

# Waldemar Kmieciowski

---

## Rola uczuć w Ingardenowskiej etyce

---

Studia Philosophiae Christianae 44/1, 147-163

---

2008

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WALDEMAR KMIECIKOWSKI  
*Wydział Teologiczny UAM, Poznań*

## ROLA UCZUĆ W INGARDENOWSKIEJ ETYCE

### 1. TYTUŁEM WSTĘPU

Podjmując problematykę uczuciowości w etyce Romana Ingardena, musimy przezwyciężyć zasadniczą trudność związaną z brakiem wyczerpującego ujęcia tego zagadnienia przez polskiego fenomenologa. Ingarden koncentrował się m.in. na sposobie istnienia wartości, poszukiwaniu specyficznych rysów wartości moralnych, roli dzieła artystycznego w ujawnianiu wartości estetycznych czy na funkcjach antropologicznych wartości<sup>1</sup>. Dla naszych rozważań ważne jest natomiast to, iż Ingardenowska refleksja nie obejmuje systematycznego wykładu, który prezentuje funkcje uczuć w etyce. Ten fakt w określony sposób determinuje przebieg badań prowadzonych w niniejszym studium. Będą one stanowiły nie tyle syntetyczne przedstawienie jasno wyrażonych poglądów Ingardena, ile szczególnego rodzaju ich poszukiwania. W trakcie naszych analiz spróbujemy pokazać, że zagadnienie uczuciowości przewija się przez Ingardenowską wizję etyki i że stanowi trwałą – aczkolwiek nigdzie wyraźnie nie wyeksplikowany – i znaczący motyw jego etycznej refleksji.

### 2. UCZUCIOWOŚĆ A DOŚWIADCZENIE WARTOŚCI

Pierwszym tropem naszych poszukiwań może być Ingardenowska analiza spostrzegania, która wydobywa zawarte w nim momenty. Ingarden zwraca uwagę, iż każdy akt świadomości zawiera

---

<sup>1</sup> Por. R. Ingarden, *Studia z etyki*, t. 3. Warszawa 1970, 207nn; Tenże, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, 199nn., 258nn; Tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, 15nn.

w sobie moment intencyjny, treść nienaoczną i moment uchwycenia rzeczywistości. Dla nas jednakże istotne jest to, że do nich „mogą się dołączyć jeszcze całkiem inne momenty i wraz z tamtymi budować całość (złożonego wówczas zazwyczaj) aktu, jak np. moment miłości lub nienawiści, pozytywne lub negatywne wartościowanie, pożądanie lub wstręt do czegoś”<sup>2</sup>. Wypowiedź ta sugeruje pewną odmienność podmiotowego odniesienia do wartości i odniesienia realizowanego w czystym spostrzeżeniu zmysłowym. Ingarden zauważa, że „momenty te w szczególny sposób otaczają (jakby sobą odziewają) czyste mniemanie i często w wyraźny sposób wpływają na ukształtowanie się jego treści”<sup>3</sup>. Pomimo tego, iż momenty wartościowania ściśle są związane z momentami spostrzeżeniowymi, to przecież podmiotowe skierowanie ku wartościom nie da się zredukować do poziomu percepcji zmysłowej. Warto w tym miejscu przytoczyć także inną wypowiedź Ingardena sformułowaną – zgodnie z Ingardenowską klauzulą ontologiczną – w tonie przypuszczającym<sup>4</sup>, w której zauważa, że „nie możemy np. z góry wykluczyć tego, że przynajmniej niektóre akty poznawania mogą się dokonywać jedynie na podłożu odpowiednio ukwalifikowanych emocji. Może ona mieć w zasadzie albo w tym sensie znaczenie pozytywne, iż umożli-

---

<sup>2</sup>Tenże, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987, t. 2, 184. Por. Tenże, *Studia z teorii poznania*, Warszawa 1995, 127n.

<sup>3</sup>Tamże, 184.

<sup>4</sup>Ingardenowska wersja fenomenologii przybrała zasadniczo charakter ontologiczny w tym rozumieniu, iż – jako ukierunkowana na badania zawartości idei – zabraniała metafizycznych twierdzeń o faktycznej egzystencji. Por. Tenże, *Spór o istnienie świata*, dz. cyt., t. 1, 45; 55n; 60. Stąd właśnie liczne (znamienite dla Ingardena) formuły typu: „o ile faktycznie istnieje”. Por. Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, dz. cyt., 343; 349; 356; 383. Przytaczana w tekście wypowiedź również zaczerpnięta jest z ontologii (poznania) i jako taka pozbawiona jest kategorycznej konstatacji, iż jest „tak a tak”. Nie podważa to jednak jej merytorycznego znaczenia. Na temat ontologicznego charakteru badań Ingardenowskich por. A. B. Stępień, *Uwagi o Ingardenowej koncepcji ontologii*, w: *Spór o Ingardena*, red. J. Dębowski, Lublin 1994, 17nn; A. T. Tymieniecka, *Trzy wymiary fenomenologii – ontologiczny, transcendentny, kosmiczny – rola Romana Ingardena*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”*, Warszawa 1972, 179nn; W. Kmiecikowski, *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena. Badania ontologiczne*, Warszawa 2006, 11nn.

liwia w ogóle dokonanie się odpowiedniego aktu poznawczego, jak to np. twierdzą niektórzy, gdy chodzi o poznawanie wartości”<sup>5</sup>. Zauważamy tutaj oczywiście pewną rozbieżność w wypowiedziach. Analiza aktu spostrzeżeniowego wskazywała raczej na pewną wtórność momentów wartościujących, podczas gdy ostatni cytat sugerowałby pewne wsparcie aktu poznawczego na momentach o charakterze uczuciowym. Te niejasności jednak nie podważają sugestii o uczuciowym zaangażowaniu, które towarzyszy poznawczemu uchwytowaniu wartości. Owo uchwycenie byłoby uwarunkowane wystąpieniem – posłużmy się metaforą – „uczuciowej komponenty” w przeżyciach poznającego podmiotu. Tak przecież można rozumieć konstatację o „złożonych przeżyciach tego rodzaju, jak np. przeżycie estetyczne lub doświadczenie wartości, które u podłoża swego mają prócz spostrzeżeń (wyobrażeń) zmysłowych jeszcze pewne wzruszenia i uczucia”<sup>6</sup>. Ingarden zatem wyraźnie wskazuje zarówno na niewystarczalność doświadczenia zmysłowego do poznania wartości, jak i na znaczenie uczuciowości dla tego procesu. Jest zresztą krytyczny zarówno wobec tych, którzy fakt obecności sfery emocjonalnej w procesie poznawczym interpretują jako źródło błędów poznawczych<sup>7</sup>, jak i tych, którzy – w związku z tym, że nie każdy podmiot potrafi uchwycić poznawczo wartość<sup>8</sup> – nawet same wartości skłonni byłiby uznać za pewną iluzję. Jego stanowisko wobec takich interpretatorów obecności komponentu uczuciowego w poznawaniu wartości można oddać słowami: „kto umie dotrzeć do nich (do wartości), ten je znajdzie, kto jest nieczuły i niewidomy, ten przejdzie

---

<sup>5</sup> R. Ingarden, *Studia z teorii poznania*, dz. cyt., 14. Nieco dalej Ingarden zastanawia się czy „pewna stała dotycząca natury s p e c j a l n y c h aktów poznawczych (np. takich jak poznawanie wartości) musi współwystępować ze zmienną posiadania przez podmiot poznający jakiegoś przeżycia uczuciowego pewnego rodzaju”. Tamże, 14.

<sup>6</sup> Tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, 297.

<sup>7</sup> Por. Tenże, *Studia z teorii poznania*, dz. cyt., 14.

<sup>8</sup> Por. Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., 212n.

jakby obok nich obojętny i dla niego one nie istnieją”<sup>9</sup>. Nie ulega wątpliwości, iż wejście w relację poznawczą z „przestrzenią aksjologiczną” uwarunkowane jest pewnym „drgnieniem” uczuciowym, a jego brak uniemożliwia poznanie tego, co aksjologiczne. W dalszym jednak ciągu zasadne pozostaje pytanie o znaczenie uczuciowości w kontekście interesującej nas składowej owej „przestrzeni”, tzn. w kontekście sfery moralnej.

### 3. KU DOŚWIADCZENIU WARTOŚCI MORALNEJ

Spróbujemy teraz osadzić sferę uczuciowości nie tylko w horyzoncie tego, co wartościowe, lecz w horyzoncie „przestrzeni moralnej”. Czy jednak na gruncie Ingardenowskim istnieje uzasadniona merytorycznie możliwość takich analiz? Skoro Ingarden tak niewiele powiedział na temat zdecydowanych związków uczuć z moralnością, to czy możliwe jest ominięcie owego milczenia i wykazanie, iż one *implicite* tkwią jednak w Ingardenowskiej refleksji? Dążąc do pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, odwołamy się do dwóch – traktowanych jako wskazówki hermeneutyczne – dłuższych wypowiedzi Ingardena.

„Ktoś może powiedzieć – twierdzi Ingarden – że nie ma tych kwalifikacji, nie ma nic takiego na świecie jak dobro i zło, piękno i szpetota, są tylko oceny. (...) Otóż ocena pewnego indywidualnego przypadku czy też klasy przypadków jest tylko wtedy prawdziwa, gdy jest oparta na jakimś d o ś w i a d c z e n i u . Ślepy nie może mówić ani o kolorach, ani o obrazie, ani o abstrakcyjnym malarstwie, bo to trzeba zobaczyć. Tak samo ktoś, kto ocenia czyjeś postępowanie, musi, po pierwsze, je znać, żeby móc zastosować kryteria oceny, a po wtóre – musi nie tylko rozumieć, co znaczy „dobry” i „zły”, „uczciwy” i „nieuczciwy” (...) ale nadto musi mieć przeświadczenie, że w danym indywidualnym wypadku zostało zrealizowane

---

<sup>9</sup>Tamże, 213. Adam Węgrzecki – w swojej analizie Ingardenowskiego doświadczenia aksjologicznego – wyraźnie stwierdzi, że „nie ma też Ingarden wątpliwości, że w całym obcowaniu z wartościami zarówno estetycznymi, jak i innymi, obejmującym poznawcze uchwycenie oraz aprobującą lub dezaprobuującą odpowiedź, istotna rola przypada emocjom”. A. Węgrzecki, *O doświadczeniu aksjologicznym*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Warszawa – Kraków 1995, 165.

właśnie to, co on przez „dobro” czy „zło” rozumie”<sup>10</sup>. W *Książeczce o człowieku* Ingarden natomiast pisze, iż „bez bezpośredniego i intuicyjnego obcowania z wartościami, bez radości, jaką mu daje to obcowanie, człowiek jest głęboko nieszczęśliwy. Uszczęśliwia go natomiast urzeczywistnienie wartości i ulega ich szczególnemu urokowi. (...) Chodzi tu przy tym (...) o wartości w swej immanentnej jakości absolutne (...) słowem: wartości moralne i wartości estetyczne”<sup>11</sup>. Spróbujmy wyeksponować istotne momenty tych znaczących wypowiedzi.

Zauważamy przede wszystkim, iż Ingarden wskazuje na funkcję poznawczą doświadczenia wartości. W pierwszym cytacie używa wprost określenia „doświadczenie”, podczas gdy drugi wskazuje na bezpośredniość i intuicyjność „dotykania” wartości. Zarówno oceny estetyczne, jak i moralne fundowane muszą być na bliskim obcowaniu z tym, co wartościowe estetycznie i moralnie. Kontekst oceniania jest wtórny wobec szczególnego „źródłowego” poznania wartości jako tego, co zostaje w ocenianiu przypisane przedmiotowi i co stanowi jakąś jego kwalifikację. O tyle mogę w sposób uprawniony dokonywać oceny estetycznej czy moralnej, o ile dysponuję wiedzą – uzyskaną na drodze bezpośredniego, „intymnego” kontaktu ze sferą aksjologiczną – o wartościach estetycznych i moralnych. I właśnie wchodząc w ową intuicyjną bliskość z nimi, człowiek może doznawać radości i szczęścia.

Znamienite dla naszych rozważań jest to, iż wartości moralne i estetyczne zostały w szczególny sposób zbliżone do siebie. Mają one być w swej „immanentnej jakości absolutne”<sup>12</sup>. Ingarden wprowadzie bliżej nie precyzuje owej absolutności tego, co piękne i dobre, lecz to określenie – wraz ze zdecydowanym przeciwstawieniem tych wartości temu, co witalne i użyteczne<sup>13</sup> – sugeruje treściową (jakościową) wspólność. Zdaje się po prostu wskazywać na pewien – bliżej niestety nie wyjaśniony – moment materialny decydujący o zasadni-

---

<sup>10</sup> R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., 164.

<sup>11</sup> Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., 23.

<sup>12</sup> Por. A. Węgrzecki, *O absolutności wartości etycznych i estetycznych*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., 421nn.

<sup>13</sup> Por. R. Ingardena, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., 23.

czym podobieństwie wartości estetycznej i moralnej. Tylko wartości tych dwóch kategorii specyfikowane są przez jakąś „absolutność” i tylko one uznane zostały za doniosłe dla człowieczej eudajmonii. Wydaje się więc, iż posiadają one – w obrębie „przestrzeni aksjologicznej” – momenty treściowo i zadaniowo zbliżające je do siebie.

O bliskości tego, co moralne i estetyczne, mogą świadczyć również trudności w jednoznacznym rozdzieleniu „moralnościowości” i „estetyczności” rozumianych jako jakościowe determinanty wartości moralnych i estetycznych. Ingarden przyznawał przecież, że „istnieją wypadki, w których nie potrafimy powiedzieć, czy dana wartość jest natury estetycznej, czy natury moralnej. I nie zdajemy sobie także sprawy z tego (...) w jakiej mierze pewne wartości należące do dwóch różnych dziedzin, np. pewna wartość moralna i pewna wartość estetyczna, mogą współwystępować w jednym konkretnie, ewentualnie nie tylko mogą, ale muszą w nim współwystępować. (...) Jest przecież stara, od Platona wywodząca się tradycja, zgodnie z którą wartość najwyższą stanowi *kalokagathia*, tzn. jakaś synteza piękności i dobra”<sup>14</sup>. Tekst ten nie uzasadnia słuszności tradycji preferujących *kalokagathia*. Jednocześnie jednak wskazuje na trwałość takich tradycji i pewne merytoryczne ich uzasadnienie. Wszakże często sfera estetyczna dotyka sfery etycznej i współwystępuje z nią; wszakże zdarza się, że dzieło sztuki odślania nie tylko wartości estetyczne, lecz także ujawnia pewne momenty doniosłe moralnie. Okazuje się również, że konkretne czyny człowieka, będące nosicielami na przykład wierności czy wielkoduszności, mogą ukazywać nie tylko te wartości moralne, ale także szczególne piękno z nimi związane. Owa intymna współobecność obu typów wartości może być tak bliska, iż utrudnia nawet rozpoznanie charakteru – estetycznego bądź etycznego – doświadczonej wartości. Ingarden oczywiście zachowuje wstrzemięźliwość wobec uznania obecności *kalokagathia* jako szczególnej syntetyzującej wartości, która obej-

---

<sup>14</sup> Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., 330n. Por. Tamże, 131; 140; 196; Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., 250n.

mowałaby „moralnościowość” i „estetyczność”<sup>15</sup>. Dla nas jednak istotne jest to, iż dostrzegał on związek wartości uposażających ową jednolitość dobra–piękna a także pewną bezradność doświadczenia aksjologicznego, które w pewnych okolicznościach nie potrafi rozróżnić determinanty moralnej i estetycznej. Być może pewnym pogłosem świadomości owej bliskości jest wypowiedź o człowieku, który „realizuje swym wysiłkiem – przez swoje zwycięstwa, a nawet przez swoje klęski – wartości Dobra i Piękna, które (...) posiadają dlań w gruncie rzeczy jakąś wyższą rzeczywistość niż świat samej Przyrody”<sup>16</sup>.

Gdyby nasze dotychczasowe rozumowanie było zgodne z intuicjami Ingardena – gdyby pomiędzy Dobrem i Pięknem zachodziła szczególna bliskość – to mielibyśmy pewną drogę ku ujawnieniu funkcji uczuciowości w Ingardenowskiej etyce. Moglibyśmy bowiem dokonać szczególnego przeniesienia momentów refleksji estetycznej w kontekst moralny i wykorzystania ich w ujawnieniu tego, co towarzyszy w sposób stały *implicite* etycznej refleksji Ingardena – pozycji uczuciowości. Podejmiemy obecnie te intuicje.

#### 4. KONTEKST ESTETYCZNY

Pozycja uczuciowości w Ingardenowskiej estetyce określona została wyraźnie i zdecydowanie. Pozostaje to zresztą w istotnym związku ze specyficzną budową dzieła sztuki. Dla Ingardena jest oczywiste, iż należy wyraźnie rozgraniczyć dzieło sztuki – pewien wytwór artystyczny

---

<sup>15</sup> Ingarden mówi o wartościach moralnych, że „mają one szczególny charakter, odmienny niż w wypadku wszystkich innych wartości (...). Moim zdaniem, jest to jedyny wypadek, że powinno tak być, aby takie a takie wartości były realizowane (...). Nie można tego powiedzieć o żadnej wartości estetycznej, nie można jej nikomu nakazać”. Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., 325. Por. Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., 236n, 244, 252. Samo zresztą poszukiwanie przez Ingardena specyficzności wartości moralnych świadczy o faktycznej – wspomnianej w tekście artykułu – wstrzeźliwości wobec *kalokagathia*. Zofia Majewska – przy okazji badań nad Ingardenowską filozofią kultury – powie, że Ingarden „nie akceptuje idei «piękno – dobro» (*kalokagathia*). Piękno jest dla Ingardena wartością autonomiczną i nie musi współwystępować z dobrem”. Z. Majewska, *Świat kultury Romana Ingardena*, Lublin 2001, 114.

<sup>16</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., 18.



– oraz przedmiot estetyczny. Ten pierwszy jest w całości wytworzony przez artystę, natomiast w pojawieniu się drugiego współuczestniczyć musi odbiorca dzieła sztuki. „Każde dzieło, niezależnie od swego rodzaju – pisze Ingarden – odznacza się tym, że jest tworem schematycznym: określone pod wieloma względami przez najniższe odmiany jakości, zawiera w sobie przecież charakterystyczne luki w swym określeniu, czyli – jak mówię – miejsca niedookreślenia”<sup>17</sup>. Te niesprecyzowane momenty dzieła artystycznego muszą zostać – przynajmniej częściowo – uzupełnione w trakcie estetycznej konkretyzacji dokonywanej przez osobę percypującą dzieło sztuki. Jest to warunkiem koniecznym dla ujawnienia się „szaty” estetycznej dzieła. „Jeżeli konkretyzacja dokonuje się w postawie estetycznej, wówczas powstaje to, co nazywam przedmiotem estetycznym”<sup>18</sup> – pisze Ingarden.

W powstaniu ostatniego zdecydowaną funkcję pełnią przeżycia emocjonalne. Na początku właściwej percepcji dzieła sztuki mamy emocję wstępną. Finałem natomiast jest obcowanie emocjonalne ze „sferą estetyczną”, które jest możliwe nie tylko dzięki obecności dzieła sztuki, lecz właśnie dzięki zaangażowanemu, uczuciowemu zrekonstruowaniu owego dzieła w formie estetycznej konkretyzacji; obcowanie, w którym poznający dzieło podmiot może – „w szczególnej emocjonalnej kontemplacji – oddać się urokowi piękna ukonstytuowanego »przedmiotu estetycznego«”<sup>19</sup>. Aby dokonać właściwej estetycznej konkretyzacji dzieła sztuki – aby zatem dotrzeć do estetycznego piękna wyznaczonego przez geniusz artysty – jako warunek *sine qua non* jawi się uczuciowe skierowanie „ku” uobecnianym wartościom. Jeżeli odniesienie do przedmiotu artystycznego jest pozbawione kom-

---

<sup>17</sup> Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., 267. Por. Tenże, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. z niem. M. Turowicz, Warszawa 1988, 316nn.

<sup>18</sup> Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., 268. Por. K. Bartoszyński, *O niektórych założeniach estetyki Romana Ingardena*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, dz. cyt., 231nn; A. Tyszczyk, *Estetyczne i metafizyczne aspekty aksjologii literackiej Romana Ingardena*, Lublin 1993, 31nn; Z. Majewska, dz. cyt., 141nn; W. Kmiecikowski, *Ingardenowska koncepcja osoby*, w: *Filozofia chrześcijańska*, t. 1: *Osoba i jej relacje*, red. M. Jędraszewski, Poznań 2004, 147nn.

<sup>19</sup> R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., 119. Por. Tamże, 112nn; Tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., 454n.

ponentu uczuciowego, to nie nastąpi uobecnienie „sfery estetycznej”. W przypadku dzieła literackiego może to oznaczać np. zatrzymanie się na poziomie rozumienia tekstu czy też wyłącznie eksplikację „technicznych” wartości artystycznych (np. przejrzystości czy jasności zdań), które nie mają jeszcze znamienia estetyczności<sup>20</sup>. O tyle możemy „dotknąć” piękna, które wyznaczone jest przez wytwór artysty, o ile potrafimy wykroczyć poza poziom percepcji zmysłowej czy intelektualnej analizy. Zatrzymanie się na poziomie ostatniej i jej bezradność wobec dotarcia do samego piękna Ingarden ukazuje, odnosząc się do przykładu „zawodowych krytyków artystycznych”. Oni to „nie myśląc się nawet w swych ocenach dzieł sztuki, tak mało nieraz wiedzą i umieją powiedzieć o istotnej zawartości odpowiednich przedmiotów estetycznych”<sup>21</sup>. Możemy stwierdzić: to sama natura wartości estetycznych domaga się aktywnego i uczuciowego otwarcia się podmiotu<sup>22</sup>. Jeszcze raz odwołajmy się do cytatu: „w końcowej fazie przeżycia estetycznego następuje pewne uspokojenie w tym sensie, że z jednej strony dochodzi do raczej spokojnego zapatrzenia się (kontemplacji) w zestrój jakościowy ukonstytuowanego już przedmiotu estetycznego i „chłonięcia” tych jakości, z drugiej zaś w parze z tym rozgrywa się to, co wyżej nazwałem drugą formą emocjonalnej odpowiedzi na zestrój jakościowy. Mianowicie występują uczucia, w których doko-

---

<sup>20</sup> Por. Tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., 26n; 152nn; 181nn; Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., 16nn; 278; 316nn. Pomijamy tutaj zarówno wnikliwe rozróżnienia Ingardena w obrębie sfery estetycznej: „wartość konstituuje się na podłożu pewnego doboru jakości wartościowych i jest m.in. zależna od tego doboru zarówno w stopniu swej wartościowości, jak i w jej typie” (Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, dz. cyt., 274.), jak i inne momenty jego estetyki. Poprzestajemy na rozróżnieniu wartości artystycznej – wartości estetycznej. „Wartość artystyczna – pisze Ingarden – jest czymś, co w samym dziele występuje i w nim samym ma swe ugruntowanie bytowe. Wartość estetyczna jest czymś, co pojawia się dopiero w przedmiocie estetycznym *in concreto*, i to jako szczególny moment naoczny, determinujący całość tego przedmiotu” Tamże, 274n. Dla naszych rozważań takie rozróżnienie jest wystarczające.

<sup>21</sup> Tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., 138.

<sup>22</sup> Wszakże „poznawanie pewnego przedmiotu jest dostosowane do jego podstawowej struktury”. Nieco dalej Ingarden powie, że zawsze „zachodzi ściśle przyporządkowanie pomiędzy zasadniczą strukturą przedmiotu poznania a właściwościami poznawania”. Tamże, 5.

nywa się uznanie wartości ukonstytuowanego przedmiotu estetycznego<sup>23</sup>. Nie ulega zatem wątpliwości, iż doświadczenie wartości estetycznej – obejmujące zarówno moment rozpoznania jak i szczególnej odpowiedzi<sup>24</sup> – przeniknięte jest emocjonalnym motywem<sup>25</sup>.

Powyższe momenty refleksji estetycznej mają istotne znaczenie dla naszych poszukiwań. Jeżeli bowiem kontekst estetyczny towarzyszy często moralnemu, a wartości moralne – w aspekcie ich absolutności – wykazują pokrewieństwo z estetycznymi i wraz z nimi posiadają znaczenie eudajmologiczne, to wydaje się, że konieczność emocjonalnego zaangażowania podmiotu dotyczyć winna doświadczenia obu typów wartości. Potwierdzeniem trafności naszej interpretacji mogą być pewne uwagi Ingardena dotyczące zajmowania postawy wobec wartości.

Ingarden wszakże twierdzi, że „mówiąc grubo, podmiot zajmujący wobec czegoś taką lub inną postawę coś czuje, jakimś szczegól-

---

<sup>23</sup> Tamże, 136n.

<sup>24</sup> „Postawy–odpowiedzi na wartości nie są identyczne z rozpoznaniem (poznaniem, percypowaniem itp.) danej jakości wartościowej, lecz je w jakiegokolwiek formie zakładają. (...) Jeżeli np. ktoś w obliczu wielkiego i głębokiego dzieła sztuki, np. jakiejś tragedii greckiej, odpowiada postawą wyrażoną w słowach: »strasznie miła historia«, »rozkoszne cacko« itp., to od razu jest dla nas rzeczą widoczną, że dany osobnik (...) z wartościami estetycznymi w ogóle nie obcował, że nie było u niego percepcji estetycznej”. Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., 112n. Por. Tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., 167. Mamy oczywiście świadomość tego, iż Ingardenowi zależało na tym, aby „odróżnić doświadczenie wartości, odpowiedź na wartość, ocenę i sądy teoretyczne o wartościach”. Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., 349. Kierując się jednak troską o zachowanie przejrzystości wywodów a także wyjątkową bliskością doświadczenia wartości i odpowiedzi na nią – wraz z emocjonalną składową obu tych przeżyć – poprzestajemy na zawartym w tekście terminologicznym ujednoliceniu.

<sup>25</sup> Por. Tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, dz. cyt., 121; 136; Tenże, *Studia z estetyki*, t. 2, Warszawa, 1958, 108, przypis 1. Gołaszewska stwierdzi, że „w wyniku doświadczenia wartości następuje reakcja emocjonalna, odpowiedź na wartość, różna w zależności od jakości wartości, z tym, że owa odpowiedź na wartość nie jest czymś, co by było zewnętrzne w stosunku do poznania wartości – jest to moment samego doświadczenia wartości”. M. Gołaszewska, *Ingardenowski świat wartości. Wybrane zagadnienia aksjologii – kontynuacja pytań*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., 415.

nym czuciem, resp. odpowiada uczuciem na pewną rzeczywistość, o której się dowiaduje<sup>26</sup>. Nie jest tak, aby sfera moralna czy estetyczna była dla poznającego podmiotu uczuciowo obojętna. Aby do niej dotrzeć, nie możemy poprzestać na zmysłowym spostrzeganiu czy intelektualnej analizie. Odwołując się do przykładu Ingardena, zauważamy, iż człowiek nie dysponuje żadnym zmysłem, aby móc doświadczyć bohaterstwa osoby ratującej życie tonącemu<sup>27</sup>. Owego bohaterstwa nie można po prostu spostrzec, podobnie jak i nie można go wywnioskować z obecności kilku osób, krzyku tonącego i przerażenia osób postronnych. Nie można go również „dotknąć”, zachowując postawę emocjonalnej obojętności – konieczność uczuciowego „wyjścia ku” wartości moralnej jest tutaj bezdyskusyjna.

Zauważamy zatem, iż życie moralne człowieka okazuje się jakoś „uwikłane” w kontekst uczuciowości. Ingarden zdaje się przejawiać szczególny pietyzm wobec uczuciowości. Krytycznie podchodzi do sugestii, że „oto wszelkie uczucie, bez względu na to, jakie ono jest, stanowi czynnik oślepiający poznawczo, czynnik, który właśnie wprowadza relatywizację, relatywizowanie i subiektywizowanie tego, co nam się w uczuciu jakoś jawi w otaczającym nas świecie. Uczucie wszelkiego typu jest pojmowane jako czynnik antypoznawczy (...). Ponieważ (...) także wskazuje się na to, że emocje odgrywają znaczną rolę przy naszych postępowaniach praktycznych, moralnych, to uważa się, że jest to jasny dowód, iż to, co (...) w postępowaniu moralnym możemy uzyskać, jest właśnie „subiektywne” czy też „relatywne” ze względu na nasze uczucia, na nasze stany emocjonalne. Jakoś nikomu w naszym codziennym życiu – twierdzi dalej Ingarden – nie przychodzi do głowy, że uczucie może być także kluczem, narzędziem do odsłonięcia pew-

---

<sup>26</sup> R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., 104n. Por. Tamże, 112.

<sup>27</sup> Por. Tamże, 33n; 176n. Guido Küng twierdzi, że „możemy więc powiedzieć, że dla Ingardena etyczne lub estetyczne przeżycia są aktami emocjonalnymi, zawierającymi intuicyjną świadomość jakościowej natury wartości”. G. Küng, *Brentano i Ingarden o doświadczeniu i poznawaniu wartości*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, dz. cyt., 157. Podobną myśl odnajdujemy u Smolaka, który zauważa, że „Ingarden podkreśla, że pierwotny kontakt z wartościami dokonuje się na poziomie uczuciowym. (...) W doświadczenie aksjologiczne wpleciony jest więc element uczuciowy, bez którego dostęp do wartości byłby w ogóle niemożliwy”. M. Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Kraków 2003, 108n.

nych faktów (...) i może istnieją takie, które (...) właśnie nie odcinają nas od rzeczywistości, z którą obcujemy, lecz stwarzają nam dostęp do pewnych jej stron<sup>28</sup>. Poznawcza – wprowadzająca w „przestrzeń moralną” – funkcja uczuć staje się oczywista. A przecież ten poznawczy moment nie wyczerpuje jeszcze całości „uwikłania” moralności w kontekst uczuciowości. Okazuje się bowiem, iż uczuciom – pomimo braku wyczerpującego ujęcia tej kwestii przez Ingardena – może towarzyszyć „moralnościowe” znamię. Musimy temu poświęcić kilka uwag.

## 5. UCZUCIOWOŚĆ A WARTOŚCI MORALNE

Ingarden w swych *Wykładach z etyki* – szukając sposobu wyodrębnienia wartości moralnych spośród innych typów wartości – zwrócił uwagę, iż należy poszukiwać ich w obrębie wartości osobowych<sup>29</sup>. Jednocześnie podważył możliwość znalezienia podmiotu wartości moralnych m.in. w ludzkim ciele, sprawnościach poznawczych, uzdolnieniach artystycznych czy też umiejętności jasnego myślenia<sup>30</sup>. Również uczucia same w sobie także okazały się neutralne pod względem moralnym. Ingarden twierdzi, iż „sama jakość uczuciowa, która jest oczywiście tylko pewnym momentem w konkretnej sytuacji, nie wydaje mi się jako taka, sama dla siebie, np. pozytywnie wartościowa. (...) Właśnie to, że trzeba uwzględnić ową konsytuację, to, ku czemu zwraca się miłość czy nienawiść, czy gniew, świadczy o tym, iż samo *quale* uczuciowe jako takie jest jeszcze z punktu widzenia moralnego obojętne<sup>31</sup>. Omawia on zresztą dość szeroko właśnie uczucie gniewu, które staje się uzasadnione bądź nieuzasadnione w zależności od kontekstu sytuacyjnego. To właśnie okoliczności wywołujące uczucie gniewu zdają się decydować o jego „moralnościowości”. Jeżeli bo-

---

<sup>28</sup> R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., 169n. Ingarden jest krytyczny wobec sugestii, że wartości są „ewokowane jako zjawiska przez to, że istnieje czynnik uczucia, czynnik zainteresowania emocjonalnego”, jak również wobec tezy, iż „relatywna jest oczywiście wartość dobra i zła (...) dlatego, że jest subiektywna, ewokowana przez takie lub inne stany uczuciowe czy jakiegokolwiek upodobania”. Tamże, 177.

<sup>29</sup> Por. Tamże, 205.

<sup>30</sup> Por. Tamże, 205nn.

<sup>31</sup> Tamże, 216.

wiem jestem przeniknięty uczuciem gniewu odnoszonym intencjonalnie w stronę przedmiotu będącego nosicielem pewnej pozytywnej wartości, to ów gniew – zwłaszcza, jeżeli dokonuje się przy moim wewnętrznym, przyzwalającym i akceptującym solidaryzowaniu się z nim – przestaje już być neutralnym uczuciem i podpada pod kategorię moralnego zła. Jeżeli natomiast moje uczucie gniewu skierowuje się na negatywny moralnie czyn, to staje się specyficznym nośnikiem dobra<sup>32</sup>. W kontekście tego wydaje się uzasadnione twierdzenie o autonomii uczuć wobec moralności. Z drugiej jednak strony, można u Ingardena odnaleźć wątki, które nieco inaczej ujmują ową autonomię.

Ingarden, podając przykłady wartości pozytywnych i wymieniając wśród nich odpowiedzialność, pisze o człowieku odpowiedzialnym: „czasem umie też przyjąć odpowiedzialność nie tylko za swoje czyny, ale za czyny cudze, tzn. czuje się współodpowiedzialny”<sup>33</sup>. Nieco dalej odnajdujemy: „dopiero ta solidarność, to poczucie solidarności stwarza podstawę do współodpowiedzialności za to, co się dzieje w tym gronie, z którym czuję się solidarny. Może też tak być, że ja się mogę poczuwać do obowiązku bycia solidarnym”<sup>34</sup>. Zauważmy tutaj, że – tak doniosła moralnie – umiejętność brania odpowiedzialności (pewnego partycypowania w odpowiedzialności<sup>35</sup>) zdaje się pozostawać w bliskości z uczuciem. Ingarden co prawda posługuje się terminami „czuję, poczuwać się”, jednak wydaje się, że stanowią one wyraz pewnych emocji. Gdyby tak było, to odpowiedzialność – nieodzowna dla życia moralnego – byłaby blisko pewnego „uczuciowego dziania się”, a o nim można by powiedzieć, iż posiada znamię „moralnościowości”.

Odnajdujemy u Ingardena również wypowiedź o wewnętrznej uczuciowości, która odnosić się może także do uczuć. Wówczas „chodzi o to, żeby nie były one kłamliwe, żeby nie było umyślnego udawania przed sobą pewnych uczuć, tam, gdzie ich nie ma”<sup>36</sup>. Przy tej wartości moralnej wyraźnie już sfera uczuciowości przeniknięta jest pew-

---

<sup>32</sup> Por. Tamże, 212n; 215nn.

<sup>33</sup> Tamże, 246n.

<sup>34</sup> Tamże, 247.

<sup>35</sup> Por. wnikliwe Ingardenowskie rozważania dotyczące problematyki odpowiedzialności. Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., 73nn.

<sup>36</sup> Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., 248.

nym rysem moralnym. Skoro bowiem człowiek może być właśnie uczuciowo wewnętrznie zarówno zakłamanym, jak i uczciwym, to świadczy to, iż uczuciowość niejako sama w sobie nacechowana byłaby „moralnościowością”! Jeżeli przyjmiemy – aczkolwiek Ingarden nie porusza tej kwestii – iż owa wewnętrzna uczuciowość dotyczy każdego uczucia, to mielibyśmy wyraźne „uwikłanie” moralne wszystkich uczuć. To oczywiście skutkowałoby podważeniem dominującej myśli Ingardena dotyczącej pierwotnej moralnej neutralności ludzkiej uczuciowości. Trudno byłoby przecież pogodzić wcześniej deklarowaną autonomię uczuć z przylegającą do każdego uczucia „moralnościowością” wewnętrznej uczuciowości. Wyjątkowa krótkość wypowiedzi Ingardena dotyczących tych momentów uniemożliwia, niestety, głębsze merytoryczne rozwinięcie naszych przypuszczeń. Mając świadomość ujawnionych aporii, możemy jednak sformułować kilka uwag.

Sfera uczuciowości jest wrażliwa na kontekst moralny i to ona jakoś wprowadza człowieka w głąb tegoż kontekstu. Istotne wszakże moralnie nie jest to, czy jestem obdarzony uzdolnieniami artystycznymi czy intelektualnymi, lecz to, czy potrafię „dotknąć” moją uczuciowością sfery moralnej i adekwatnie – właśnie uczuciowo – na nią odpowiedzieć. Wszakże „czasem ktoś bardzo inteligentny jest właśnie tym bardziej niebezpieczny, że będąc z innych względów demonem zła, wykorzystuje swoją inteligencję do tego, żeby w swoim i cudzym życiu realizować jak najwięcej faktów moralnie negatywnych”<sup>37</sup>. Nawet jeżeli uznajemy poziom komplikacji analiz odnoszących się do różnych składowych towarzyszących moralności i dla niej istotnych – przecież trudno np. mówić o moralnie wartościowym postępowaniu człowieka zupełnie pozbawionego inteligencji<sup>38</sup> – to przecież właśnie sfera uczuciowości człowieka jawi się jako wyjątkowo doniosła. Ingarden daleki jest od akceptacji dystansu moralności wobec uczuciowości. Ta ostatnia „wyprowadza” podmiot w stronę „przestrzeni aksjologicznej” *i* – posłużmy się metaforą – pozwala wnikać tejże „przestrzeni” w głąb bytu ludzkiego. Żyjąc uczuciowo, mam szansę na specyficzne współbywanie z tym, co moralnie wartościowe. Pozostając zaś wyłącznie w sferze spostrzegania czy myślenia, daleki jestem od owego współprzenikania się z „przestrzenią moralną”, nawet jeżeli uczynię ją przed-

---

<sup>37</sup> Tamże, 225.

<sup>38</sup> Por. Tamże, 226.

miotem moich intelektualnych rozważań. Zamknięcie uczuciowe skutkuje odcięciem się od „przestrzeni moralnej”. Warto w tym momencie zwrócić uwagę na jeszcze jeden motyw badań Ingardenowskich.

Zauważamy, iż wśród wartości osobowych Ingarden umieszcza tzw. głębokość człowieka. Obejmuje ona zarówno komponent intelektualny jak i uczuciowy. Oczywiście i wobec niej Ingarden stosuje swoją specyficzną klauzulę metodyczną twierdząc, iż „owa głębia życia emocjonalnego i intelektualnego człowieka, będąc pewną niewątpliwie wysoką wartością ludzką, sama w sobie nie jest wartością moralną i nie ma nic wspólnego z zagadnieniami moralnymi”<sup>39</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, iż Ingarden faktycznie ujawnia doniosłość owej głębi uczuciowej – w swych krótkich uwagach pomija raczej składową intelektualną – dla życia moralnego. Opisując ją zwraca przede wszystkim uwagę na to, iż nie należy głębokości uczuciowej wiązać z intensywnością czy gwałtownością przeżyć uczuciowych. Nie chodzi tutaj przecież o – posłużymy się przerośnią – uczuciowe „szarpanie”, o wielokierunkowe i liczne uczuciowe pasje, zmieniające ciągle swą treść, czy też o silne uniesienia. Wszystko to może towarzyszyć właśnie powierzchowności uczuciowej, pewnej „płytkości”. Cezura pomiędzy głębią uczuciową i jej brakiem przebiega niejako w obrębie ontycznej struktury człowieka. Im bliżej istoty bytu osobowego – tego, co najbardziej „rdzenne” i znaczące – wnika uczucie, tym jest ono głębsze. Powierzchowne uczucia pozostają natomiast „na-zewnątrz” (mimo swej możliwej intensywności) istotnych momentów ludzkiej natury i „nie poruszają całego człowieka. One pozostawiają na uboczu całą ukrytą resztę jego samego, ostatecznych podstaw jego odpowiedzialności, ostatecznych podstaw jego samowiedzy i ich roli w jego własnym życiu. Wszystkie te powierzchowne uczucia – mówi dalej Ingarden – spływają jak woda po człowieku i nie wnikają w jego tkanekę wewnętrzną, nie poruszają go w ostatecznych podstawach jego samego, jego zachowania się i w ogóle jego postawy życiowej. A są – przeciwnie – uczucia, które przenikają całego człowieka, tak że zdolne są wywołać w nim całym jakiś wstrząs w sensie np. przemiany postawy życiowej, wierzeń, systemu wartości, jaki uznaje itd. Taki wstrząs, który potrafi od razu, od dzisiaj zmienić coś istotnego w człowieku na czas dłuższy”<sup>40</sup>.

Powierzchowne uczucia nie są w stanie dotrzeć do tych poziomów

---

<sup>39</sup> Tamże, 232.

<sup>40</sup> Tamże, 231.



bytu osobowego, które decydują o jego odpowiedzialności. Człowiek pozbawiony uczuciowej głębi i żyjący tylko zewnętrznymi uczuciami zdaje się być – w pewnym sensie – poza horyzontem odpowiedzialności. W związku z podejmowanymi czynami (i niezależnie od swej woli) człowiek oczywiście ponosi odpowiedzialność i może być pociągnięty do odpowiedzialności. Trudno jednak powiedzieć o nim, że jego działanie będzie odpowiedzialne bądź, że zechce wziąć na siebie odpowiedzialność<sup>41</sup>. Taka jednak sytuacja rodzi już ważne skutki w zakresie moralności. Wszakże z „odpowiedzialnością i wylaniającymi się z niej wymaganiami powetowania oraz z uwolnieniem od odpowiedzialności z istoty wiążą się rozmaite wartości pozytywne i negatywne”<sup>42</sup>. Jeżeli zatem człowiek pozostaje poza horyzontem odpowiedzialności, to również jego relacje z „przestrzenią moralną” są problematyczne. Jeżeli natomiast uczucia mają znaczenie dla kształtowania się odpowiedzialności, to i ludzka uczuciowość jawi się jako nieodzowna dla życia moralnego. O ludziach powierzchownych – pozbawionych głębi uczuciowej – Ingarden mówi, iż „wprawdzie mogą być bardzo poprawnymi ludźmi, mogą nie zrobić żadnego świństwa i być bardzo wartościowi w sensie wykonywania wszystkich, że się tak wyrażę, obowiązków, ale jednostkami moralnymi we właściwym sensie właściwie nie są”<sup>43</sup>.

Możemy zatem zasadnie stwierdzić znaczenie uczuciowej głębokości dla życia moralnego. To właśnie dzięki niej możliwe jest specyficzne przeniknięcie uczuć „w pobliże” samej istoty człowieka. Osoba obdarzona taką szczególną uczuciową otwartością pozwala niejako „wejść” własnym przeżyciom uczuciowym w głąb samej siebie. To wniknięcie staje się czasami tak doniosłe, iż staje się wstrząsem przemieniającym moralnie całego człowieka. Człowiek głęboko uczuciowy może zmienić swoje życie moralne. „Rdzenna”, „istotowa” modyfikacja człowieka możliwa jest właśnie w kontekście uczuciowości. To ona może otworzyć człowieka na to, co moralnie wartościowe; to ona „wyprowadza” w stronę „przestrzeni moralnej” i „wprowadza” ją w głąb bytu człowieka. I to dzięki niej możliwe

---

<sup>41</sup> Por. Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., 73nn.

<sup>42</sup> Tamże, 97. „W tym właśnie momencie – w innym miejscu twierdzi Ingarden – gdy już zaczynam być za coś odpowiedzialny, widać, że wchodzą w grę wartości natury moralnej, a nie innej”. Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., 219.

<sup>43</sup> Tamże, 232.

jest specyficzne „współprzenikanie się” uczuciowości i owej „prze-strzeni moralnej”. Osoba rezygnująca z otwarcia się na uczuciową głębię a preferująca powierzchowne uczucia w autentyczny sposób nie może pozostawać w źródłowej bliskości z Dobrem. To możliwe jest tylko dla człowieka wrażliwego i gotowego do życia głębokim uczuciem. Trawestując Ingardena można by sformułować postulat: „swym uczuciom zaufać”<sup>44</sup>.

Reasumując, możemy powiedzieć, iż Ingardenowska refleksja etyczna *de facto* „przeniknięta” jest motywem uczuciowości jako decydującym dla moralności. Szczególny dialog ze sferą moralną uwarunkowany jest uczuciowym odniesieniem. Człowiek „martwy” uczuciowo nie „dotknie” Dobra i nie pozwoli na wniknięcie tego Dobra w intymność własnej istoty. Mając świadomość, że taka sytuacja rodzi już destrukcyjne skutki dla ontycznej struktury osoby, możemy skonstatować, iż uczuciowość zdaje się stanowić integralny element ludzkiej natury; element konstytutywny dla osobowego bytu; element, który nie jest irracjonalny a wypełniony sensem; element, którego dysfunkcja okalecza już całego człowieka.

## EMOTIONALITY IN INGARDEN'S ETHICAL REFLECTION

### Summary

The paper focuses on the function of human emotions in Roman Ingarden's ethical reflection. In his ethical studies, this Polish philosopher did not deal explicitly and amply with the question of emotions. In his works there appears to be no systematic explication concerning the emotional involvement of morality. However it appears, that this problem constitutes a motive which implicitly accompanies Ingarden's axiological considerations. The article aims at explicating this motive and demonstrating its significance for moral life. It turns out that a prerequisite for reaching subjectively the sphere of moral values is the very occurrence of the emotional factor. The absence of the emotional component makes it impossible to experience moral values. Emotions themselves can also convey moral values. Emotionality in Ingarden's approach turns out to intermingle with the moral context and to constitute its essential motive.

---

<sup>44</sup> Por. Tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., 63 („Zaufać sobie i swemu istnieniu”).