprzez zatrzymanie się na abstrakcyjnych rozważaniach i skupieniu na elemencie formalnym, niewiele miejsca poświęcił na przemyślenia związane z istotą wartości. Wychodząc od pluralizmu aksjologicznego, filozof ten nie określił, czym są wartości. Swoje refleksje opiera na ich potocznym rozumieniu, które obecne jest także w ekonomii, estetyce, moralności. Szukając tego, „co ludzie mówią” o wartościach, Ingarden – można by rzec za Schelerem – „omija raczej sprawę, niż ją rozjaśnia”<sup>93</sup>.

Chcąc ocenić rozważania Ingardena nt. wartości, sądzę, że trzeba podkreślić, iż wymiary: aksjologiczny i agatologiczny, nie muszą się koniecznie wykluczać. Mówienie o wartościach, jak uczynił to Ingarden w swoim eseju, usprawiedliwione jest o tyle, o ile odwołuje się do doświadczenia agatologicznego – doświadczenia dobroci płynącej z wartości. W moim przekonaniu, agatologia byłaby więc nie tyle alternatywą dla aksjologii, co apelem do bezpośredniości doświadczenia wartości, wpierv nim zamknie się je w formalnych opisach i opatry etykietką. Sam Ingarden nie opracowując swojej metafizyki, pozostawił przestrzeń do dalszych rozważań związanych m.in. z wartościami. Stało się to okazją, by sięgnąć po refleksję nad metafizycznym wymiarem wartości u innych fenomenologów, skoro w pracach krakowskiego filozofa pozostał on niepodjęty.

---

<sup>93</sup> Por. M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, tłum. R. Ingarden, wyd. 2. poprawione, *Biblioteczka Filozoficzna*, t. 10, Lwów 1938, s. 7.

## ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy była próba wnikięcia w myśl aksjologiczną Romana Ingardena, jednego z najbardziej znanych polskich fenomenologów. Nie da się ukryć, że zadanie to przerasta możliwości pracy licencjackiej, nie tylko z powodu wielowątkowości problemu. Również wielość podejmowanych przez krakowskiego filozofa zagadnień, będących na styku z filozofią wartości (jak choćby antropologia, estetyka, etyka) stanowi wyzwanie dla rzetelnego i szczegółowego opracowania jego aksjologii. Z konieczności więc przedstawiona w tej pracy wizja ingardenowskiego świata wartości nie wyczerpuje problematyki tak istotnej w filozofii. Dostrzegając to, co Ingarden wnosi w refleksję nad wartościami, chciałem również pokazać pewne braki, domagające się dalszych poszukiwań.

Świadomość bliskości wartości, a jednocześnie ich niesprowadzalności do martwych pojęć przypomina, iż problematyka wartości pozostaje w żywym związku z doświadczeniem każdego człowieka. Nie pozwalając się zamknąć w zimnych kategoriach intelektu, wartości obnażają chęć filozofów do uczynienia z niej suchej wiedzy, nauki, co najwyżej „miłości mądrości”, nie zaś „mądrości miłości”<sup>94</sup>.

Napisane w ostatnich latach prace z zakresu filozofii człowieka czy etyki Romana Ingardena są świadectwem, iż wyrażone w powyższej pracy intuicje pokrywają się z tym, co na temat wartości sądził sam Ingarden. Mam tu na myśli szczególnie książki Macieja Smolaka<sup>95</sup> oraz Jana Galarowicza<sup>96</sup>. Przedstawione tam spojrzenie krakowskiego filozofa, wyłaniające się z różnych jego pism pozwala sądzić, że Ingarden nie dokończył swojej antropologii, w której związek człowieka z wartościami stanowi kluczowy aspekt. Również

---

<sup>94</sup> Por. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Miłość i Bycie*, dz. cyt., s. 83-84, 89.

<sup>95</sup> Zob. M. Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.

<sup>96</sup> Zob. J. Galarowicz, *Ukryty...*, dz. cyt.

jego koncepcja doświadczenia aksjologicznego<sup>97</sup>, a przede wszystkim teoria „jakości metafizycznych”<sup>98</sup> mogłaby wnieść wiele światła w rozumienie relacji człowieka i wartości, w tym także w rozumienie Dobra. Sprawa domaga się jednak dalszych wnikliwych badań, z których w tej pracy musiałem zrezygnować.

Po przeszło czterdziestu latach od śmierci jedyne polskiego ucznia Husserla, zainteresowanie jego twórczością nieco osłabło. Mam nadzieję, że niniejsza praca przyczyni się do ożywienia pamięci jednym z najbardziej znanych współczesnych filozofów polskich oraz pomoże w lepszym zrozumieniu jego myśli.

---

<sup>97</sup> Zob. R. Ingarden, *Przeżycie estetyczne*, [w:] tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, s. 97-102.

<sup>98</sup> Zob. tenże, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1960, s. 368–371.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Teksty Romana Ingardena:

*Czego nie wiemy o wartościach.* [w:] *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 220-257.

*Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.

*Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989.

*Spór o istnienie świata*, PWN, Warszawa 1987, t. 1-2.

### 2. Pozostałe teksty:

Caputo John D., *Heidegger i Derrida: zimna hermeneutyka*, tłum. T. Sieczkowski, „Nowa Krytyka” 12/2001, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, s. 185-215.

*Fenomenologia Romana Ingardena*, Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, IFiS PAN, Warszawa 1972.

Filek Jacek, *Ontologizacja odpowiedzialności: Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996.

Galarowicz Jan, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. II: *Ukryty blask dobra. Antropologiczno-aksjologiczne podstawy etyki Romana Ingardena*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1998.

Heidegger Martin, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. PWN, Warszawa 1994.

Heidegger Martin, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, [w:] tenże, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, Aletheia, Warszawa 1999, s. 77-99.

- Heidegger Martin, *List o humanizmie*, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. J. Tischner, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 76-127.
- Husserl Edmund, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka PWN, Warszawa 1975.
- Jarnuszkiewicz Antoni SJ, *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*, [w:] R. Janusz SJ (red.), *Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie. Prace 1950-2008*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 223-236.
- Jarnuszkiewicz Antoni SJ, *Inaczej niż myślenie według wartości, czyli od kategorycznej imperatywności i konwencjonalnego dialogu do etyki*, „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 11, 1991, Warszawa, s. 65-70.
- Jarnuszkiewicz Antoni SJ, *Miłość i Bycie*, Kraków 1994.
- Jarnuszkiewicz Antoni SJ, *Od systemu do etyki*, [w:] R. Janusz SJ (red.), *Żyć etycznie – żyć etyką*, Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 177-209.
- Jaspers Karl, *Impresje hermeneutyczne (A' propos Heideggera)*, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, opr. G. Sowiński, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1993, s. 209-225.
- Lévinas Emmanuel, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Lévinas Emmanuel, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008.
- Lipiec Józef (red.), *Ontologia wartości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1990.
- Małecka Magdalena, *Doświadczenie źródłowe w perspektywie myślenia metafizycznego w „Przyczynkach do filozofii. Z wydarzania” M. Heideggera*. Praca magisterska, Ignatianum 2010, manuskrypt.
- Mądel Krzysztof SJ, *Chrześcijańskie (i nie tylko) myślenie o wartościach*, „Horyzonty Wiary” 1994 (5), nr 4 (22), s. 15-27.
- Michalski Krzysztof, *Heidegger i filozofia współczesna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.
- Michalski Krzysztof, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978.
- Orlik Piotr (red.), *Ku źródłom wartości*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2008.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.
- Scheler Max, *O zjawisku tragiczności*, tłum. R. Ingarden, wyd. 2. poprawione, *Biblioteczka*



*Filozoficzna*, t. 10, Lwów 1938.

Stachewicz Krzysztof, *Martina Heideggera myślenie gruntu etyki*, „Etyka” 37, r. 2004, IFiS PAN, IF UW, Warszawa 2004, s. 127-138.

Stachura Edward, *Fabula rasa*, Czytelnik, Warszawa 1984.

Stróżewski Władysław, Węgrzecki Adam (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Kraków 1995.

Taranczewski Paweł, *Patrząc na obraz Adama Chmielowskiego „Zawale”*, manuskrypt.

Tatarkiewicz Władysław, *Parerga*, PWN, Warszawa 1978.

Tischner Józef, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982.

Zachariasz Andrzej (red.), *Byt i powinność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005.