

Jan Krokos

"Dietricha von Hilderbranda
epistemologiczno-ontologiczne
podstawy etyki", Tadeusz Biesaga,
Lublin 1989 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 28/1, 196-200

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

cyjny, religijno-metafizyczny obraz świata na funkcjonalistyczno-relatywne.

K. M. Kodalla uważa (*Natura w T. Hobbesa myśleniu według praw natury*, s. 25—54), że filozofia Hobbesa jest najlepszym przykładem na myślenie odsłaniające analogię między Bogiem — Stwórcą i człowiekiem — twórcą. Jeśli natura jest stworzoną przez Boga maszyną, to instytucje są twórczym produktem człowieka. Bóg pozostawia człowiekowi „przestrzeń gry”, nie wykorzystuje swojej wszechmocy po to, aby twórczej działalności człowieka nadać szczególne znaczenie i godność. Człowiek musi jednak „zrezygnować z naturalnych popędów, gdyż jeśli na to się nie zdobędzie, popadnie w ślepe, mechaniczne prawa przyrody, zdradzi siebie, gdyż zdradzi wolność rozumu.

M. Seel analizuje (*Kantowska etyka estetyczna natury*, s. 181—208), na ile Kantowi udało się w pięknie natury odkryć wartości etyczne. Estetyczne podejście do natury nie prowadzi od razu do dobrego życia, lecz do doświadczenia ogólnych warunków takiego życia. Estetyzacja posiada — pośrednio — ogromne znaczenie dla moralności.

W pracy *Sztuka jako anty-natura, estetyczny zwrot po roku 1789* (s. 209—244), H. R. Jauss próbuje odpowiedzieć na pytanie, dlaczego i w jaki sposób idealistyczna estetyzacja natury utraciła swoje znaczenie i wpływy. Jeśli naturę uważa się za obszar brzydoty i wrogości, a sztukę jako wyraz piękna i przyjaźni, to sztuka — w takim ujęciu — jest, musi być anty-naturalna. Takie jednak stanowisko prowadzi do „rozwiązania”, „wymazania” ludzkiego podmiotu: ludzkie Ja nie jest niczym innym, jak tylko funkcją nieznaną sił.

Przedstawione prace dowodzą, że zmiana sposobu myślenia nie dokonuje się z dnia na dzień. Jest to proces niezmiernie złożony i długotrwały, chodzi w nim o uchwycenie istoty natury i istoty człowieka, o zrozumienie własnego bytu i bytu świata. Nim doszło do dualizmu nauk przyrodniczych i humanistycznych, nim jedność nauki została podważona, dla tradycji zachodniej było oczywistym stawianie pytań o człowieka i naturę w jednej płaszczyźnie.

Książka adresowana jest do Czytelnika zainteresowanego dziejami myśli europejskiej z bardzo dobrym przygotowaniem z metodologii i historii filozofii.

Jerzy Machnac

Tadeusz Biesaga, SDB, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1989, s. 235.

Omawiana tu praca ks. Tadeusza Biesagi SDB jest jego rozprawą doktorską napisaną pod kierunkiem prof. dr. hab. Antoniego B. Stepnia i obronioną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej w 1984 r. Jest to drugi doktorat napisany na tym wydziale o filozofii Dietricha von Hildebranda. Dwa lata wcześniej rozprawę *Dietricha von Hildebranda koncepcja miłości obłubieńczej*, napisaną pod kierunkiem prof. dr. hab. Tadeusza Stycznia SDS, przedłożyła s. T. Wojtarowicz, dominikanka.

Celem pracy Biesagi jest rekonstrukcja Hildebrandowskich podstaw

etyki. Tak określone zadanie autor stara się zrealizować w czterech rozdziałach.

Rozdział I poświęcony poznaniu apriorycznemu, będącemu podstawą obiektywności wartości, zawiera w sobie rekonstrukcję centralnych momentów Hildebrandowskiej koncepcji filozofii. Obok eksplikacji podstawowej idei filozofii jako poznania bezpośredniego i niepowątpiewalnego, zawieszającej prawomocność wszelkich przedfilozoficznych danych, w rozdziale tym idzie o bliższą charakterystykę poznania filozoficznego oraz przedmiotu filozofii.

Rozdział II przedstawia wyniki badań Hildebranda nad istotą wartości i jego krytykę relatywizmu, subiektywizmu i relacjonalizmu wartości. Podkreślony zostaje przy tym jej nieredukowalny, absolutny charakter.

Podmiotowe odniesienia do wartości znalazły się w centrum zainteresowania rozdziału III. Odwołując się do wglądu w istotę aktów ujmowania wartości czy — ściślej — do wglądu w istotę odpowiedzi na wartość i określając istotne cechy intencjonalności w przeciwieństwie do przyczynowego i pożądawczego związku z wartościami, ustalono, czy wspomniane akty mogą uchodzić za podstawę obiektywnych sądów o wartościach.

Konfrontację etyki Hildebranda z etykami pozytywistyczną, pragmatyczną i arystotelesowsko-tomistyczną przeprowadził autor w rozdziale IV.

Według Biesagi filozofia (a w tym i etyka) Hildebranda jest głosem w dyskusji między współczesnymi mu nurtami filozoficznymi. Jest to dyskusja dwustopniowa. Pierwszy stopień dyskusji rozgrywa się między etyką dialektyczną (w jej wersji idealistycznej — F. G. Fichte, G. W. E. Hegel, oraz materialistycznej — K. Marks, F. Engels), etyką pozytywistyczną (w tym etyką scjentystyczną w postaci socjologizmu etycznego — E. Durkheim, L. Levy-Brühl, czy psychologizmu etycznego M. Schlick) a etykami będącymi wyrazem reakcji na heglizm i pozytywizm (np. filozofią egzystencjalną S. Kierkegaarda, „etyką życia” F. Nietzschego, etyką „otwartej moralności” Bergsona, czy też etyką fenomenologiczną). Drugi stopień dyskusji do dyskusja wewnątrz poszczególnych kierunków filozoficznych i etycznych. Owa dwustopniowość dyskusji w przypadku Hildebranda uwidacznia się w tym, że filozofia tego fenomenologa, będąc — jak cała fenomenologia — reakcją na naturalizm, psychologizm, empiryzm i historycyzm, jest „głosem w dyskusji wobec propozycji filozofii i etyki przedstawionej przez E. Husserla” (s. 7). Że jest to głos samodzielny, świadczą rozbieżne opinie krytyków co do oceny i zaklasyfikowania stanowiska Hildebranda do znanych nurtów filozoficznych.

Pora jednak postawić pytanie o charakterystyczne momenty Hildebrandowskiej koncepcji etyki. Autor omawianej tu publikacji wskazuje na trzy tendencje dostrzegane w pracach etycznych Hildebranda. Są nimi: 1. przeciwstawienie się etykom budowanym w sposób dogmatyczny, 2. przeciwstawienie się etykom opartym co prawda na doświadczeniu moralności, lecz określonym dogmatycznie poprzez przyjęcie wobec niego z góry pewnych założeń, oraz 3. usilne poszukiwanie poznania apriorycznego, właściwego dla przedmiotu doświadczenia moralności. I właśnie owa tendencja, wymieniona w punkcie 3, pozwala Hildebrandowi budować pozytywnie etykę, wolną od relatywizmu, etykę, którą można nazwać fenomenologiczną.

Biesaga w Hildebrandowskiej etyce dostrzega wyraźnie zagadnienia

ontologiczne i epistemologiczne. Wgląd w istotę motywacji pozwolił podać tak strukturalne jak i treściowe znamiona przedmiotu motywacji, jakim są wartości, w tym wartości moralne, oraz wskazać na akty motywacji, jakimi są różne rodzaje odpowiedzi na wartość. Wy różnienie przez Hildebranda trzech kategorii motywacji, a szczególnie — od strony przedmiotowej — trzech kategorii doniosłości (tego, co subiektywnie zadowalające; obiektywnego dobra dla osoby; tego, co doniosłe samo w sobie) uznał Biesaga za ważne i dość wyraźne uporządkowanie stanowisk w etyce. W etyce hedonistycznej lub utilitarystycznej za wartość bierze się to, co subiektywnie zadowalające — co prowadzi do relatywizmu. W etyce eudajmonistycznej wartością jest obiektywne dobro dla osoby — czego konsekwencją jest relacjonalizm. Absolutyzm wartości jest związany z uznaniem za wartość tego, co jest doniosłe samo w sobie — i za takim stanowiskiem opowiada się Hildebrand. Epistemologiczne analizy aktów odpowiedzi na wartość, korespondujące z powyższymi ustaleniami, prowadzą Hildebranda do oddzielenia intencjonalnego od teleologicznego i przyczynowego posiadania wartości. Biesaga uważa to także za ważne uporządkowanie dotychczasowych stanowisk, w których występuje nierozpoznanie i mylenie aktów ujmowania wartości z cielesnymi i psychicznymi stanami oraz z pożądaniami immanentnymi naszej naturze.

Powyższe twierdzenia mają swoje podstawy w Hildebranda teorii poznania apriorycznego, a szerzej — w jego koncepcji filozofii. Owym podstawom poświęca Biesaga rozdział I, zatytułowany: *Poznanie aprioryczne (ejdetyczne) podstawą obiektywności wartości, a stanowisko Hildebranda w tej sprawie wyraża następująco: „o aprioryczności poznania nie stanowi ani niezależność od doświadczenia, ani bycie założeniem, lecz jedynie ontologiczna struktura pewnych przedmiotów”* (s. 181).

Rozdział I i wyłożona w nim problematyka jest szczególnie interesująca z filozoficznego punktu widzenia. Biesaga referuje w nim bowiem stanowisko Hildebranda odnośnie do przedmiotu filozofii i filozoficznego poznania. Poszukiwanie epistemologicznych i ontologicznych podstaw etyki, co jest tematem pracy, nadaje określony kierunek referatowi. Wydaje się, że celowe byłoby dokonanie pewnych uzupełnień w referacie Biesagi, uzupełnień, dzięki którym Hildebranda koncepcja filozofii okazuje się nie być po prostu koncepcją ontologii.

Biesaga, cytując Hildebranda, pisze: „Przedmiotem filozofii jest przede wszystkim to, co jest natury apriorycznej” (s. 25). Apriorycznej natury nie są całości chaotyczne, przypadkowe, które — w przeciwieństwie do „całości” wewnętrznie sprzecznych — są możliwe do zaistnienia. Nie występuje w nich wewnętrzne logiczne powiązanie elementów (np. stos złomu, chaos dźwięków itp.). Wyższy stopień racjonalności (inteligibilności) i jedności posiadają przedmioty o sensownej naturze, mające swoje „co”, istotę. Nie jest ona jednak uchwytywana przez intuicję, lecz odkrywana przez obserwację wzgl. eksperyment. Takimi przedmiotami są przedmioty materialne jako złoto, kamień, woda itp. Brakuje im wewnętrznej konieczności momentów uposażenia, a jako przedmioty badania są interesujące jedynie, jeśli istnieją realnie. Z całkowicie innym typem jedności mamy do czynienia w przypadku takich przedmiotów jak trójkat, osoba, wola, miłość, wartość itp. Jest to konieczna jedność istotowa, która jest nam dana wprost w poznaniu intuicyjnym. Przedmioty posiadające taką jedność charakteryzują się najwyższym stopniem inteligibilności i właśnie one

są istotami we właściwym sensie — są przedmiotami apriorycznej natury.

Właśnie te przedmioty o najwyższym stopniu inteligibilności przede wszystkim są przedmiotem filozofii. Są one dane w intuicji, w poznaniu bezpośrednim, charakteryzującym się całkowicie własną ścisłą koniecznością, nieporównywalną inteligibilnością i absolutną pewnością, czyli w poznaniu apriorycznym. Biesaga wskazuje przy tym na wyróżnione przez Hildebranda dwa typy bezpośredniości: konceptualny, zmierzający do zdeterminowania tego, co dane, w określony sens, pojęcie czy też sąd, oraz kontemplatywny, który zmierza do jedności z przedmiotem, a nie do wiedzy o nim. Ten drugi typ bezpośredniości uważa Hildebrand za podstawowy, fundamentalnie źródłowy i pod niego podpada poznanie aprioryczne.

Takie określenie przedmiotu filozofii i poznania filozoficznego wystarcza dla poszukiwań epistemologicznych i ontologicznych podstaw etyki Hildebranda. Wypowiedzi tego autora na ten temat są jednak bogatsze. Stąd nasze uzupełnienia:

1. Konieczne, w najwyższym stopniu inteligibilne istotności i stany rzeczy są przedmiotem ontologii. Jej przedmiotem są też konkretne konieczne istotności i im przynależne stany rzeczy, ale z tekstów Hildebranda nie możemy wywnioskować, co taką konkretną koniecznością miałyby być. Natomiast według Hildebranda przedmiotem metafizyki, która jest także filozofią, ma być byt realny i możliwy, ale jako rzeczywistość istniejący. Poznanie zaś i założenia przyjmowane przez nauki szczegółowe jako oczywiste są przedmiotem teorii poznania i logiki.

2. Hildebrand wskazując na przedmioty apriorycznej natury jako na podstawowy przedmiot filozofii zauważa, że nie pokrywa się on z całym obszarem tego, co aprioryczne (filozofia nie zajmuje się np. prawdami matematycznymi). W kręgu zainteresowania filozofii leżą natomiast zagadnienia realnego istnienia świata zewnętrznego, mojego Ja, a także Boga. Szczególnie miejsce przyznaje ten fenomenolog istnieniu mojego Ja, które jest także koniecznym, w najwyższym stopniu inteligibilnym stanem rzeczy.

3. Poznanie aprioryczne — o którym była wyżej mowa — jest poznaniem absolutnie pewnym. Taką pewnością — zdaniem Hildebranda — w obszarze konkretnego indywidualnego stanu rzeczy lub realnego indywidualnego istnienia można osiągnąć jedynie w przypadku Augustyńskiego *Si fallor, sum* lub Kartezjuszowskiego *Cogito, ergo sum*. Wgląd w ten konieczny, w najwyższym stopniu inteligibilny stan rzeczy nie jest poznaniem apriorycznym, gdyż odnosi się do realnego istnienia (*Dasein*), ale nie jest także poznaniem empirycznym (obserwacją, indukcją lub eksperymentem).

Wydaje się zatem, że przedmiotem filozofii według Hildebranda nie tyle jest to, co jest apriorycznej natury, lecz to, co charakteryzuje się koniecznością i nieporównywalną inteligibilnością. Poznanie zaś tego, co konieczne i w najwyższym stopniu inteligibilne, nie zamyka się w poznaniu apriorycznym.

Poczynione dopowiedzenia nie umniejszają wartości pracy Biesagi, który postawione zadanie ukazania epistemologicznych i ontologicznych podstaw Hildebrandowskiej etyki wypełnił rzetelnie. To, co budzi pewne zastrzeżenia, to niekonsekwencja w tłumaczeniach terminów. Zdajemy sobie sprawę z trudności w przekładzie zwłaszcza tekstów fenomenologicznych. Ich autorzy, zgodnie z teorią opisu feno-

menologicznego, posługiwali się bowiem terminami przez siebie stworzonymi i to nie zawsze ściśle i konsekwentnie. Wydaje się jednak, że autor recenzowanej książki tłumacząc niektóre terminy popadł w zbyt dużą dowolność. Dwa przykłady: *Soseinsexfahrung* tłumaczy przez „doświadczenie uposażenia bytu” (s. 39), „uchwycenie czegoś” (s. 40), „poznanie istoty” (s. 40), „doświadczenie koniecznościowego uposażenia przedmiotu” (s. 42), „doświadczenie istoty” (s. 43, 59), „doświadczenie uposażenia przedmiotu” (s. 43), „doświadczenie istotowego uposażenia przedmiotu” (s. 57); *Realkonstatierung* natomiast przez „doświadczenie stwierdzające istnienie czegoś”, „skonstatowanie istnienia jakiegoś przedmiotu” (s. 39), „doświadczenie realnego istnienia przedmiotu”, „stwierdzenie realnego istnienia przedmiotu”, „doświadczenie konkretnego istnienia przedmiotu”, „stwierdzenie faktycznego przedmiotu” (s. 40), „doświadczenie faktycznych stanów rzeczy”, „doświadczenie faktów”, „doświadczenie realnego faktu” (s. 42), „doświadczenie konkretnego przedmiotu” (s. 59).

Jan Krokos