

*EPISTEME 29(2003)*

## **Konteksty podmiotowej świadomości**

**(psychika – moralność – historia)**

**Praca zbiorowa pod redakcją  
Ewy Podrez i Ryszarda Monia**



Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej  
Acta Universitatis Masuriensis  
Olecko 2003

# EPISTEME

## 29: Konspekty podmiotowej świadomości

### Tom recenzowali:

ks. prof. dr hab. Zbigniew Sareło, ks. prof. UKSW dr hab. Jan Sochoń

### Rada Naukowa

Zdzisław Ciecko (WM), Józef M. Dołęga (UKSW, WM) – przewodniczący,  
Tadeusz Klimski (UKSW, WM), Józef Krajewski (WM), Anna Lemańska (UKSW),  
Wacław Matejko (WM), Jerzy Niemiec (WM, UwB), Mieczysław Ozorowski (UKSW),  
Janusz Popko (AMB), Zbigniew Sareło (UKSW, WM), Jerzy Sikora (UKSW, KUL),  
Jarosław Sokółowski (UKSW) – sekretarz, Dariusz Śleszyński (SHU), Andrzej  
de Tchorzewski (WSPB), Edmund Trempała (WM), Stanisław Urbański (UKSW),  
Andrzej M. Woźnicki (USF).

### Współpracujący z Radą Naukową

Paweł Bejger (RGK), Jacek W. Czartoszewski (UKSW), Stanisław Dziekoński  
(WSDŁ, UKSW), Jan L. Grajewski (WSDŁ), Edward Grott (WM, UKSW),  
Marek Jadczyk (RGK), Stanisław Jankowski (WM), Jan Krupka (WSDŁ), Cezary  
Mrozowski (WM), Wojciech Nowacki (WSDŁ), Antoni Ołów (UKSW), Antoni  
Skowroński (UKSW), Stanisław Strękowski (WSDŁ, UKSW), Jerzy Szorc (WM),  
Sławomir Śledziwski (WSDŁ).

### Redakcja

Józef M. Dołęga – przewodniczący, Jacek W. Czartoszewski, Jerzy Sikora,  
Jarosław Sokółowski – sekretarz, Edmund Trempała.

### Redakcja Techniczno-Komputerowa

Paweł Bejger, Marek Jadczyk, Cezary Mrozowski.

### Zdjęcie na okładce

Zdjęcie wykonał Józef M. Dołęga

© Copyright by Wszechnica Mazurska w Olecku i Instytut Filozofii UKSW  
w Warszawie

ISBN-83-86523-69-7

### Adres Redakcji EPISTEME

1. Wszechnica Mazurska, pl. Zamkowy 3, 19-400 Olecko (Cezary Mrozowski)  
tel./fax (0-87) 520 31 33, e-mail: wm@wm.olecko.pl  
Konto: PKO BP SA Centrum Elk Oddział w Olecku 58 10204724 100990038  
(z dopiskiem Wydawnictwo AUM – Episteme)
2. Redakcja „Martyrii”, ul. 3 Maja 10, 19-300 Elk (Jerzy Sikora)  
tel./fax (0-87) 610 01 05, e-mail: martyria@diecezja.elk.pl
3. Redakcja „Głosu Katolickiego”, pl. Papieża Jana Pawła II nr 1, 18-400 Łomża  
(Marek Jadczyk), tel. (0-86) 216-62-85, fax 216-35-34, e-mail: glos@lomza.com

---

Skład komputerowy: Marek Jadczyk – Redakcja „Głosu Katolickiego”.

Druk i oprawa: ZUP Libra Print, al. Legionów 114 B, 18-400 Łomża, tel. 218-52-87.

# Spis treści

Od Redakcji .....	7
-------------------	---

## CZĘŚĆ I

Henryk Gasiul, <i>Świadomość moralna a dynamika rozwoju osobowości</i> .....	9
Magdalena Michalik, <i>Świadomość a wewnętrzna obowiązywalność normy</i> ..	33
Maciej Smolak, <i>Tożsamość człowieka w świetle filozofii Romana Ingardena</i> ....	43
Katarzyna Niebrój, <i>„Ja” psychologiczne a podmiot moralny</i> .....	73
Tadeusz Biesaga, <i>Emocjonalna odpowiedź na wartość u podstaw życia moralnego</i> .....	91
Ryszard Moń, <i>Pierwszeństwo świadomości moralnej? Niektóre podobieństwa pomiędzy koncepcjami E. Lévinasa i J. Lacana</i> .....	101

## CZĘŚĆ II

Ewa Podrez, <i>Historia etyki: między tradycją a awangardą</i> .....	113
Witold M. Nowak, <i>Trzy koncepcje historyzmu: Dilthey’a, Collingwood’a, Ortega y Gasseta</i> .....	137
Maciej Smolak, <i>O modyfikacjach pewnego pytania odzwierciedlających dzieje filozofii europejskiej</i> .....	153
Ryszard Moń, <i>Zrozumienie jako łącznik pomiędzy kategorią czynności a kategorią moralną</i> .....	181
Grażyna Golik-Szarawarska, <i>Historiozofia i filozofia sztuki w badaniach Profesora Tadeusza Zielińskiego</i> .....	195
Andrzej Kobyliński, <i>Historia i wolność według Romano Guardiniego</i> .....	217
Oferta edukacyjna Wszechnicy Mazurskiej w Olecku .....	227





Tadeusz Biesaga

PAT

## EMOCJONALNA ODPOWIEDŹ NA WARTOŚĆ U PODSTAW ŻYCIA MORALNEGO

### 1. Czy konflikt uczuć i nakazów moralnych jest nieunikniony?

Pokartezjańska filozofia, w odróżnieniu od klasycznej, odwołała się do nieprzewycięzalnych konfliktów w świecie i w człowieku. Odchodząc od metafizyki klasycznej, od greckiej harmonii świata, od prezentowanej przez Arystotelesa i św. Tomasza teorii substancjalności, postkartezjańscy filozofowie zaczęli odkrywać przeróżne, przeciwstawne sobie struktury, procesy i siły. Konflikt ontyczny, wywołany kartezjańskim podziałem człowieka na dwie substancje *res cogitans* i *res extensa* zaowocował radykalnym przeciwstawieniem rozumu naturze człowieka, a w niej również sferze emocjonalnej. W tej perspektywie pojawią się skrajne stanowiska odnośnie do istnienia związku moralności z uczuciami, z psychiką człowieka.

Tak np. I. Kant ustanowił etykę imperatywów moralnych przeciwstawianą wszelkim uczuciom, natomiast. A. J. Ayer zredukował całą moralność do ekspresji stanów emocjonalnych człowieka<sup>1</sup>.

Etyka I. Kanta zbudowana jest na nieprzewycięzalnym konflikcie ukonstytuowanego apriori przez rozum imperatywu, obojętności, czy prawa moralnego, ze skłonnościami naszej natury, jej

<sup>1</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 21; A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London 1948, s. 141.

dążeniami, pragnieniami, w tym również emocjami. *Postępowanie z obowiązku* – pisze Kant – *ma całkowicie wykluczyć wpływ skłonności*<sup>2</sup>. Wszystkie one zmierzają bowiem do zaspokojenia naszego dążenia do przyjemności, do szczęścia. Motywowanie się w naszym postępowaniu dobrem, wartością czy jakimś przedmiotem, który przynosiłby emocjonalną przyjemność, radość, szczęście jest egoizmem hedonistycznym czy eudajmonistycznym. Egoizm i moralność wykluczają się wzajemnie. Imperatyw, jako aprioryczna rzeczywistość rozumnej woli, wyklucza wszelką łączność z uczuciami. Im bardziej czegoś emocjonalnie pragniemy albo odwrotnie, gdy coś emocjonalnie jest dla nas nieznośne, ale mimo to, kierując się obowiązkiem, nie uwalniamy się od tego, jesteśmy istotą moralną. *Kiedy człowiek upadły na duchu i załamany* – pisze Kant – *życzy sobie śmierci, a jednak życie swoje zachowuje nie kochając go, czyli nie ze skłonności lub bojaźni, ale z obowiązku: wtedy dopiero maksyma jego ma treść moralną*<sup>3</sup>. Imperatyw moralny ujawnia się najbardziej, kiedy przeciwstawia się uczuciom. Wszelki kompromis z uczuciami jest kompromisem z egoizmem. Ideałem w tej etyce jest człowiek o silnej woli, który przeciwstawia się w sobie wszystkiemu, co cielesne i emocjonalne, i bezwzględnie realizuje nakazy. Kiedy jakiś czyn dawałby nam przyjemność i radość, należy podejrzewać, że nie jest spełniany z obowiązku, lecz z egoistycznych motywów.

M. Scheler oskarżył tego typu etykę o *zdradę radości i miłości, które są najgłębszymi źródłami wszelkiego bytu moralnego i wszelkiego działania*<sup>4</sup>. Jego zdaniem, Kant uległ mentalności pruskiego rygoryzmu i m.in. dlatego zaproponował etykę represyjną względem ludzkiej natury i jej sfery emocjonalnej. Ten racjonalistyczny, formalny, legalistyczny rygoryzm nie tylko nie sprzyja rozwojowi osoby, ale niszczy tę właśnie sferę w moralności, która odgrywa w niej najważniejszą rolę. Przekreśla on bowiem miłość, uczucia, w których dopiero ujawnia się świat wartości. Moralność, zdaniem

<sup>2</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki ...* dz. cyt., s. 21.

<sup>3</sup> Tamże, s. 17n.

<sup>4</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Gesammelte Werke*, t. II, Bern 1954, s. 15; M. Scheler, *Vom Verrat der Freude*, w: M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, Bern, München 1954, s. 69nn.

Schelera i innych fenomenologów, nie polega na przymusie nakazów, ale na świadomym i emocjonalnym przeżywaniu i realizowaniu wartości. Kant pojął uczucia jedynie jako empiryczne stany emocjonalne, gdy tymczasem obok nich posiadamy intencjonalne akty emocjonalne, które są świadomymi przeżyciami wartości. Etyka aksjologiczna fenomenologów dokonuje rehabilitacji roli uczuć w moralności.

## 2. Emocjonalna odpowiedź na wartość

Podstawową kategorią rehabilitacji uczuć w moralności jest dla Dietricha von Hildebranda emocjonalna odpowiedź na wartość. Odpowiedzi wobec poznanych przedmiotów, takie jak np. przekonanie, wątplenie, radość z czegoś, smutek, szacunek, wzdarga, miłość, nienawiść nie są stanami psychicznymi, lecz intencjonalnymi aktami podmiotu. Odpowiedzi te, choć opierają się na aktach poznania, to są jednak czymś więcej niż tylko poznaniem. Są one bowiem osobową odpowiedzią na to, co poznane. Jeżeli w poznaniu przedmiot mówi, a my słuchamy, to w odpowiedzi kierunek jest odwrotny, to my wypowiadamy swoje „tak” wobec przedmiotu. Owo „tak” zgodne jest z przedmiotem, ale jako akt podmiotu zawiera coś więcej i tworzy specyficzną jedność osoby z wartością.

Zgodnie z wyróżnieniem w człowieku trzech struktur: rozumu, woli i serca, Hildebrand wymienia trzy rodzaje odpowiedzi: odpowiedzi teoretyczne (*theoretical responses*), wolitywne (*volitional responses*) i odpowiedzi emocjonalne (*affective responses*)<sup>5</sup>. Odpowiedzi teoretyczne, takie jak np. przekonanie, wątplenie, przypuszczenie są ustosunkowaniem się, potwierdzeniem bądź zawieszeniem potwierdzenia wobec stwierdzonego istnienia czy właściwości rzeczy. Odpowiedzi wolitywne są aprobowaniem lub dezaprobowaniem, a głównie chęcią urzeczywistnienia wartościowego stanu rzeczy. Odpowiedzi te zakładają poznanie, ale w odróżnieniu od odpowiedzi teoretycznych mają charakter praktyczny, tzn. skierują się one do urzeczywistnienia nieistniejącej jeszcze wartości.

---

<sup>5</sup> D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, New York 1952, s. 197.



Odpowiedzi emocjonalne takie jak np. podziw czegoś, radość z czegoś są głosem serca wobec daru wartości. W stosunku do odpowiedzi wolitywnych odznaczają się one pewną emocjonalną pełnią i stąd bardziej angażują osobę. Pragnienie miłości, bez emocjonalnej pełni i ciepła wobec drugiej osoby, nie jest jeszcze miłością.

Emocjonalną odpowiedź na wartość stawia Hildebrand u podstaw życia moralnego. Nabudowuje się ona na: a) intuicyjnej kontemplacyjnej percepcji wartości, b) byciu afektywnie poruszonym przez wartość. W tym drugim przypadku mamy do czynienia nie tylko z poznawczym ujęciem wartości, ale z jej szczególnym oddziaływaniem na serce i duszę ludzką. Np. czyjaś wielkoduszność, wspaniałomyślność czy skrucha przenikają przez skorupę naszej obojętności, ogarniają nas, stają się dla nas czymś bliskim, wchodzą z nami w intymną jedność i zażyłość, rodzą w nas uszczęśliwiającą błogość.

### 3. *Adequatio cordis ad valorem*

Nasza emocjonalna odpowiedź powinna być zgodna z wartością. Analogicznie do klasycznej definicji prawdy zachodzi, według Hildebranda, *adequatio voluntatis et cordis ad valorem*<sup>6</sup>. Owa zgodność dotyczy: a) pozytywności czy negatywności tego, co wartościowe, b) natury danego rodzaju wartości, c) stopnia hierarchicznego czyli wysokości danej wartości. Nie chodzi przy tym tylko o zgodność naszego intelektu, ale o powiązanie serca i woli z naturą wartości. Z pozytywną wartością związane są potwierdzające tę pozytywność odpowiedzi, takie jak np. szacunek, podziw, zachwyty; z negatywną wartością związane są odrzucające tę negatywność odpowiedzi, takie jak oburzenie czy obrzydzenie. Treść odpowiedzi współgra z naturą wartości. Jakościowa treść szacunku czy podziwu dla geniusza i dla świętego jest inna. Podobnie odpowiedź dostosowuje się również do stopnia hierarchicznego danej wartości. W treści odpowiedzi zawiera się również uznanie

---

<sup>6</sup> D. von Hildebrand, *Moralia. Gesammelte Werke* t. 9, Regensburg 1980, s. 50.

wyższości wartości moralnych nad estetycznymi, uznanie ich bezwarunkowego, kategorycznego zobowiązania moralnego.

Głębia emocjonalnej odpowiedzi na wartość (*affective value response*), a więc współgranie z wartością, uzależnione jest od sposobu dokonania się podbudowujących ją aktów i od postaw podmiotu. Zależy ono od naszego samoporzucenia siebie dla wartości (*self-~~fab~~andonment*), samodarowania się wartościom (*selfdonation*)<sup>7</sup>. W odpowiedzi takiej wartość nas przenika, wchodzimy z nią w intymną zażyłość, jedność charakterystyczną dla aktów miłości. Tego typu jedność osobowa jest większa od tej, którą osiągamy w samym akcie poznania. Angażuje ona bowiem całą osobę, a więc nie tylko rozum, ale jej serce, a nawet jej wolę. Wola bowiem może sankcjonować emocjonalną odpowiedź na wartość i w ten sposób włączyć się w realizację wartości. Realizacja taka nie wynika z narzucających się nam i zmuszających nas jakiś nakazów, ale z atrakcyjności, swoistej subtelności i kategoryczności wartości moralnie doniosłych. Osoba realizuje moralność nie wbrew sobie, swoim uczuciom, ale z pełnym zaangażowaniem swego rozumnego i emocjonalnego ja osobowego.

#### 4. Atrofia emocjonalna

Harmonia intelektu, woli i serca stanowi o właściwym życiu osoby, w tym również o życiu moralnym. Atrofia serca może być, zdaniem D. Hildebranda, spowodowana hipertrofią rozumu analitycznego i pragmatycznego lub hipertrofią woli. *Są ludzie – pisze Hildebrand – którzy z każdej sytuacji i z każdego przeżycia czynią obiekt poznania. Stają się oni zawsze obserwatorami, są niezdolni do wyrzeczenia się postawy analizy intelektualnej i dlatego nie są w stanie wzruszyć się czymś lub odpowiedzieć radością, bólem, miłością lub zachwytem*<sup>8</sup>. W punkcie wyjścia wykluczają oni kontemplatywny i emocjonalny

---

<sup>7</sup> D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, ... dz. cyt., s. 214.

<sup>8</sup> D. von Hildebrand, *Serce*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1985, s. 81. Zob. S. T. Zarzycki, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Lublin 1997.

kontakt z wartościami. Wykluczenie takie wzmacnia jeszcze rozum i postawa pragmatyczna. *Człowiek taki* – pisze Hildebrand – *zajmuje zasadniczo postawę utylitarystyczną i uznaje wszystkie przeżycia uczuciowe za niepotrzebną stratę czasu*<sup>9</sup>. Zdławił on w sobie wrażliwość uczuciową. Traktuje przeżycia uczuciowe, jak również kontemplację, jako szczyt jałowości i czystą stratę czasu.

Tego typu hipertrofia rozumu pragmatycznego prowadzi do atrofii emocjonalnej, czyli wyparcia albo stłumienia uczuć oraz przynosi negatywne skutki dla samej osoby, jak również dla poznania i postępowania. Niszczy ona bowiem w osobie harmonię rozumu, serca i woli. Bogate życie osoby zostaje zredukowane do sprawnego funkcjonowania w świecie przedmiotów. Znika świat wartości i świat osób. Nie jest możliwy intymny kontakt z wartościami, ich kontemplacja i wynikająca z tego radość i szczęście. Nie jest możliwe dostrzeżenie wyjątkowości drugiej osoby, przeżycie wspólnoty osób. *Communio personarum* zastąpione jest funkcjonowaniem osobników. „Być” zostaje zastąpione przez „mieć”. Człowiek zostaje zniewolony przez rzeczy. Brak osobowego zadowolenia i szczęścia pogłębia jego frustrację i prowadzi do społeczeństwa neurotycznego. Kończy się to, jak mówi E. Fromm, ucieczką od wolności<sup>10</sup>.

Inny rodzaj atrofii emocjonalnej wywołany jest zdaniem Hildebranda hipertrofią woli. Występuje on u ludzi realizujących ideał etyki Kanta. Dla nich moralność to jasno sformułowane, formalne nakazy. Tacy ludzie odnoszą się podejrzliwie do wszelkich swoich uczuć. Uczucia bowiem wprowadzają, ich zdaniem, niepewność i zamęt w jasne legalistyczne kategorie. Boją się ryzyka pójścia za przeżyciem wartości. Trzymają się sztywno tego, co nakazane. Nie podejmą się też tego, co nie jest wyraźnie sformułowane jako ich obowiązek. Mimo to, nie mają sobie nic do zarzucenia, zawsze są zgodni z obyczajami, prawem i etykietą.

Moralny biurokrata jest wygodny dla państwa. Z lęku, lenistwa, nieufności wobec emocjonalnego przeżycia wartości, utożsa-

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 82.

<sup>10</sup> E. Fromm, *Mieć czy być*, tłum. Karłowski, Poznań 1995; E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 1972.

nia on moralność z zachowywaniem prawa państwowego. Uznaje za moralne tylko takie zobowiązania, które są zakorzenione w odpowiedzialności prawnej. Nie dowierza powinności nie sformułowanej jurydycznie, traktuje ją jako mglistą, niejasną, a nawet niebezpieczną. Jest wrogo nastawiony wobec wezwań powinności moralnej wychodzącej poza prawo. Lojalność wobec państwa akceptuje jako naczelną normę moralności. *Być lojalnym wobec autorytetu i praw państwa jest równoznaczne u niego z byciem człowiekiem sprawiedliwym, moralnie dokładnym, skrupulatnym, osobą realizującą w pełni moralność*<sup>11</sup>. W ten sposób konwencjonalnie ustanawiane prawa w państwie spełniają w takim człowieku rolę norm moralnych, wiążą go tak, jak normy sumienia i czynią go przez to ślepyim narzędziem totalitarnego państwa.

Aby obronić się przed taką deformacją świadomości moralnej, ustrzec się przed iluzją aksjologiczną, ślepotą, inaczej – daltonizmem moralnym, trzeba spełniać odpowiednie warunki konieczne dla poznania wartości, dla spełnienia adekwatnej odpowiedzi, w której konstytuuje się właściwa powinność moralna.

## 5. Warunki adekwatnej, emocjonalnej odpowiedzi na wartość

Poszukiwanie warunków adekwatnej odpowiedzi na wartość prowadzi Hildebranda do zajęcia się iluzją aksjologiczną, substytutami, czyli pseudonormami, które funkcjonują w naszej świadomości oraz nabytymi przez osobę pozytywnymi bądź negatywnymi postawami względem wartości, które umożliwiają bądź utrudniają danie takiej odpowiedzi.

W badaniach nad postawami wyróżnia on pozytywne i negatywne centrum w osobie, które tworzy się na zasadzie jakościowego pokrewieństwa lub wykluczania się nabywanych postaw. Pozytywne centrum określa jako „ja prawe-pokorne-miłujące”, negatywne jako

---

<sup>11</sup> D. von Hildebrand, *Graven Images: Substitutes for True Morality*, New York 1957, s. 134.

„ja pyszne i pożądlive”<sup>12</sup>. Tylko pierwsze umożliwia danie właściwej, adekwatnej odpowiedzi na wartość. Drugie albo jest powodem różnych form ślepoty na wartość, albo deformuje w różny sposób nasze odniesienie i kierowanie się wartościami<sup>13</sup>. Deformacje te zniekształcają naszą świadomość moralną, w której w miejsce właściwych norm wchodzi pseudonorma, substytut moralności. Pseudonorma rodzi się bowiem i jest podtrzymywana na zasadzie kompromisu między „ja prawym-pokornym-miłującym” a „ja pysznym-pożądlwym”. Mogą zachodzić różne stopnie owego kompromisu lub dominacji jednego z centrów i wyciszenia drugiego. W człowieku świętym „ja miłujące” wyciszyło pychę i pożądlwość, redukując je do potencjalnego trwania. W człowieku zdominowanym sataniczną pychą lub zwierzęcą pożądlwością, ja miłujące, odpowiadające na wartość, zostaje zagłuszone, sprowadzone do potencjalnego trwania<sup>14</sup>.

Człowiek, w którym dominuje „ja pyszne”, staje się moralnym anarchistą. Wartości nie tylko go nie pociągają, ale wręcz drażnią. Im wyżej są one w hierarchii, tym większym stają się dla niego zagrożeniem. W swej postawie panowania i despotyzmu dąży do zdetronizowania wartości. Jego agresja kieruje się szczególnie ku wyższym wartościom moralnym i religijnym. Drażni go najbardziej moment kategoryczności zobowiązań wartości moralnych. Zmierza do niszczenia wszystkiego, co pretenduje do bycia wartością.

Ucieleśnia on postawę typową dla zbuntowanych przeciw Bogu aniołów. Mimo że dostrzegli oni absolutne dobro Boga, to jednak opowiedzieli się przeciw niemu, za niszczeniem wszystkiego, co dobre. Podobnie człowiek satanicznie pyszny, który chociaż dostrzega metafizyczną wyniosłość wartości, to jednak w miejsce jej akceptacji, chce nad nią dominować, dąży do jej zdetronizowania. Chce być, jak pisał F. Nietzsche, poza dobrem i złem. Jego wolność zdominowana sataniczną pychą, staje się wolnością negatywną, niszczącą, nihilistyczną.

---

<sup>12</sup> D. von. Hildebrand, *Christian Ethics*, dz. cyt., s. 408-413. W wersji niemieckiej *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, cz. III: *Die verschiedenen moralischen Zentren*, Vallendar-Schönstatt 1982, s. 145nn.

<sup>13</sup> D. von. Hildebrand, *Graven Images...* dz. cyt., s. 27.

<sup>14</sup> D. von. Hildebrand, *Christian Ethics ...* dz. cyt., s. 423.

Człowiek zdominowany pożądlivością redukuje cały świat wartości do tego, co subiektywnie zadawalające. Nie dostrzega on wartości jako doniosłości samej w sobie, czy też jako obiektywnego dobra dla osoby<sup>15</sup>. O tyle coś staje się dla niego doniosłe, o ile zaspokaja jego pożądlivość. Nie daje on należytnej wartości odpowiedzi, lecz podporządkowuje ją sobie. Powinność moralna, oparta na wartościach moralnie doniosłych, staje się dla niego albo pojęciem pustym, przesądem albo przeszkodą w realizacji przyjemności. W pierwszym przypadku przyjmuje on postawę obojętną wobec wartości moralnych, w drugim wręcz wrogą. Może się zaangażować w zwalczanie szczególnie tych wartości i norm moralnych, które przeciwstawiają się hedonistycznemu stylowi życia. Zaspokojenie głodu przyjemności nie doprowadza jednak moralnego hedonistę do radości i szczęścia, lecz odwrotnie, wikła go w nałogi. Nałóg redukuje jego wolność i równocześnie prowadzi do frustracji. W takiej sytuacji moralny hedonista udaje się, jak opisuje to A. MacIntyre, do terapeuty, wróżki, guru, aby również w świecie fikcyjnym, w świecie magii doznać jeszcze czegoś przyjemnego.

Z powyższego wynika, według Hildebranda, że warunkiem dania adekwatnej odpowiedzi na wartość jest pewien status moralny osoby. Nabywane postawy, podobnie jak sprawności, czyli cnoty w etyce Arystotelesa i św. Tomasza, odgrywają bardzo ważną rolę. Nie chodzi tylko o zajęcie aktualnej postawy, ale o nabycie generalnej, ponadaktualnej postawy wobec poszczególnych kategorii wartości, a szerzej wobec dobra w ogóle. Dla zdobycia takiego statusu osobowego, punktem wyjścia, zdaniem Hildebranda, może być dobra wola, przyjęcie zasadniczej postawy, podstawowa dobra intencja, ukierunkowująca nas na dobro. Ta pozioma transcendencja umożliwia osobie wychylenie się ponad swoje ograniczenia. Nie jest ona jednak wystarczająca. Konieczne jest świadome zdobycie pewnego standardu moralnego, w którym „ja miłujące” zwycięsko formuje naszą wewnętrzną osobowość i umożliwia nam w sposób stały, właściwie przeżywanie i realizację wartości. Nawiązując do filozofii K. Wojtyły, Rocco Butiglione powiada, że koniecz-

---

<sup>15</sup> T. Biesaga, *Ditericha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989, s. 61-90.

na jest transcendencja pionowa, samostanowienie o sobie, zintegrowanie somatyczno-psychiczno-duchowe<sup>16</sup>. *Integracja różnych dynamizmów – pisze– dokonuje się na kanwie transcendencji osoby, osoba integruje wszystkie te dynamizmy, ponieważ je transcenduje*<sup>17</sup>.

## 6. Przeciw etyce konfliktów w osobie, w kierunku etyki integracji

W przeciwieństwie do etyki Kanta, zbudowanej na nieprzezwyciężalnym konflikcie obowiązku i uczuć, czy szerzej – rozumu i natury ludzkiej, etyka fenomenologów włącza uczucia w sferę moralną. Idealem w tej etyce nie jest człowiek konfliktu rozumu i serca, ale taki, który te sfery zintegrował w sobie. Człowiek moralnie dobry to nie taki, który w imię obowiązku trzyma pod kontrolą swoje pragnienia i uczucia, ale taki, który daje adekwatną, emocjonalną odpowiedź na wartość, sankcjonuje ją swoją wolnością i ją realizuje. W ten sposób znajduje on radość w poznawaniu, przeżywaniu i realizowaniu wartości. Moralność w tym ujęciu, tak jak sądzili starożytni, spleta się ze szczęściem.

W miejsce etyki konfliktów różnych sfer w człowieku D. von Hildebrand opowiada się za etyką integracji i rozwoju całej osoby. Odrzuca on nie tylko konflikt obowiązku i uczuć, ale również konflikt wolności i natury osoby. Pouczająca w tym względzie jest etyka cnót Arystotelesa i Tomasza. Wraz z transformacją naturalnych skłonności w cnoty charakteru, możliwe staje się postępowanie w zgodzie z tymi skłonnościami, w zgodzie ze słusznym rozumem i słuszną wolą. W człowieku dzielnym, cnotliwym, zintegrowanym wewnątrznie moralność nie powstała na skutek naporu imperatywu czy też na przeciwstawiania się naturalnym tendencjom, lecz odwrotnie. Jest ona niejako spontaniczną realizacją danej nam i jednocześnie zadanej osobowej natury. Dobro jawi nam się wtedy, tak jak go odczytali już starożytni, jako pociągające i uszczęśliwiające; jako upragnione i dające radość.

---

<sup>16</sup> R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s.211n. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 229n, 261n.

<sup>17</sup> R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły...* dz. cyt., s. 241.

