

UNIWERSYTET GDAŃSKI
WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH
INSTYTUT FILOZOFII, SOCJOLOGII I DZIENNIKARSTWA

Krzysztof Turowski

Kierunek studiów: Filozofia
Numer albumu: 203963

Wartości i wolna wola w etyce Nicolaia Hartmanna

Praca magisterska
wykonana
w Zakładzie Metafizyki i Filozofii Religii
pod kierunkiem
prof. dr. hab. Stanisława Judyckiego

Gdańsk 2016

Spis treści

Wprowadzenie	v
1. Ogólne założenia filozofii Hartmanna	1
1.1. Życie i działalność Nicolaia Hartmanna	1
1.2. Założenia ontologiczne	6
1.3. Założenia epistemologiczne	15
2. Cel, metoda i przedmiot etyki	25
2.1. Dwa główne pytania etyki	25
2.2. Osoba ludzka – podmiot aktów moralnych	29
2.3. Świat wartości jako przedmiot aktów moralnych	32
2.4. Intuicja emocjonalna jako metoda poznania moralnego	37
2.5. Ocena historycznych stanowisk etycznych	40
3. Świat wartości	49
3.1. Typologia wartości	49
3.2. Wartości moralne na tle innych wartości	51
3.3. Wartości podstawowe	53
3.4. Grupy wartości specjalnych	60
4. Wolność woli i autonomia osoby	65
4.1. Miejsce problemu wolnej woli w etyce	65
4.2. Błędne koncepcje wolności	66
4.3. Antynomia przyczynowości	68
4.4. Pluralizm determinacyjny	71
4.5. Antynomia powinności	73
Zakończenie	79
Bibliografia	83

Wprowadzenie

Gdyby wskazać dyscyplinę, w której toczą się najbardziej zażarte spory filozoficzne, to niewątpliwie etyka byłaby w ścisłej czołówce – może co najwyżej za filozofią polityki. Dyskusje o charakter wartości, o hierarchię powinności trafiają w nasze najgłębsze motywacje, wywołują emocje i skłaniają do refleksji nad postępowaniem. Co więcej, już sam opis i wstępna klasyfikacja zjawisk moralnych ujawnia nieprzebrane bogactwo, które, chociaż dostępne nieraz na wyciągnięcie ręki, umykają naszemu codziennemu postrzeżeniu. Do filozofów, którzy posiadali zmysł umożliwiający ujęcie i plastyczne przedstawienie swoich wątków, ale zarazem potrafili umiejscowić te obserwacje w bardzo szerokiej perspektywie systemowej należał Nicolai Hartmann, niemiecki filozof tworzący w pierwszej połowie XX wieku.

Filozofia Hartmanna znajduje się na uboczu właściwych współczesnych rozważań filozoficznych, z jednej strony zbyt systemowa, metodyczna i analityczna dla wszelkiego rodzaju postmodernistów i post-heideggerystów, z drugiej jednak wydaje się, że zbyt intuicyjno-opisowa dla anglo-amerykańskich filozofów analitycznych, zajętych badaniami struktur logicznych oraz języka, a także preferujących często emotywizm lub wręcz ucieczkę w metaetykę. Dla zwolenników tomizmu, mimo pewnych pokrewieństw, przeszkodą często nie do przebycia okazuje się programowy ateizm Hartmanna. Nawet fenomenologowie nie odwołują się dość często, może z uwagi na rozmach systemu, który przecież wykracza daleko poza przyjęte w głównym nurcie tezy, oraz mocne antyidealistyczne nastawienie niemieckiego myśliciela.

Celem niniejszej pracy jest syntetyczne przedstawienie poglądów Nicolaia Hartmanna na problematykę wolnej woli i wartości. W skład pracy wchodzi ogólna charakterystyka filozofii Hartmanna, powiązań jego teorii etycznej z podstawowymi dyscyplinami filozoficznymi (ontologią i epistemologią), a także wyróżnienie stanowisk i argumentów, które zawarł w swoich dziełach. Wybór tematu podyktowany był głównie zainteresowaniem filozofią Hartmanna jako bodaj ostatnią próbą stworzenia wielkiej filozofii systemowej, korzystającej zarazem z najnowszych ówczesnych osiągnięć filozoficznych. Hartmann, wychowanek szkoły marburskiej, do końca życia

przekonany kantysta, nie bał się czerpać z innych dziedzin i myślicieli, pozornie czasem nawet odległych od niego, od Platona i Arystotelesa, przez Kanta i Hegla, po fenomenologów. Zarazem przedstawił bardzo oryginalne rozwinięcie etyki intencji, mierzące daleko wyżej niż większość współczesnych rozważań etycznych, ograniczonych do wąskich dziedzin problemowych lub kwestii wyłącznie metodologicznych.

Należy wskazać, że publikacja Hartmanna, w której wyłożył on swoje główne poglądy w zakresie teorii moralności, czyli *Etyka*, jest zarazem jego drugą wielką pracą, lecz mimo tego nie da się w jego pismach zaobserwować znaczącej ewolucji poglądów przez następne 30 lat życia. Chciałbym przybliżyć, korzystając z literatury naukowej, uwarunkowania teoretyczne, w jakich ta koncepcja powstała, jak również przedstawić argumentację Hartmanna na rzecz swoich teorii oraz zarzuty wobec nich formułowane. W niniejszej pracy posługuję się przede wszystkim metodą analizy i interpretacją tekstów źródłowych, zebranych w *Etyce*¹, a także z pism pomniejszych oraz z zapisu powojennych wykładów Hartmanna.

W ramach literatury przedmiotu, dotycząca hartmannowskiej etyki należy przede wszystkim wspomnieć klasyczną pracę Zbigniewa Zwolińskiego *Byt i wartość* z roku 1974. Zarazem należy zaznaczyć, że zdanie „Nicolai Hartmann jest w Polsce filozofem niemal nieznanym”², jak pisano niemal trzy dekady temu, nie należy już do aktualnych. W samym XXI wieku można naliczyć około 30-40 publikacji autorów polskich³ oraz ponad 100 publikacji anglojęzycznych⁴, a także szereg konferencji poświęconych temu filozofowi i wartościowym aspektom jego myśli. Współcześnie, książki dotyczące zagadnień etycznych lub pokrewnych w myśli Hartmanna publikowali m.in. Andrzej Noras, Leszek Kopciuch, Alicja Pietras, a także Włodzimierz Galewicz oraz Jan Galarowicz.

Niniejsza praca składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym z nich omówione zostały podstawy filozoficzne Hartmanna: jego tło biograficzno-instytucjonalne wraz z wpływami filozoficznymi, którym podlegał, a także przedstawione zostały jego podstawowe tezy ontologiczne i epistemologiczne. Drugi rozdział poświęcony został celowi, metodzie oraz przedmiotowi, jakie są zdaniem Hartmanna właściwe etyce, jak również przedstawieniu hartmannowskiego omówienia dawnych stanowisk moral-

¹Podstawą było trzytomowe wydanie angielskie: N. Hartmann, *Ethics*, Londyn 2002-2004. W języku polskim ukazały się również tłumaczenia fragmentów *Etyki*, zebrane głównie w pracach: N. Hartmann, D. von Hildebrand, *Wypisy z „Etyki”*, Toruń 1999, oraz M. Grabowski, *O miłości: Antologia*, Toruń 2013.

²J. Garewicz, *Nicolai Hartmann*, „Literatura na Świecie” 1987, nr 4, s. 343.

³T. Siwiec, *Nicolai Hartmann w Polsce (wstęp do bibliografii)*, w: L. Kopciuch (red.), *Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945*, Lublin 2013, s. 275.

⁴Zob. <http://nicolaihartmannsociety.org/>

nych w świetle jego założeń ogólnofilozoficznych. Rozdział trzeci zawiera dokładniejszą analizę świata wartości, podział na grupy, a następnie przegląd sfery wartości moralnych, zarówno w ich ogólnej charakterystyce, jak i szczegółowemu opisowi. W ostatnim, czwartym rozdziale jest przedstawiony kluczowy dla moralności problem wolności woli w pełnym rozwinięciu teoretycznym: od sformułowania, poprzez omówienie alternatywnych stanowisk, aż po przedstawienie trudności i ich rozwiązanie.

Przyjęta kolejność rozdziałów 2-4 odzwierciedla w znacznym stopniu tok prezentacji wyników przyjęty przez samego Hartmanna w *Etyce*, i do pewnego stopnia zgodna z ogólnym schematem metodologicznym przez niego proponowanym. Pierwszy tom, zatytułowany *Phänomenologie der Sitten*, zawiera przede wszystkim rozważania wstępne, głównie metaetyczne oraz historyczne, jak również pewne rozstrzygnięcia ontologiczne, dopiero potem część *Axiologie der Sitten*, mieści w sobie część fenomenologiczno-teoretyczną, natomiast tom trzeci, *Metaphysik der Sitten*, jest w całości poświęcony zagadnieniom metafizycznym.

Rozdział 1

Ogólne założenia filozofii Hartmanna

1.1. Życie i działalność Nicolaia Hartmanna

To, że Nicolaia Hartmanna należy wymienić wśród najważniejszych filozofów niemieckich XX wieku i stawiać w jednym szeregu obok takich myślicieli jak Karl Jaspers, Martin Heidegger, Edmund Husserl czy Max Scheler, wydaje się dziś nie podlegać wątpliwości. Był bezdyskusyjnie autorem o bardzo szerokich zainteresowaniach i pisał o wszystkich ważniejszych tematach filozoficznych, od logiki i metafizyki poprzez teorię poznania, filozofię przyrody i etykę, aż po estetykę, w zasadzie jedynie omijając tematy filozofii religii oraz filozofię polityki. To ostatnie jest również znamienne, gdyż mimo że znaczącą część kariery spędził w Republice Weimarskiej, a następnie w III Rzeszy, nie opowiadał się nigdy w temacie ideologii nazistowskiej (ani pochwalnie – jak np. Heidegger, ani też krytycznie). Podobnie zresztą było przy zagadnieniu Boga, w końcu jednym z klasycznych zagadnień metafizycznych: Hartmann, chociaż był zwolennikiem stanowiska nazywanego „ateizmem postulatycznym”, głoszącym, że raczej należy opowiedzieć się za nieistnieniem Boga⁵, nigdy nie był aktywnie zaangażowany w walkę z wierzeniami religijnymi, w odróżnieniu np. od współczesnego mu Bertranda Russella.

Cechą charakterystyczną filozofii Hartmanna jest kosmiczna perspektywa, zgodnie z którą człowiek jest mały i bezradny w kosmosie, chociaż zarazem metafizycznie wielki i wyższy niż inne formy bytu.

Należy zauważyć, że mimo tak szerokiego spektrum zainteresowań, był on wręcz stereotypowym przykładem niemieckiego badacza: bardzo metodyczny, konsekwentny,

⁵J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand)*, Kraków 1997, s. 131.

jego dzieła są na ogół bardzo przemyślane i uporządkowane, a język zrozumiały. W jego analizach nie znajdziemy emocji, ujawniania własnych motywacji. Zwraca uwagę także absolutny brak elementów autobiograficznych – znamienne, że (jak wspominała jego żona we wstępie do *Estetyki*) Hartmann pisał również dzień w dzień w okresie, gdy alianckie samoloty przeprowadzały zmasowane naloty na Berlin⁶.

Jeśli chodzi o formację filozoficzną, to Hartmann odebrał ją niewątpliwie w jednym z najbardziej płodnych intelektualnie środowisk przełomu XIX i XX wieku, czyli w Marburgu, gdzie się doktoryzował, a następnie habilitował. Uczęszczał tam na wykłady oraz seminaria Hermanna Cohena i Paula Natorpa, zawierając przyjaźnię m.in. z Heinzem Heimsoethem, Josém Ortegą y Gassetem oraz Władysławem Tatarkiewiczem⁷. Choć jego pierwsze prace, w tym wydana jeszcze w 1909 roku praca habilitacyjna Hartmanna pt. *Platos Logik des Seins*, były prowadzone w duchu neokantowskiej szkoły marburskiej, a wręcz uznane przez niektórych za *hymnus demonstrativus* cohenowskiej filozofii źródła⁸, to jednak już niedługo później zaczął się stopniowo wyzwaląć z tego wpływu. Pomogły w tym niewątpliwie również same zmiany w Marburgu: po 1912 roku i odejściu Hermanna Cohena do Berlina nastąpiła zauważalna zmiana zainteresowań badawczych u głównych osób związanych ze szkołą marburską. Cohen zajął się filozofią religii, Natorp przeszedł od badań logiczno-metodologicznych do problemów społecznych, a nawet do rozważań nad mistycyzmem Dostojewskiego. Do głosu doszło również młodsze pokolenie w osobie Ernsta Cassirera, zainteresowanego badaniami kultury, głównie istoty i roli symboli⁹.

Sam Hartmann już w roku 1912, w artykule *Metoda systematyczna*, chociaż nadal wierny stanowisku szkoły, dokonał zarysu podejścia badawczego, które zostanie właściwą metodą filozofii do końca jego życia. Przede wszystkim, miała być to metoda wychodząca od nauki, jej faktów i problemów. Dopiero stopniowo, poprzez szczegółowe badania można wyjaśniać zjawiska, dokonywać analiz i kategoryzacji, aż do rozstrzygnięcia problemów. Ukoronowaniem miała być krytyczna ontologia – filozofia pierwsza w porządku bytu, ale ostatnia w porządku poznania.

Przez lata 1914-1921 Hartmann zwrócił się ku epistemologii i, dzięki studiom nad pracami Husserla i Schelera, przeszedł na pozycje krytyczne wobec idealizmu, czego dowodem jego fundamentalna praca *Zarys metafizyki poznania*. W książce tej Hart-

⁶H. Spiegelberg, *Phenomenology in the critical ontology of Nicolai Hartmann (1882-1950)*, w: tenże, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Dordrecht 1994, s. 312.

⁷D. Leszczyna, *Nicolai Hartmann i José Ortega y Gasset – dwa projekty przewyciężenia idealizmu*, w: L. Kopciuch (red.), *Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna...*, s. 253-256.

⁸A. Noras, *Szkoła marburska w filozofii Nicolaia Hartmanna*, w: L. Kopciuch (red.), *Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna...*, s. 15.

⁹H. Spiegelberg, dz. cyt., s. 313-314.

mann zarysował teorię poznania, opartą na tezie, że poznanie to „uchwytywanie” transcendentnego przedmiotu, przeciw rozumieniu wiedzy i poznania jako „ustanawianiu” czy „konstruowaniu”, tak jak było to przyjęte w neokantyzmie marburskim. Następnie nakreślił w takich ramach uwagi dotyczące podstawowych typów bytu oraz różnice między bytem realnym a idealnym, a co za tym idzie – między sposobami ich poznawania. I tak w szczególności, zdaniem Hartmanna, właściwe badanie filozoficzne powinno składać się z trzech etapów: fenomenologicznego (możliwie niezaangażowanego metafizycznie i nieuteoretyzowanego opisu danych doświadczenia), aporetycznego (rozpoznania pewnych pojawiających się fundamentalnych trudności) oraz teoretycznego (rozstrzygnięcia trudności i rozpoznania systematycznego związku tam, gdzie to możliwe, w pozostałych przypadkach stwierdzenie irracjonalności i nierozstrzygalności zagadnień).

Mimo programowego zerwania ze szkołą marburską, do końca życia pozostał przekonany kantystą. W artykule *Diesseits von Idealismus und Realismus* z roku 1923 podzielił jednak filozofię Kanta na historyczną, która została odrzucona w dalszym toku rozwoju filozofii (głównie subiektywizm, intelektualizm i formalizm poznania apriorycznego), i ponadhistoryczną, która stanowi trwałe osiągnięcie w ramach dziedziny. Co ciekawe, trwałą wartość kantowskich *Krytyk* upatruje w elementach z gruntu fenomenologicznych, takich jak fenomenologia czasu i przestrzeni, akcentowaniu roli dwóch pni w poznaniu, a także pokazywanie zbieżności zasad poznania i zasad przedmiotu oraz analiza problemu wolności na bazie odróżnienia dwóch form determinacji: przyrodniczej i moralnej¹⁰.

W lata dwudziestych Hartmann rozpoczął szeroko zakrojone badania nad niemieckim idealizmem, czego efektem dwutomowa *Die Philosophie des deutschen Idealismus* z roku 1929. W myśli Hartmanna można zauważyć pewien wpływ Hegla, zwłaszcza jeśli chodzi o ujęcie filozofii dziejów oraz koncepcję ducha w pracy *Probleme bytu duchowego*, nawet jeśli pozostawał wyraźnie krytyczny wobec spekulatywnych zapędów. Dostrzegał również pewne zalety metody dialektycznej jako godzenia pozornie sprzecznych tez. Co ciekawe, Jaspers w *Notatkach do Martina Heideggera* zestawiając swoje pokolenie z klasykami niemieckiej filozofii i przyrównując siebie do Kanta, Klagesa do Schellinga, Heideggera do Fichtego, Jüngera do Friedricha Schlegla, dla Hartmanna znalazł odpowiednika właśnie w Heglu¹¹.

Czasem Nicolai Hartmann bywa zaliczany do szeroko pojętego nurtu fenomenologicznego, przykładowo czyni tak Herbert Spiegelberger, jednak stosunek Hartmanna

¹⁰W. Galewicz, *Nicolai Hartmann*, Warszawa 1987, s. 13-16.

¹¹A. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 10-11.

do tego ruchu należy określić jako niejednoznaczny, niepozbawiony często niezrozumień i uproszczeń, zaskakujących u tak precyzyjnego w swoich własnych analizach myśliciela. Należy zaznaczyć, że Hartmann znał prace różnych fenomenologów i pochlebnie wypowiadał się o wkładzie Adolfa Reinacha, Maxa Schelera, Alexandra Pfändera i Moritza Geigera, nawet bardziej niż o programowym traktacie Husserla, czyli *Ideach* – szczególnie za to, że pokazali szerokie zastosowania i dużą wydajność filozoficzną metody opisowej. Brak natomiast udokumentowanych kontaktów między Hartmannem a Husserlem, lecz z nielicznych wzmianek u obu filozofów można wyczytać znaczące różnice ich stanowisk: Hartmann miał zastrzeżenia do metodologii Husserla oraz jego idealizmu transcendentального, natomiast Husserl traktował Hartmanna jako eklektyka i krytykował za dogmatyczną metafizykę i zerwanie z wysoko cenionym przez niego Natorpem i jego koncepcjami.

Przede wszystkim, Hartmann krytykuje fenomenologów za niewystarczającą neutralność epistemologiczną i przyznanie się do filozofii immanencji – co wskazuje, że utożsamiał fenomenologię z jej idealistyczną wersją, wyłożoną przez Husserla w *Ideach*. Sam chciał pozostać na wstępie badań na stanowisku neutralnym wobec realizmu i idealizmu. Problemów z nawet takim rozumieniem fenomenologii jest kilka. Przede wszystkim, nawet teoria wyłożona w *Ideach* jasno stwierdza, że przedmiot intencjonalny jest transcendentny, wykracza poza same treści świadomości – a jeszcze silniej takie stanowisko jest obecne wśród realistycznie przecież zorientowanych fenomenologów z Koła Monachijskiego. Po drugie, Hartmann źle ocenia status naukowości fenomenologii, upatrując w niej z jednej strony próbę powrotu do „naiwnego” lub „naturalnego” podejścia – co przecież jasno przeczy teorii redukcji fenomenologicznej jako właśnie wyrwania się z naturalnych, niejawnych uwarunkowań – a z drugiej strony, ignorując nacisk jaki kładzie Husserl na ścisłość w fenomenologii (*strenge Wissenschaft* – termin myląco tłumaczony jako „nauka ścisła”, gdy w rzeczywistości chodzi o „naukę rygorystyczną”), wręcz pod koniec życia porzucając ideał nauk, które same znajdowały się w „kryzysie” na rzecz nowego ponad-naukowego podejścia.

Paradoksalnie, w świecie anglojęzycznym Hartmann był przedstawiany jako jeden z fenomenologów, blisko kojarzony z Husserlem. Na ten błąd złożył się zarówno fakt, że głównym dziełem, przetłumaczonym na angielski już w 1931 roku, była *Etyka*, zdecydowanie najbardziej fenomenologiczna praca Hartmanna, jak również powiązanie intelektualne z Maxem Schelerem, który cieszył się podobną reputacją. Scheler był filozofem, który zdecydowanie wywarł największy wpływ na Hartmanna. Zwłaszcza w dziedzinie etyki praca *Der Formalismus in der Ethik und die materiale*

Wertethik pozostaje dla Hartmanna stałym punktem odniesienia: uznaje krytykę kantowskiego formalizmu, kluczową rolę „porządku serca” w odkrywaniu porządku moralnego oraz postulat budowania materialnej etyki wartości, rozszerzając ją o drobiazgowy opis jakości poszczególnych wartości i rządzących nimi prawidłowości. Jednocześnie w wielu punktach myśliciele ci pozostają względem siebie w opozycji: dzieli ich zarówno kwestia Boga i religii, jak również sposób ujęcia podmiotu moralnego czy hierarchii i zależności między wartościami¹².

Zestawiając Hartmanna z jego młodszym i zdecydowanie sławniejszym kolegą, którego rekomendował na katedrę w Marburgu, Martinem Heideggerem, należy zwrócić uwagę na dwa punkty sporne: przede wszystkim Hartmanna argumentuje przeciw Heideggerowi i Kierkegaardowi, głoszącym, że trwoga i śmierć są uprzywilejowanym źródłem wglądów ontologicznych, wręcz nazywa drugiego z nich najniebezpieczliwszym i najbardziej wyrafinowanym masochistą w dziejach¹³. Sam w najlepszym razie skłonny jest pozostać na stanowisku agnostycznym, odmawiając możliwości rozstrzygnięcia tej kwestii, jednak jednocześnie wskazuje, że z punktu widzenia całości świata śmierć jest nieistotna, a jej eksponowanie wynika ze zbytniego koncentrowania się filozofów na człowieku i jego wytworach. Natomiast jeśli osobę pojmie się właściwie jako nieznaczące indywiduum między indywiduami, jako kroplę w wielkim strumieniu świata, to należy przestać się martwić fundamentalną egzystencjalną samotnością.

Mimo imponującego rozmachu – Hartmann jest autorem wielu prac traktujących w zasadzie o wszystkich głównych dziedzinach filozofii – nie można mówić o wykształceniu się nurtu kontynuatorów jego myśli. Złożyło się na to kilka przyczyn: przede wszystkim dominujące trendy filozoficzne sprawiły, że tematyka i metoda Hartmanna nie była „na czasie”. Nurty relatywizujące, hermeneutyczne, post-heideggerowskie, lecz również naturaliści i filozofowie kontynuujący wątki filozofii wittgensteinowskiej odrzucali obiektywizm, absolutyzm i realizm, obecne w myśli niemieckiego filozofa. Zarazem dla myślicieli chrześcijańskich, kontynuatorów tomizmu, różnicą nie do przekroczenia był ateizm, a wręcz antyteizm Hartmanna, któremu dawał kilkakrotnie (aczkolwiek rzeczowo, bez zbędnego patosu) wyraz na łamach swoich pism etycznych i z zakresu filozofii ducha.

Co więcej, mimo deklarowanego wyjścia „od zjawisk” a nie „od systemu”, dorobek Hartmanna spokojnie pozwala nazwać go jednym z ostatnich po dziś dzień

¹²E. Kelly, *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Dordrecht 2011.

¹³N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, s. 197, za: W. Stegmüller, *Critical realism: Nicolai Hartmann*, w: tenże, *Main Currents in Contemporary German, British, and American Philosophy*, Dordrecht 1969, s. 220.

twórców wielkich systemów metafizycznych. Ewentualni kontynuatorzy musieliby stawić czoła spójnemu, dopracowanemu i wielodyscyplinarnemu gmachowi, w którym każde podważenie elementu groziłoby koniecznością rewizji całkiem poważnej części w innych dziedzinach. Dodatkowo, czynnikiem niesprzyjający z pewnością okazał się fakt, że za wyjątkiem okresu prac w Berlinie nad *Das Problem des geistigen Seins*, Hartmann gromadził wokół siebie kręgu uczniów takiego, jakim mógł się pochwalić np. Husserl w Getyndze czy Marburgu¹⁴.

1.2. Założenia ontologiczne

1.2.1. Przedmiot ontologii: byt jako byt

Jak pisze Hartmann, „w problemie ontologii chodzi rzeczywiście o ogólną dyscyplinę podstawową, autentyczną *philosophia prima*, o naukę o pryncypiach uniwersalnego rodzaju”¹⁵. Chociaż deklaracja badania bytu jako bytu, jego podstawowych rodzajów oraz poszukiwanie zasad rządzących bytem brzmi w zasadzie jak deklaracja arystotelika, tomisty czy innego zwolennika filozofii klasycznej, nie należy (co jest oczywiste w świetle biografii Hartmanna) traktować jej jako prostego nawrotu do dawnej metafizyki, lecz raczej jako oryginalną propozycję, uwzględniającą dorobek krytycznej myśli filozoficznej nowożytności.

Rzeczywiście, pomimo że metafizyka klasyczna nakreśliła słuszny cel ontologii, to jednak co najmniej od czasów Platona i Arystotelesa cała była przesiąknięta teleologicznym obrazem świata i interpretowaniem wszystkiego ze względu na ten cel. Przejawem tego było przekonanie, że istota rzeczy, jako zbiór formalnych (czyli idealnych) zasad determinujących, jest możliwa do ujęcia w definicji. Zdaniem Hartmanna przez to z kolei w dziejach filozofii zachodziło stopniowe przejście do coraz większej roli intuicji w uchwytywaniu najwyższych zasad i prowadzenia stąd dedukcji, co prowadziło do zaniedbania danych pochodzących z empirii. Za finalny przejaw tych procesów uznaje dzieła-kompedia Christiana Wolffa – i zarzut w odniesieniu do tego filozofa jest cokolwiek trafny, jednak m.in. obrońcy scholastyki wskazują na fakt pochopności dopatrywania się ciągłości procesu rozwojowego od czasów klasycznych do Wolffa¹⁶.

¹⁴H. Spiegelberg, dz. cyt., s. 331.

¹⁵N. Hartmann, *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej” 2000, t. 27-28, s. 16.

¹⁶J. Collins, *The Neo-Scholastic Critique of Nicolai Hartmann*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1945, nr 6(1), s. 111. Na marginesie należy zauważyć, że byłoby to nawet bardziej

Zasługą kantowskich *Krytyk* (głównie *Krytyki czystego rozumu*) było metodyczne obalenie teleologicznego schematu pojęciowego oraz wartości intuicji ujmowania podstawowych zasad, a więc uniemożliwienie według Hartmanna powrotu do dawnych stanowisk. Kant ograniczył dedukcję do świata zjawisk, a ściślej jego apriorycznych kategorii oraz podważył teleologię nawet w zakresie bytu organicznego¹⁷. Rzeczywiście, utożsamienie istot z idealnymi bytami ogólnymi, a zarazem z zasadami bytu realnego rodzi dwojakie problemy: po pierwsze, pomija fakt, że akcydentalne zgodności mogą być bardziej widoczne i bezrefleksyjnie uznawane za istotowe (np. dwunożność zamiast rozumności w przypadku człowieka), a po drugie to wyklucza możliwość istnienia zasad materialnych np. pochodzących od substratów¹⁸. Jednocześnie, Hartmann uważa, że nie do utrzymania jest teza o niemożliwości zdobycia wiedzy o świecie rzeczy samych w sobie i krytykuje wynikłą z tego epistemologizację filozofii, która stała się udziałem również jego nauczycieli z Marburga. Hartmann przeciwnie, lecz pozostając w pełnej zgodzie z wielowiekową tradycją filozoficzną, pisał, że ontologia była najważniejszą z dziedzin, „pierwszą filozofią”, fundamentem wszelkich innych dyscyplin filozoficznych, i w taki sposób przedstawiał ją w pracach¹⁹.

Czy zatem miała być dla Hartmanna ontologia jako podstawa jego całego filozoficznego przedsięwzięcia? Przede wszystkim powinna być badaniem krytycznym, z dużym naciskiem położonym na ostrożność i samodyscyplinę, w duchu kantowskim. Chociaż przedmiotem ontologii jest byt jako byt, to jej punktem wyjścia ontologii są najbardziej bezpośrednie nam dane: mnogość bytów, którym, jego zdaniem, przysługuje jedno bycie, takie samo istnienie. Należy zatem objąć pełnię bytów w całej jej różnorodności, nie ograniczać się do pewnych bytów np. do substancji, atomu, fenomenu. Ograniczanie uznawanych zjawisk w punkcie wyjścia rodzi jednostronność, która wiodła tradycyjne teorie bytu na manowce, gdyż zdaniem niemieckiego filozofa byt jest neutralny wobec tych kategorii²⁰.

Ważnym elementem badań ontologicznych zostało natomiast dla Hartmanna klasyczne rozróżnienia dwóch momentów bytowych, istoty (*Sosein*) i istnienia (*Dasein*), oraz dwóch rodzajów bytu, realnego i idealnego. Podobnie postuluje też nawrót do pytań o różne sposoby istnienia (możliwe, rzeczywiste, konieczne), a następnie do arystotelesowskich badań kategoryalnych. W ramach tych ostatnich rozpoznawane

trafne w odniesieniu do Hegla, tak cenionego przecież przez Hartmanna.

¹⁷N. Hartmann, *Nowe drogi ontologii*, Toruń 1998, s. 12.

¹⁸N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, w: tenże, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, Toruń 1994, s. 104.

¹⁹Tamże, s. 132.

²⁰W. Galewicz, dz. cyt., s. 34-35.

są kategorie ogólne, ale również te ograniczone dziedzinowo np. do zakresu przyrody lub ducha. W ten sposób w zakres ontologii wchodzi również badanie dotychczas często nie zaliczanych do tej dziedziny: sfer otwartych przez naukę (np. życia organicznego i psychicznego), świata wartości, a także studia nad kulturą. Co więcej, same badania powinny uwzględniać również rozwój nauk szczegółowych, ponieważ ich wyniki mogą się okazać pomocne w rozstrzygnięciach ontologicznych dotyczących badanych bytów²¹.

1.2.2. Byt realny i jego warstwy

Wprowadzony w *Zarysie metafizyki poznania* podział bytu na realny i idealny jest kluczowy dla całej filozofii Hartmanna. Byt idealny jest uniwersalny, bezczasowy, wieczny, niezmienny, natomiast byt realny przeciwnie: charakteryzuje się indywidualnością, czasowością oraz procesualnością, lecz niekoniecznie materialnością czy przestrzennością²².

Bodaj najbardziej znaną koncepcją filozoficzną Hartmanna jest ta głosząca, że byt realny ma charakter warstwowy. Wychodząc od zdroworozsądkowo-naukowego przekonania o istniejącej na pierwszy rzut oka różnicy między zjawiskami w tych obszarach, wyróżnił cztery szczeble bytu realnego (*Stufen der Seinsgebilde*): materię, życie, świadomość oraz ducha. Szczeble te są nieredukowalne względem siebie, chociaż Hartmann zwraca uwagę na trudności demarkacyjne i dopuszcza możliwość, że między nimi rozciąga się pewien obszar przejściowy, do którego nie mamy dostępu poznawczego²³.

Dokładniejszym analizom kategoryalnym w pierwszej warstwie, na którą składają się rzeczy i procesy materialne, badane przez nauki fizyczne, oraz drugiej warstwie, zawierającej byty ożywione, badane przez nauki biologiczne, poświęca Hartmann swoją *Philosophie der Natur*. O trzeciej warstwie, bycie psychicznym, pisze Hartmann niewiele, zaliczając do niej sferę świadomości wraz z uczuciami i afektami oraz podkreślając indywidualność tej sfery. Niewielką liczbę analiz tej warstwy kwituje natomiast twierdzeniem o fundamentalnej trudności badań z tego powodu, że poznanie sfery podmiotowej jest zaburzone przez brak dystansu między podmiotem a przedmiotem, ponieważ może być dokonywane jedynie z perspektywy pierwszoosobowej, co znacząco utrudnia uprzedmiotowienie²⁴.

²¹Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Warszawa 1974, s. 23.

²²N. Hartmann, *Dawna i nowa ontologia*, w: W. Galewicz, dz. cyt., s. 275.

²³W. Galewicz, dz. cyt., s. 79.

²⁴N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, Warszawa 2007, s. 233.

Byt duchowy (*Geist*), stanowiący najwyższą warstwę, na który składają się m.in. treści wspólne, takie jak mowa, wiedza moralna, religia, prawo, tradycja, jest zdaniem Hartmanna swoisty i niedefiniowalny. Zarazem jednak można go częściowo opisać poprzez wyróżnienie w nim trzech aspektów: osobowego, obiektywnego i zobiektywizowanego – przy czym, jak pisze niemiecki filozof w *Der Aufbau der realen Welt*, w przeciwieństwie do warstw te aspekty nie są zhierarchizowane, lecz integralnie powiązane, równorzędne rangą. Podział ten przywołuje echa opisu heglowskiego, jednak należy zauważyć, że filozof nie postuluje istnienia najwyższego ducha absolutnego, zastępując go dużo skromniejszą sferą ducha zobiektywizowanego²⁵.

Przez ducha osobowego Hartmann rozumie osobę, która pragnienie, nienawidzi i dokonuje intuicyjno-spontanicznych aktów działania i oceny moralnej. Osoba ta jest nabudowana na fundamencie materialno-organiczo-psychicznym, którym jest człowiek. Jednocześnie dokonane zostaje wyraźne przeciwstawienie osoby jako tworu obdarzonego podświadomością emocjonalną podmiotowi, który uczestniczy tylko w świecie na poziomie teoretyczno-pojęciowym. Niemiecki myśliciel krytykuje stanowiska personalistyczne, uznające osobę za twór idealny, wskazując na to, że również osoby są poddane kategoriom czasu i procesu.

Na ducha obiektywnego składają się twory wspólnotowe ducha: mające obiektywny i ponadindywidualny charakter zjawiska kultury, treści ludzkiej działalności mające własne prawa, nadbudowane na pewnej wspólnocie biologicznej: rodzinie, klasie społecznej, narodzie itp. Treści te mają charakter wielopokoleniowy, łączą jednostki dzięki religii, moralności, obyczajom, tradycji – i to one są w ścisłym sensie nośnikami dziejów. Chociaż w tym opisie widać wyraźny wpływ Hegla, to wbrew temu myślicielowi twierdzi, że również duch obiektywny nie jest emanacją idealnego bytu duchowego, ucieleśniającą się w podległych mu duchach jednostkowych. Duch obiektywny w ogóle nie jest bytem idealnym, lecz realnym – więc ma charakter czasowy i procesualny. Co więcej, nie ma mowy o prymacie nad duchem osobowym, ponieważ świadomość u Hartmanna przysługuje tylko osobom, a zatem duch obiektywny jest nieświadomy i nie posiada ponadindywidualnych celów dziejowych²⁶.

Ostatnim aspektem warstwy ducha jest duch zobiektywizowany, czyli wytwory ducha osobowego np. budynki, dzieła sztuki, pisma, wypowiedzi, będące wytworem tendencji życia duchowego do obiektywizacji. W przypadku ducha zobiektywizowanego należy mówić raczej o dwóch fundamentach bytowych: przede wszystkim jest on utrwalany na materialnym nośniku, dzięki temu jego twory zyskują niezależ-

²⁵L. Kopciuch, *Człowiek i historia u Nicolai Hartmanna*, Lublin 2007, s. 8.

²⁶Tamże, s. 28.

ność od pozostałych form ducha i możliwość bycia komunikowalnymi, ale, co ważne, mogą nabierać sens tylko istniejąc w ramach świadomości i kultury, a więc odczytywane przez ducha osobowego na tle żyjącego ducha obiektywnego. Jak zaznacza Kopciuch, Hartmann czasem mimowolnie zaciera różnice między treścią duchową a tworem bytowym, obiektywizacją, który składa się z niższych warstw bytu²⁷.

Pewną wadą czterostopniowego rozróżnienia warstw bytu realnego jest brak kryteriów przynależności warstwowej oraz rozważenia ewentualnych przypadków granicznych. Z jednej strony odrębność warstw jest w zasadzie prostą konsekwencją odmienności determinacji bytowych (czyli kategorii) dla każdej z warstw, z drugiej Hartmann wydaje się osłabiać ten podział dopuszczając możliwość istnienia form przejściowych i wskazując jedynie na nasze ograniczenia poznawcze w tym zakresie. Również, co podkreśla Zwoliński, problemem jest bazowanie tego podziału na oczywistości i potoczności, a więc łamanie własnego założenia metodologicznego o konieczności odniesienia do nauk szczegółowych. Pozostają zatem nierozważone problemy np. zestawienia tezy o nieredukowalności warstw do siebie z dominującym w naukach biologicznych stanowiskiem ewolucjonistycznym²⁸. Na obronę Hartmanna można podać, że właściwie nie jest on zainteresowany rozwojem warstw w dziejach, a tylko ich strukturą – a więc nie można wykluczyć możliwości uzgodnienia jego koncepcji z genezą ewolucyjną warstw.

1.2.3. Kategorie bytu realnego

Przez kategorie Hartmann rozumie ogólne zasady bytu, jednak wyraźnie zastrzega, że nie należy ich utożsamiać z bytami idealnymi lub istotami, gdyż mimo tego, że są również uniwersalne, wieczne, istnieją też niezależnie od realnych instancji, to poza aspektem formalnym mają dodatkowo aspekt substancjalny, i dotyczą wszystkich kwestii istotnych dla bytu, również np. materialności. Co więcej, sam byt idealny także podlega pewnym zasadom kategorialnym np. ciągłości. I chociaż w sferze bytu realnego można zaobserwować obecność idealnych prawidłowości ilościowych i strukturalnych (czego najprostszym dowodem tzw. matematyczność przyrody nieorganicznej), to jednak nie wyczerpują one bytu realnego ani jego kategorii, wbrew temu co głosił chociażby Arystoteles. Wobec tego, dedukcja aprioryczna kategorii fundamentalnych bytu realnego, a więc i ich syntetyczne poznanie jest nie-

²⁷Tenże, *Nicolaia Hartmanna koncepcja ducha zobiektywizowanego i jej główna trudność*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2013, nr XXV, s. 96-97.

²⁸Z. Zwoliński, dz. cyt., s. 27-28.

wykonalne²⁹.

Komentując wyniki własnych rozważań, Hartmann odnotowuje, że analiza kategoryalna nie prowadzi do dowodu, że punkt jedności w ogóle istnieje, a jedynie ukazuje złożony system wielu zasad. Wyróżnia on co najmniej 24 podstawowe kategorie treściowe, ważne dla wszystkich sfer i warstw, pogrupowane w 12 par np. zasada/konkret, forma/materia, jakość/ilość, jedność/wiełość. Wobec tego założenie o istnieniu naczelnej zasady uznaje za głęboko zakorzeniony i nieusuwalny przesąd, wynikły z antropomorficznych, bezkrytycznych analogii i obecny w różnych dziedzinach filozofii i trudny do usunięcia. Co ważne, brak jednej zasady rekompensuje wprowadzając tezę o spójności kategoryalnej, zgodnie z którą każda kategoria zakłada pozostałe, a wręcz z analizy jednej z nich można osiągnąć resztę. W poszukiwaniu ciągłości bytu posuwa się nawet do twierdzenia, że kategorie tworzą kontinuum, a wszelkie rozróżnienia są wynikiem niedoskonałości ludzkiego poznania³⁰.

Następnie przechodzi Hartmann do analiz kategorii warstwowych i stwierdza, że dla każdej warstwy można wyróżnić szereg charakterystycznych w niej kategorii, przykładowo dla warstwy fizycznej przestrzeń, substancję, (mechaniczną) przyczynowość, dla warstwy bytu ożywionego chociażby celowość, system organiczny, samoregulację oraz przemianę materii, dla warstwy bytów psychicznych m.in. akt, treść, świadomość, nieświadomość, a także przyjemność i przykrość, natomiast dla bytów duchowych np. myśl, poznanie, chcenie, wolność, wartościowość, osobowość. Zaznacza zarazem, że lista ta jest otwarta i możliwa jest korekta wynikająca z rozwoju nauk szczegółowych.

Regularności rządzące prawami dzielą się na cztery prawa, każde ma cztery aspekty. Najważniejsze z nich, to (oprócz wspomnianej powyżej wzajemnej implikacji, obowiązującej również w obrębie każdej warstwy) bezwzględność determinacji kategoryalnej w obrębie warstwy, możliwość powrotu pewnych kategorii z warstwy niższej, jednak tylko w zmodyfikowanej formie, istnienie nieredukowalnego *novum* kategoryalnego na poziomie każdej warstwy względem niższych. Zarazem wskazuje na zależność kategorii wyższych od niższych (np. prawa procesów organicznych są w pewnym stopniu wolne od praw grawitacji) oraz obojętność warstw niższych wobec tego, co warstwy wyższe na nich nadbudowują. W tym ostatnim punkcie wprost krytykuje stanowisko idealistów niemieckich oraz Schelera, którzy chcąc ustalić prymat ducha w świecie jako najwyższego, jednocześnie uznali go za najsilniejszą postać bytu.

²⁹N. Hartmann, *Nowe drogi ontologii*, s. 22.

³⁰W. Stegmüller, dz. cyt., s. 237.

Należy zaznaczyć, że byty mogą być złożone z wielu warstw, czego przykładem są byty złożone z wszystkich czterech, od fizycznej aż po duchową: człowiek, ale również naród czy rodzina. W przypadku człowieka prowadzi to m.in. do rozwiązania zagadnienia paralelizmu psychofizycznego, a ściślej do uznania tego problemu za tylko część szerszego zagadnienia metafizycznego zależności międzywarstwowych. Jednocześnie odrzucone zostaje założenie o możliwości biologicznego wyjaśnienia psychiki jako arbitralne i najpewniej błędne. Nawet jeśli prawdopodobnie istnieje warstwa pośrednicząca, jak pisze Hartmann „warstwa głębi ontologicznej” (*ontologische Tiefenschicht*), to jego zdaniem nie można traktować jej jako poddanej mechanistycznym zależnościom, lecz raczej wpływom o charakterze transkauzalnym³¹.

Innym wnioskiem z nieredukowalności warstw jest krytyka wszelkich stanowisk monistycznych, np. materializmu czy idealizmu, jako jednostronnych i popełniających błąd kategorialny tj. stwierdzających ważność kategorii poza obszarem ich faktycznego obowiązywania. Ponadto, nauki o duchu mają najbardziej jakościowy przedmiot, więc metody ilościowe zawodzą – co stanowi argument przeciwko pozytywistycznemu monizmowi metodologicznemu. Zarazem Hartmann głosi tezę, że z analizy kategorialnej wynika wymóg „spoczywania” warstw wyższych na niższych. To prowadzi go wprost do odrzucenia hipotezy Boga jako tworu czysto duchowego, pozbawionego warstw niższych – i przyjęcia, że gdyby istniał, to musiałby posiadać również ciało oraz życie psychiczne³².

1.2.4. Byt idealny

Hartmannowska charakterystyka bytu idealnego w dużej mierze bazuje na ustaleniach mających swoje źródło w jego z pracy doktorskiej i habilitacji. Do przedmiotów idealnych zaliczone zostały najróżniejsze jakości, ilości, relacje, w szczególności należy wyróżnić przedmioty nauk formalnych: logiki, matematyki, czystej geometrii, fenomenologiczne jakości istotowe, a także wartości etyczne. Cechą bytu idealnego, w odróżnieniu od bytu realnego, jest jego ponadczasowość oraz ogólność. Rzeczywiście, przyglądając się przykładom podanym przez Hartmanna, intuicyjnie widać, że są one niewrażliwe na upływ czasu, co Hartmann podsumowuje stwierdzeniem, że czas i przestrzeń są kategoriami bytu realnego. Z kolei przez ogólność rozumiana jest brak jednostkowości (echa scholastycznego *principium individuationis*), natomiast zaznacza, że w praktyce dopuszczalna jest indywidualność, czyli odniesienie

³¹N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, s. 430-431.

³²Z. Zwoliński, dz. cyt., s. 243-244.

do dokładnie jednej egzemplifikacji³³.

Przyglądając się bliżej bytom idealnym, Hartmann wyróżnia w *Zarysie metafizyki poznania* dwa rodzaje idealności: wolną (*freie Idealität*) oraz związaną (*anhängende*), natomiast w późniejszych pracach wyróżnia jeszcze jako osobny typ idealność zawieszoną (*schwebende*). Co ciekawe, Noras zauważa, że jest to właściwie klasyfikacja analogiczna do trójpodziału uniwersaliów *ante rem*, *in re* oraz *in se*³⁴. Idealność wolna, czyli zależność całkowicie niezależne od realnych konkretyzacji, charakteryzuje przykładowo przedmioty logiki i czystej matematyki, ponieważ np. liczby istnieją niezależnie od tego, czy są gdziekolwiek ucieleśnione w świecie realnym. Z kolei idealność związana obowiązuje tylko, o ile istnieją przedmioty i prawa realnych konkretyzacji – w szczególności Hartmannowi chodzi o prawa *a priori* bytu realnego³⁵. Ostatnim typem jest idealność zawieszona, którą charakteryzuje Hartmann jako istoty w czystej możliwości, w szczególności wartości emitują nakazy moralne, zawieszone nad przestrzenią zdarzeń realnych. Te nakazy nie posiadają jednak waloru bezwzględnej konieczności, charakterystycznego dla idealności związanej³⁶.

Samoistności bytów idealnych Hartmann dowodzi wskazując na istnienie swobodnego „oporu” takich przedmiotów w poznaniu. Zaznacza, że nie można ich myśleć inaczej, a co więcej, ich samoistność jest warunkiem logicznej wartości twierdzeń – ich trafności i prawdziwości – co jest szczególnie widoczne w przypadku przedmiotów logiki i matematyki. Z drugiej strony fakt, że idealne struktury stosują się do realnych przedmiotów doświadczenia również świadczy o samoistności bytu idealnego, gdyż zdaniem niemieckiego filozofa determinują one byt realny, który jest samoistny, natomiast same nie są przez nic determinowane. Należy również zaznaczyć, że, w odróżnieniu od bytu realnego, poznawalnego apriorycznie oraz aposteriorycznie, poznanie bytu idealnego jest możliwe tylko *a priori*³⁷.

Sfera idealna różni się również od realnej w zakresie możliwości, rzeczywistości i konieczności, czyli, jak nazywa je Hartmann, modi bytowych. Otóż w zakresie bytu realnego możliwość jest rozumiana jako wystąpienie zestawu wszystkich warunków wymaganych do zaistnienia danego bytu – z czego płynie paradoksalny wniosek, że realna możliwość, rzeczywistość i konieczność implikują się wzajemnie: to, co realnie możliwe, po prostu faktycznie istnieje. W sferze idealnej relacje przebiegają inaczej, co wynika według autora *Zarysu metafizyki poznania* z faktu wielopoziomowości

³³W. Stegmüller, dz. cyt., s. 232.

³⁴A. Noras, *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1998, s. 29.

³⁵N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, s. 531-534.

³⁶N. Hartmann, *Ethics. Vol. 1. Moral Phenomena*, przeł. A. Kinneging, Londyn 2002, s. 191.

³⁷N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, s. 546.

bytu idealnego, od najogólniejszych aż po „najniższe gatunki” tj. gatunek i rodzaj. W związku z tym w bycie idealnym obowiązuje tzw. prawo równoległej możliwości (wiele możliwości, jedna zaistnieje), co prowadzi Hartmanna do wniosku, że właściwie rozumiana przygodność istnieje tylko w sferze idealnej.

1.2.5. Metafizyka

Ciekawym rozróżnieniem hartmannowskiej filozofii jest oddzielenie ontologii od metafizyki. Pierwsza jest, zgodnie z powyższymi opisami, badaniem bytu w jego najogólniejszych i najbardziej podstawowych charakterystykach. Jednak istotą filozofii dla niemieckiego filozofa jest metafizyka, na którą składają problemy, pojawiające się i powracające w dziejach filozofii. Metafizyczny charakter wszystkich właściwych problemów filozofii bierze się z istnienia fundamentalnej granicy poznawalności bytu, za którą istnieje sfera pewnej irracjonalnej, nierozwiązywalnej reszty. W ramach tego obszaru nie można dowieść ani obalić teoretycznie istnienia bądź nieistnienia żadnych przedmiotów, brak ich teoretycznego wyjaśnienia czy genezy. Problemy wynikające z istnienia tej sfery są odwieczne, odkrywane, nie wymyślane – wśród przykładów takich problemów wymieniane są przez Hartmanna istnienie wolnej woli, Boga, problemy nieskończoności, życia, poznania czy absolutnego kryterium prawdy.

Metafizyczny charakter zjawisk ujawnia się najdobitniej w sytuacjach, w których występuje sprzeczność. Nie należy jednak irracjonalności metafizyki rozumieć jako treści ezoterycznych czy mistycznych, ale po prostu niemożliwych do wyrażenia pojęciowego. Co ważne, Hartmann czasem zdaje się skłaniać ku stanowisku, że irracjonalność ta ma charakter poznawczy, wynikający z braków intelektu w stosunku poznawczym wobec obojętnego dla poznania bytu. Co ciekawe, braku możliwości ujęcia racjonalności dopatruje się nie tylko w tym, co niepoznawalne (*transitelligibile Irrationale*), lecz również w tym, co pozbawione jest przedmiotowej wewnętrznej struktury logicznej (*alogische Irrationale*) charakterystycznej np. dla jakości zmysłowych poznawalnych intuicyjnie, ponieważ również ta druga cecha jest warunkiem artykułowości³⁸.

W dziejach Hartmann wyróżnił trzy rodzaje metafizyk: regionalną, spekulatywną i problemową. Pierwszą, badanie określonych przedmiotów transcendentálnych, oraz drugą, sferę spekulatywnych systemów i doktryn, odrzucił ze względu na, odpowiednio, złudne oparcie na psychologii lub kosmologii (co uznawał za redukcjonizm metodologiczny), bądź też próbę apriorycznej dedukcji systemu świata w całym

³⁸Tamże, s. 265-266

oderwaniu od niego i jego danych. Spekulacja filozoficzna stanowi element hamujący rozwój filozofii, ponieważ wprowadza tezy, które na dłuższą metę nie dadzą się utrzymać, a raz obalone nigdy nie wracają³⁹.

Chociaż filozofia nie może wykroczyć poza granice racjonalności, to jednak może odegrać bardzo ważną rolę w analizie problemów metafizycznych, a mianowicie oczyścić je, dokonać pewnych rozróżnień i rozwiązań na tyle, na ile jest to możliwe oraz określić im właściwe granice. Problemy metafizyczne tworzą horyzont wiedzy potocznej oraz naukowej, jednak nauka jest niezdolna do ich rozwiązania – a ich elementy racjonalne w sąsiedztwie granicy poznawalności bada właśnie ontologia. W rezultacie, ontologia staje się zarazem częścią metafizyki, tą częścią, która jest rozstrzygalna rozumowo. Co ciekawe, z filozofii Hartmanna wyrugowane zostają tradycyjne problemy dotyczące Boga i nieśmiertelności jako spekulatywne – Hartmann, wskazując na problemy ontologiczne związane z tymi stanowiskami, jednocześnie uznaje brak adekwatnych narzędzi dla badania tych problemów.

Zwoliński zauważa, że metafizyczna skromność takiego stanowiska rodzi zagrożenie: uznanie problemu za metafizyczny to stwierdzenie, że coś ma miejsce, lecz nie wiemy jak – a to stwierdzenie w zasadzie arbitralnie zamyka (a przynajmniej zniechęca) do dalszego badania. Co więcej, już samo odróżnienie problemów od pseudo-problemów jest uwarunkowane pewnym pierwotnym wyborem⁴⁰. Hartmann próbuje temu zaradzić zwracając uwagę na dwie kwestie: po pierwsze na to, że problemy metafizyczne mają rozwiązywalną część i zawsze istnieje szansa na to, że możemy w ich rozjaśnianiu posunąć się jeszcze dalej. Po drugie natomiast, celem zaradzenia wpływowi „pierwotnego wyboru” ma być wymóg przyjmowania przez filozofów jak najmniejszego zestawu założeń metafizycznych w punkcie wyjścia.

1.3. Założenia epistemologiczne

1.3.1. Przedmiot poznania

Głównym przedmiotem zainteresowania Hartmanna w zakresie poznania były problemy statusu i struktury przedmiotu poznania (ontologia poznania) i różne związane z tym problemy graniczne dla aktów i procesów poznawczych (metafizyka poznania). W przeciwieństwie do swoich poprzedników, neokantystów i Husserla, mniejszą wagę przywiązywał do badania podmiotu oraz aktów świadomości w poznaniu niż do analiz przedmiotowych. Punktem wyjścia w teorii poznania jest

³⁹Tenże, *Systematyczna autoprezentacja*, s. 74.

⁴⁰Z. Zwoliński, dz. cyt., s. 115.

naturalne poznanie świata, wręcz nazywa światopogląd naturalny podstawą systemów.

Pierwszy spór między poszczególnymi teoriami poznania o metodę i przedmiot dotyczy właściwego kierunku poznania. Zdaniem Hartmanna poznanie dotyczy przedmiotów zewnętrznych samoistnych (*intentio recta* – zwrot świadomości ku przedmiotowi), a nie niesamodzielnych i intencjonalnych (*intentio obliqua* – zwrot ku immanentnym treściom świadomości). To drugie podejście stało się udziałem m.in. Cohena, głoszącego, że właściwy przedmiot poznania jest tworem powstającym w świadomości podmiotu z idealnych struktur pojęciowych. Prymat tego założenia jednak dla Hartmanna skutkuje błędem ograniczenia się do treści świadomości oraz brakiem możliwości odróżnienia przedmiotów rzeczywistych od fikcji i urojeń⁴¹.

Stanowisko Hartmanna w tym zakresie jest zupełnie inne. Odwracając neokantowski schemat, postuluje on wyjście od danych faktów do zadanego, tego, co warunkuje, a więc powrót do naturalnego kierunku poznania jako przedłużeniem poznania potocznego oraz naukowego. Ponadto, metoda musi być pluralistyczna, dobierana odpowiednio do przedmiotu, warunkowana treściową antycypacją problemu, co wymaga posiadania przez badacza pewnej zręczności i intuicji⁴². Elementy takiego podejścia zauważa u Hedwig Conrad-Martius, Alexiusa Meinonga, Schelera oraz Heideggera, ale jego zdaniem wyciągają oni jedynie cząstkowe, niepełne wnioski. Ściślej, właściwa teza realizmu u Hartmanna jest ograniczona tylko do zakresu epistemologii (tj. uznawał tezę, że przedmioty poznania są realne), ponieważ jest on zdania, że zasada minimum metafizyki wyklucza możliwość przyjęcia i dowiedzenia „naturalnego” realizmu ontologicznego (głoszącego, że istnieją rzeczy poza zjawiskami). Realizm ten jest nieredukowalnym *datum*, koniecznym apriorycznym punktem wyjścia, wynikającym z bezpośredniego nastawienia człowieka do świata, ale z pewnością nie słowem końcowym, jeśli chodzi o faktyczną strukturę bytu⁴³.

Dla Hartmanna przedmiot (*Gegenstand*), zgodnie z niemieckim źródłosłowem oznaczające „stanie naprzeciw” jest w istocie ujmowaniem rysów niezależnie istniejącego przedmiotu, a nie wytwarzaniem przez świadomość. Proces poznania polega na ustawicznym dopasowywaniu się do świata, w pierwszym rzędzie służącemu działaniu i zewnętrznym sprawom życiowych, nie teoretycznej kontemplacji. Nie jest jego źródłem ani zadziwienie ani podziw (jak chcieliby filozofowie klasyczni), ponieważ te odczucia przychodzą później. Nie jest to również skierowane ku sobie egzystencjalne

⁴¹Tamże, s. 55.

⁴²N. Hartmann, *Metoda systematyczna*, w: A. Noras, T. Kubalica (red.), *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2011, s. 326.

⁴³Tenże, *Zarys metafizyki poznania*, s. 146-147.

odślanianie Dasein, jak chciałby Heidegger.

Hartmann przyjmuje dość niekontrowersyjne założenie o istnieniu korelacji epistemologicznej między podmiotem i przedmiotem, wzajemne warunkowanie się obu członów relacji poznawczej. Jak jednak możliwe jest w ogóle uchwycenie to wyjście podmiotu poza swoją sferę, ujęcie cech przedmiotu i wciągnięcie do swojej sfery? Jedynym sensownym rozwiązaniem antynomii immanencji świadomości i transcencji przedmiotu względem podmiotu zdaniem niemieckiego filozofa jest konieczność przyjęcia trzeciej, neutralnej poznawczo sfery, obejmującej światy podmiotów i przedmiotów, dzięki której zachodzi pozaprzyczynowa determinacja podmiotu przez przedmiot, wytwarzająca w podmiocie obraz przedmiotu.

To jednak nie wyjaśnia wszystkiego. Zdaniem Hartmanna równie kluczowa dla samej możliwości poznania jest relacja między kategoriami bytu i poznania. Z jednej strony zauważa, że nie są one całkowicie rozłączne, ponieważ poznanie jest możliwe – a przynajmniej niewątpliwie zdaje się takie być w wielu przypadkach. Z drugiej strony jednak dostrzega, że byt nie jest całkowicie poznawalny, a zatem nie można mówić o pełnej tożsamości kategorii⁴⁴. Wbrew stanowisku idealistycznemu, te dwie grupy nie zawierają się w sobie, ponieważ istnieją kategorie bytowe, których nie uchwytujemy, lecz także kategorie poznawcze, którym nic nie odpowiada w bycie, czyli według niemieckiego filozofa mają one obiektywne znaczenie, ale nie obiektywną ważność. Źródło tych kategorii, regulatywnych zasad poznawczych np. teleologicznego patrzenia na przyrodę oraz schematu wnioskowania indukcyjnego, może widzieć Hartmann za Kantem w spontaniczności intelektu⁴⁵. Należy jednak w tym miejscu zastanowić się (jak słusznie czyni m.in. Zwoliński), czy przejście obok tego problemu jest uzasadnione i czy taki opis pozwala uznać te kategorie poznawcze za faktyczne kategorie, skoro nie odzwierciedlają one rysów istotowych poznania⁴⁶.

Istnienie kategorii bytowych nieobecnych w myśleniu jest mocnym argumentem przeciw idealizmowi, postulującemu powszechną transinteligibilność. Argument ten Hartmann wzmacnia przez wprowadzenie trzech stref poznania: kręgu przedmiotów (odpowiadającemu polu faktycznego uprzedmiotowienia), obszarowi tego, co potencjalnie poznawalne (możliwe do uprzedmiotowienia) oraz tego, co transinteligibilne, niepoznawalne. Zatem do pewnej części bytu nie możemy dotrzeć – i to jest dokładnie jego metafizyczna reszta. Z drugiej strony, zdaniem Hartmanna, granice między

⁴⁴A. Pietras, *Pojęcie kategorii a problem granic poznania. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*, „Czasopismo Filozoficzne” 2006, nr 1, s. 30.

⁴⁵Tenże, *Wprowadzenie do filozofii. Autoryzowany zapis wykładu wygłoszonego w semestrze letnim 1949 roku w Getyndze*, przeł. A. Noras, Warszawa 2000, s. 106-107.

⁴⁶Z. Zwoliński, dz. cyt., s. 164-165

strefami „wywołują” pewien wpływ na podmiot poznający, w szczególności obecna jest świadomość niewiedzy oraz wynikająca z tego napięcia tendencja do uadekwatnienia obrazu poznawczego. Podobne napięcie obserwuje Hartmann w przypadku rozbieżności między wynikami wiedzy *a priori* oraz *a posteriori*. To intuicyjne poczucie niezgodności tłumaczy zarazem istnienie wiedzy o niewiedzy i istnienia postępu poznawczego.

W świetle powyższych rozważań nie dziwi, że za kantowskim odróżnieniem rzeczy w sobie od fenomenów, Hartmann głosi tezę, że byt i struktury rzeczy nie wyczerpują się w byciu przedmiotem poznania, ponieważ zjawisko to tylko wycinek rzeczy, sposób, w jaki rzecz jest dana świadomości, a rzecz właściwie jest ideą regulatywną poznania. Jednocześnie zaznacza, że przedmiot poznania jest realny, nie intencjonalny lub fikcyjny, a więc obowiązują go wszystkie prawa i kategorie bytu realnego⁴⁷.

1.3.2. Akty transcendentne

Akty poznawcze, dzięki swojemu skierowaniu na zewnątrz, z jednej strony umożliwiają zyskanie świadomości subiektywności przez podmiot, z drugiej strony natomiast objawiają samodzielność bytową i samoistność świata przedmiotów. Świadczą o tym samo zjawisko oporu przedmiotów (zarówno realnych, jak i idealnych) wobec poznania, a także istnienie wspomnianych zjawisk postępu poznawczego oraz granic poznania. Gdyby przedmiot nie miał za sobą samoistnego bytu, to przesuwanie granicy aktualnego poznania nie mogłoby istnieć, gdyż każdorazowo byłoby sięganiem w pustkę. Gdyby natomiast cały przedmiot poznania był zależny tylko od podmiotu, to problem istnienia nierozstrzygalnych aporii oraz epistemicznej irracjonalności je warunkującej nigdy by nie wystąpił. Jednak chociaż poznanie skierowane na byt realny, istniejący niezależnie, jest ważnym aktem transcendentnym, lecz mimo tego jest dla Hartmanna tylko sztucznie wyizolowanym aspektem dużo szerszej sieci aktów transcendentnych. Co więcej, przyjmuje on tezę o biernym charakterze poznania, co czyni te akty drugorzędnymi wobec wszelkiego działania, odczuwania, przeżywania, pracy, komunikacji. Zarazem Hartmann zaznacza, że do pewnego stopnia akty poznawcze są komplementarne wobec innych aktów, ponieważ ujmują istotę bytów, natomiast te drugie są raczej nakierowane na ich istnienie i trudno w nich oddzielić przedmiot od samego aktu.

To akty nazwane emocjonalno-transcendentnymi umożliwiają pierwotny kontakt

⁴⁷N. Hartmann, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 118.

ze światem. Są one transcendentne, bo mają zewnętrzny, realny korelat – chociaż Hartmann zastrzega, że nie musi być to regułą np. w przypadku nastroju lub strachu – a także emocjonalne, ponieważ tym, co wskazuje na realność jest ich uczuciowe zabarwienie. Akty te zostały podzielone na trzy grupy. Pierwszą z nich są akty emocjonalno-receptywne, wśród których wymienia m.in. doświadczenie, przeżywanie, cierpienie. Doznajemy w nich wpływów z zewnątrz, przeżywamy doświadczenie oporu ze świata. Są, podobnie do aktów poznawczych, aktami odbiorczymi, ale polegają raczej na przydarzaniu się, byciu dosięganym przez świat. Drugą grupą są akty emocjonalno-prospektywne, do których zaliczane są antycypacje, nadzieje, obawy. Rozgrywają się one w czasie wyobrażeniowym w przyszłości i polegają one na poczuciu świadomości tego, że w ogóle coś nadchodzi oraz nieuchronności. Cechą trzeciej grupy, aktów emocjonalno-spontanicznych, jest aktywna determinacja przyszłości (widoczna w aktach woli i działania) też mają funkcję prezentowania bytu realnego. To tu wyróżnia Hartmann moment bycia zwrotnie dosięganym (*Rückbetroffensein*), czyli naznaczenie zasługą lub winą towarzyszące aktowi czynienia dobra lub zła. Wynika również z ich opisu konieczna część kondycji ludzkiej, czyli zniewolenie do wolności (*Zwang zur Freiheit*): osoba chcąc nie chcąc popada w sytuację i musi się w niej zachować, wybrać w sposób wolny i spontaniczny⁴⁸.

Należy zauważyć, że chociaż tym ideom blisko do poglądów Maine de Birana oraz Schelera, to dla Hartmanna ważniejszą grupą aktów emocjonalnych są akty receptywne niż spontaniczne. Uznaje, że prymat tych drugich może prowadzić nas do błędu woluntarystycznej metafizyki: uznania rzeczywistości jako manifestacja woli. Aby to zrównoważyć, niemiecki filozof akcentuje raczej znaczenie „inicjatywy” przedmiotu, wskazuje na rolę „trafienia doświadczeniem”, przeżycia, emocjonalnego szoku, jaki doświadcza podmiot⁴⁹.

1.3.3. Trzy etapy metody filozoficznej

Chociaż problemy dotyczące metody są dla Hartmanna wtórne i rozpatrywane tylko o tyle, o ile poprzednie stanowiska (w szczególności neokantystów marburskich, naturalnego dla niego punktu odniesienia) stanowią przeszkodę na drodze ku jego krytycznej ontologii. Jego zdaniem metoda musi być rozwinięta we właściwym działaniu, a dopiero na koniec, po wykonaniu pracy można dokonać refleksji, czy była

⁴⁸Hartmann rozwinął swoją koncepcję aktów emocjonalno transcendentnych w artykule *Zur Problem der Realitätseigenschaft* oraz w książce *Zur Grundlegung der Ontologie*, zob. W. Galewicz, dz. cyt., s. 46-49.

⁴⁹H. Spiegelberg, dz. cyt., s. 326.

właściwa. Sam Hartmann kilkakrotnie dokonuje refleksji nad swoją metodą, w jeden sposób przedstawiając ją w *Zasadach metafizyki poznania* (1921) oraz w *Systematycznej autoprezentacji* (1931), natomiast nieco inaczej w *Aufbau der realen Welt* (1940). Pierwszy z opisów dotyczy raczej poszczególnych stadiów badania, natomiast drugi – raczej faktycznie stosowanych procedur⁵⁰.

W pierwszym z dzieł fenomenologia została określona jako „zaledwie opis tego, co bezpośrednio dane”. Tak rozumiana nie była jednak dla Hartmanna wystarczającą podstawą do rozstrzygnięcia problemu epistemologii. Dopiero następne podejście, znane pod nazwą „aporetyki”, czyli badania specyficznych problemów i trudności każdego ze stanowisk, umożliwiała dokonywanie pewnych rozstrzygnięć – oraz wyróżnienie nierozstrzygalnych antynomii, przynależnych do metafizyki. Całość powinna zostać uzupełniona o „teorię” krytycznej ontologii, z założenia wolną od spekulacji metafizycznej⁵¹.

Fenomenologia była dla Hartmanna ważna nie tylko jako element deklaracji programowej, jego prace są również pełne opisów fenomenologicznych, czasem, jak w przypadku *Etyki* należą do jego najwybitniejszych osiągnięć. Należy jednak pamiętać przede wszystkim, że sam Hartmann przypisuje fenomenologii bardzo ograniczony zakres, tylko jako punkt wyjścia filozofowania. Zainteresowania Hartmanna jasno koncentrują się na zagadnieniach metafizycznych, stanowiących ukoronowanie tematyki filozoficznej, natomiast jasne jest dla niego, że ich badanie możliwe jest dopiero po zgromadzeniu i opracowaniu odpowiedniej ilości różnorodnego materiału opisowego. Zaznacza, że problem zbyt szerokiego zakresu danych jest niegroźny, ponieważ najpewniej błędy wynikłe z nadmiaru się zniosą, natomiast ewentualny niedobór materiału opisowego skutku powoduje, że grozi nam pominięcie problemu i odgórne rozstrzygnięcie pewnych kwestii⁵².

Program budowania krytycznej ontologii na fenomenologii, ale fenomenologii specyficznie rozumianej, nie leży jednak wcale tak daleko od projektów filozofów zaangażowanych w ruch fenomenologiczny, wbrew temu, co głosiłby sam Hartmann. Teza, że fenomenologii nie należy rozwijać w oderwaniu od aporetyki, jest również prawdziwa w odniesieniu do filozofów z ruchu fenomenologicznego z Husserlem na czele, który przecież nie poprzestaje na opisie, lecz zauważa i bada pojawiające się w związku z nim trudności. Twierdząc z kolei, że taka luźna zbieranina nieuteoretyzowanych danych to dopiero początek, za którym bezpośrednio powinna podążać selekcja tego, co uniwersalne i istotne. Słowem, Hartmann przyznaje się do tak bli-

⁵⁰Tenże, s. 375-376.

⁵¹N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, s. 83.

⁵²N. Hartmann, *Zarys filozofii poznania*, s. 46

skiemu Husserlowi wglądu istotowego (*Wesensschau*), który jednak ewidentnie myli z redukcją fenomenologiczną.

Co znamienne, miejsce rozważań metodologicznych w *Aufbau der realen Welt* znalazło się dopiero na samym końcu, po wszystkich właściwych badaniach⁵³. Ponownie dostrzegamy, że fenomenologia stanowi początkowy etap tego, co nazywa analizą i ma za zadanie dostarczyć głównych kategorii ontologii. Opis sposobu, jaki podaje jest dość lakoniczny, lecz można zauważyć, że chodzi po prostu o nieselektywny opis tego, co bezpośrednio dane. Jednocześnie, zauważa on fundamentalną trudność w pojęciu „tego, co dane” – a mianowicie, że zależy ono od aktualnego stanu wiedzy, nauk, zatem niemożliwe jest zawieszenie tego tła na rzecz świadomości naiwnej, w oderwaniu od interpretacji danych, które występują w naszym oglądzie świata.

Kolejnym etapem jest użycie metody analitycznej, która ma umożliwić nam dostęp do kategorii, pod które podpada zjawisko. Pomocne ma być w tym celu wnioskowanie wsteczne (w opozycji do indukcyjnego i dedukcyjnego), czyli po prostu intuicja chwytająca to, co abstrakcyjne, formalne i ogólne w konkretności. Trzecim krokiem jest metoda dialektyczna, która ma na celu poszerzenie „horyzontalne” naszej perspektywy, polegające na szukaniu strukturalnych powiązań między wyróżnionymi kategoriami oraz ukazywaniem ich w szerszym kontekście. Ostatecznie, pełna unifikacja kategorii wszystkich warstw bytowych możliwa jest dzięki metodzie syntetycznej lub konspektywnej, będącej intuicyjnym, całościowym wglądem. Jak widać, wszystkie te rozważania w zasadzie wykorzystują jako jedyne narzędzie wglądu, umożliwiające chwytanie abstrakcji oraz wiązanie ich ze sobą⁵⁴.

1.3.4. Koncepcja filozofii

Na koniec należy zauważyć, że hartmannowska koncepcja filozofii oparta jest o dwa postulaty: „maksimum danych, minimum metafizyki” oraz „filozofia problemowa, nie systematyczna”. Pierwsza, jak widać było powyżej, występuje w założeniu jak najpełniejszego stosowania fenomenologicznego ujęcia jak najszerszego zakresu zjawisk przy jednoczesnym unikaniu przyjmowania zbędnych założeń metafizycznych, bez wartościowania, wzorem nauk szczegółowych. Te ostatnie są dla niego związane z niebezpieczeństwem popadnięcia w przyjęcie odgórnego stanowiska i dążeniem do dopasowania świata do jego ram, z reguły odbywającego się kosztem

⁵³M. Landmann, *Nicolai Hartmann and Phenomenology*, „Philosophy and Phenomenological Research”, nr 3(4), 1943, s. 396.

⁵⁴H. Spiegelberg, dz. cyt., s. 378-379.

wykluczenia części niepasujących fenomenów. W szczególności podkreślał konieczność rozpoczęcia badań ontologicznych przy całkowitym zawieszeniu kwestii realizmu i idealizmu.

Należy przede wszystkim postarać się, by założenia metafizyczne nie fałszowały badań i badać dostatecznie szeroki zakres fenomenów, żeby wyłoniły się poszczególne problemy filozoficzne, w których następnie należy szukać i wydobywać ich logikę wewnętrzną. Jednocześnie należy podkreślić, że Hartmann odrzuca istnienie takiego konstruktu metodologicznego jak faktyczne myślenie bezzalożeniowe. Rzeczywiście, w zgodzie z potocznymi intuicjami, zauważa że czysta sytuacja poznawcza jest niemożliwa, ponieważ krąg kulturowy i jego kategorialna struktura percepcji świata jest dana i wywiera nieusuwalny wpływ – i tego też względu krytykuje podejścia takie jak redukcja transcendentálna, zaproponowana przez Husserla, jako jałowe. Co więcej, twierdzi za Cohenem, że filozofia przyjmuje więcej założeń niż nauki czy inne gałęzie wiedzy, a jedynie powinna wystrzegać się spekulacji określającej z góry cele i wyniki badań⁵⁵.

Podkreślając rolę filozofii problemowej, zwraca uwagę na długą tradycję myślenia problemowego w dziejach filozofii, którego czołowymi przedstawicielami byli jego zdaniem Platon, Arystoteles, Kartezjusz, Hume, Leibniz, Kant⁵⁶. Dla Hartmanna kluczowa jest analiza obecnych problemów, zbadanie sensu problemu, a nie rozstrzyganie według odgórnej zasady, o co obwinia filozofów budujących wielkie systemy. Jego zdaniem, w punkcie wyjścia przyjmują oni pewne rozstrzygnięcia, które prowadzą do jednostronnego ujęcia pewnych danych, a w ostatecznym rozrachunku do oparcia systemu na bardzo wątpliwych fundamentach – i zarazem bardzo czułych na krytykę. Z optymizmem pisał jednak, że takie podejście do systemu, jako do spekulatywnej konstrukcji, jest jednak już jego zdaniem sprawą przeszłości. Znamienne, że rdzeń myśli Platona upatrywał Hartmann nie w teorii idei (wskazując na jej mityczny charakter), a Arystotelesa nie w systemie (czyli w rozróżnieniach formy/materii oraz aktu/możliwości), lecz wskazywał na aporetyczny aspekt myśli obu filozofów⁵⁷.

Należy zaznaczyć jednak, że krytykując filozofię systemową i uznając system za zniewolenie idei, Hartmann nadal uznaje rolę, jaką odgrywa w filozofii system, ponieważ był przekonany o systematycznym połączeniu zjawisk i problemów – tylko

⁵⁵A. Noras, *Szkoła marburska...*, s. 14-15.

⁵⁶Co ciekawe, Hartmann nigdzie nie wymienia ani nie powołuje się na Wilhelma Windelbanda, filozofa neokantowskiego, który wprowadził pojęcie „filozofii problemów” – i to mimo tego, że ich rozumienie tego pojęcia jest w zasadzie identyczne.

⁵⁷N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, s. 76-77.

jego zdaniem rola systemu powinna być regulatywna, jako idealnego, może wręcz nieosiągalnego punktu dojścia, wyłaniającego się dopiero na końcu badań, a nie założonego z góry czy służącego do początkowej orientacji w dziedzinie. Równie zdecydowanie krytykowana jest redukcja filozofii do historii filozofii, w której trafnie widzi wyparcie wiedzy o rzeczywistości przez wiedzę o przeszłych interpretacjach⁵⁸

Motywacja napędzająca całą filozofię Hartmanna jest oczywista: znalezienie porządku i jedności w świecie, czego domaga się (dokładnie tak, jak domagał się tego u Kanta) rozum metafizyczny, lecz zarazem odparcie zakusów pójścia na skróty drogą spekulacji metafizycznej. Co ważne, to podejście przekłada się również na motywację w innych dziedzinach, przez co np. *Etyka* jest pisana raczej badana z pozycji kontemplujących, a nie uczestniczących lub apelatywnych, wzywających do przemiany swojego życia. Niemniej, również i tu Hartmann odżegnuje się od twierdzenia, że przedstawił wyczerpujące i ostateczne rozwiązanie problemu, stawiając raczej na zarysowanie struktury, która jego zdaniem może być łatwo modyfikowalna wraz z przyrostem następnych danych oraz rozwojem nauk szczegółowych⁵⁹.

⁵⁸Oczywiście historia filozofii jest pełnoprawną dyscypliną filozoficzną, natomiast należy pamiętać, że tylko pomocniczą i nie może zastąpić klasycznego rdzenia tej dziedziny. Tak samo, jak nie może tego dokonać np. filozofia języka potocznego, zastępująca badania problemów badaniem wypowiedzi o nich.

⁵⁹H. Spiegelberg, dz. cyt., s. 330.

Rozdział 2

Cel, metoda i przedmiot etyki

2.1. Dwa główne pytania etyki

Rozważając dziedzinę moralności, tak jak w wielu innych miejscach swojej filozofii, we *Wprowadzeniu do Etyki*, będącej w zasadzie manifestem programowym tego dzieła, wychodzi Hartmann od Kanta i jego drugiego podstawowego pytania: co powinienem czynić?⁶⁰ Pytanie o powinność jest fundamentalnym pytaniem etyki, ale, jak zauważa niemiecki myśliciel, ma ono wielką wagę nie tylko dla refleksji teoretycznej, ale zarazem stoi blisko praktycznego życia. Chociaż wykracza poza świat realny, poza to, co jest, to jednocześnie jest dziedziną filozoficzną najbliższą ludzkiej rzeczywistości, ponieważ człowiek jest pierwotnie praktyczny, natomiast tylko wtórnie teoretyczny. Pierwotnym sposobem ujmowania rzeczywistości są akty emocjonalne, a więc akty preferencji. To człowiek zarazem swoimi działaniami nadaje sens światu realnemu, a nie odczytuje go z faktów uprzednio istniejących, lecz stwarza. Na tym tworzeniu i uczestnictwie polega wielkość człowieka, małego i bezradnego przecież, gdyby patrzeć na niego tylko jako na byt przyrodniczy.

Charakterystyczną cechą działalności praktycznej, również w zakresie moralnym, jest to, że jesteśmy wrzuceni w nieuniknione i nieprzewidziane odpowiedzialności i konieczność ciągłego wyboru i działania – oraz fakt, że absolutnie nic nie może nas od tego uwolnić. Decyzje podejmowane są indywidualnie, więc i wina spada na jednostkę, i świadomość winy jest przeżywana przez osobę wewnętrznie. Cofnięcie decyzji jest niemożliwe, dokonany czyn tkwi na zawsze w przeszłości⁶¹. Sytuacje, na jakie natrafiają osoby, są stale nowe, niepowtarzalne, ale zarazem są włączone

⁶⁰I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, B 833.

⁶¹W tym punkcie Zwoliński zasadnie dostrzega pewne podobieństwo z myślą egzystencjalną, zob. Z. Zwoliński, dz. cyt., s. 452.

w wielki kosmiczny proces, gdyż podjęte decyzje mają swoje skutki w przyszłości, w następnych sytuacjach. Zdaniem Hartmanna, indywidualne i niepowtarzalne sytuacje tworzą łańcuchy składające się na poszczególne życia ludzkie, wzajemnie się determinujące, lecz zarazem pozostają kosmosem o własnym zakresie, wykraczającym poza osoby. Co ciekawe, twierdzi on również, że najcenniejsze dla ludzi są chwile jawiące się z pełną konkretnością, nawet jeśli realizacja tej treści przychodzi dopiero po fakcie – o czym świadczyć ma to, że w refleksji cenimy najbardziej te momenty, które jawią się w pełnej konkretności i pełni detali, a nawet można przypisać pewien ból z powodu ich utraty⁶².

Problem powinności to zaledwie pierwsza połowa fundamentalnych zagadnień etycznych. Drugą częścią jest powszechność istnienia wartości oraz postaw wartościujących w świecie, dla Hartmanna oczywista i bezwyjątkowa – czysto teoretyczna świadomość przedmiotów jest dla niego zaledwie abstrakcyjnym konstruktem. Pytanie o to, co jest wartościowe w życiu i świecie, jest w istocie pytaniem o to, jak być człowiekiem w pełnym sensie tego słowa. Jest to pytanie szersze, bogatsze treściowo, a więc ważniejsze niż pytanie o powinność. Ściślej, drugie pytanie zawiera pierwsze: bez znajomości wartości w poszczególnych sytuacjach, niemożliwe jest podejmowanie moralnych decyzji.

Hartmann jest bardzo krytyczny wobec zakreszenia granic moralnego wszechświata tylko do najwyższych interesów dyktowanych chwilą. Treści świata są nieprzebrane bogate i to właśnie wartościowanie nadają sens światu z punktu widzenia osób. Niestety, faktem jest, że chociaż człowiek ma dostęp do tego bogactwa, to nie zawsze je uchwytuje, a efektem takiej apatii na wartości moralne jest monotonne życie. Jak pisze:

Tragedią człowieka jest, że ktoś, kto jest umierający z głodu i siedzi przy suto zastawionym stole, ale nie wyciąga ręki, ponieważ nie widzi, co znajduje się przed nim. Świat realny ma niewyczerpane bogactwo, prawdziwe życie jest pełne sensu i obfitości, którą uchwytujemy w jej pełni cudowności i chwały⁶³.

W dziejach filozofii często problem wartości w świecie był przeoczany. Hartmann podaje dwa wyjaśnienia tego faktu: po pierwsze, większą wagę przykładano do powinności i na jej bazie budowano etykę, po drugie obecna była tendencja do uznawania tego, co rzeczywiste, jako czegoś złego i potępiania go. Efektem było stanowisko, zgodnie z którym byt jest bezsensowny i bezwartościowy, i to właściwie człowiek

⁶²N. Hartmann, *Ethics*, vol. 1, s. 40.

⁶³Tamże, s. 39.

i jego akty woli nadają sens i wartość. Jednak w świetle istnienia obiektywnych wartości należy raczej rozumieć „powołanie do bycia współdemiurgiem świata”⁶⁴ jako znajdowanie się na granicy światów: z jednej strony odczuwanie wartości, z drugiej odciskanie ich na neutralnym wobec wartości świecie realnym.

Również w samym ludzkim działaniu wartości często bywają niedostrzegane, przeoczone i niezrozumiane. Typowo cenimy tylko kilka osób, ale większości nie traktujemy nawet z pobieżną sympatią. Co nas powstrzymuje? Oprócz czynników sytuacyjnych, takich jak pośpiech, niezadowolenie z własnego życia, naturalny egoizm, strach przed innymi czy fałszywa duma, wskazuje również na ślepotę moralną, wąskość percepcji wartości. Obecna jest ona na wszystkich poziomach: indywidualnym, państwa, świata np. w życiu społecznym w takich zjawiskach jak partyjniactwo czy szowinizm, sprowadzające się do życia tylko dla własnej grupy i ograniczonej perspektywy, bez wglądu w wielkie korelacje, puls dziejów. Chociaż dzieje pokazują obraz życia, to Hartmann idzie tu, twierdząc za Heglem, że „sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu”, przez co brak temu obrazowi bezpośredniości doświadczenia i poczucia uczestnictwa.

Patrząc na czasy współczesne, podobnie jak Nietzsche, widzi Hartmann pewne otepienie czucia wartości i dostrzega potrzebę obudzenia świadomości wartości. Chociaż jego zdaniem filozofia tego nie uczyni, to jednak może pełnić ważną rolę pomocniczą: bada oraz przewyższa przesady i emocje głęboką refleksją, czemu z pewnością nie służy codzienne życie. Życie człowieka jest w czasach Hartmanna – tak jak i w naszych, jeśli w naszych nie bardziej – przepełnione pośpiechem, rywalizacją, poszukiwaniem nowości, brakiem ciszy i refleksji, skakaniem od jednego doznania do drugiego. Problem w tym, że takie działanie nie ma głębi, mocy inspiracji, wszędzie szerzy się ironia, niezdolność do zadziwienia i entuzjazmu – co dla Hartmanna jest zawsze objawem słabości i dekadencji.

Celem Hartmanna jest przeciwdziałanie temu, wybudzenie człowieka z apatii, uaktywnienie zmysłu moralnego, władzy pełni życia, otwarcie na bogactwo moralne. W tym ma pomóc etyka jako świadome badanie wartości, a nawet, co ciekawe, w samej postawie badacza moralności dopatruje się załączka nowego etosu. Miałby on polegać na patrzeniu na świat w jego wielkości i niewyczerpywalności, a także na zmaganiu się z metafizycznymi trudnościami – w czym niemiecki filozof widzi pierwotne źródło filozofowania: zadziwienie. W tym punkcie refleksja miałaby pełnić ważną rolę, pozwalając uwolnić etykę od uwarunkowań konkretnego momentu i nadać jej rozważaniom walor uniwersalnych (a przynajmniej w pewnym stopniu ogólnych)

⁶⁴Tamże, s. 30.

zaleceń dydaktycznych. Nie jest zarazem filozofia zbiorem gotowych sądów do nauczania, nie wyznacza ściśle treści powinności, lecz jedynie wskazuje pewne kryteria umożliwiające rozpoznanie tego, jak należy sądzić. W ramach tego należy wznieść się ponad partykularne tendencje, zasady formułowane *ad hoc* oraz kazuistykę, którą Hartmann uznaje za zniewolenie regułami, zabijające kreatywne, spontaniczne poczucie powinności.

Praktyczność filozofii polega na pobudzeniu człowieka do samokierowania i uczeniu odpowiedzialności, na zachęcie do kształtowania życia przez samego człowieka zgodnie z jego wiedzą o dobru i złu. To powołanie należy jednak rozumieć w pierwszej kolejności jako spełnienie własnego etosu, widzianego nie tylko jako zbiór możliwości do zrealizowania, ale również posiadanie przez człowieka mocy tworzenia, wcielania w życie, w czym Hartmann upatruje wręcz rodzaj powołania⁶⁵. Co ważne, „praktyczność” oznacza również, że każda osoba nie tylko może, ale wręcz musi odkryć swoje cele sama, lecz edukacja moralna ma charakter platońskiej anamnezy, przypominania wiedzy wrodzonej – czyli w tym przypadku apriorycznej wiedzy o wartościach. W tym świetle dopiero można zrozumieć sens uczenia moralności jako prowadzenia innych, aby sami sięgali wгłęb siebie, nie odgrywania roli autorytetu, lecz raczej pobudzania do samodzielnej refleksji⁶⁶.

Jeśli chodzi o miejsce etyki wśród dyscyplin filozoficznych, to Hartmann w tym punkcie pozornie sobie przeczy. Z jednej strony, oświadcza wprost, że nie należy jej uznawać za pierwszą lub najpewniejszą wiedzę filozoficzną. Z drugiej natomiast uznaje, że zawiera ona najbardziej wewnętrzne zobowiązania i odpowiada na pierwsze i najbardziej pozytywne zainteresowanie ludzkie, wręcz nazywając etykę „źródłem i najbardziej wewnętrznym motywem myślenia filozoficznego oraz ostateczny celem tego myślenia”⁶⁷. Oczywiście cel takich sformułowań jest jasny: z jednej strony, chciałby ugruntować rozstrzygnięcia etyczne na ontologii oraz epistemologii (i w konkretnych analizach etycznych bardzo często wykorzystuje tezy z nich zaczerpnięte), więc w porządku ważności, z drugiej natomiast uznaje, że dla czysto ludzkiej egzystencji najważniejsze są dziedziny praktyczne. Co ważne, wiedza etyczna jest dana i wspólna wszystkim, chociaż często w ezoterycznej postaci, oraz jest skierowana ku temu, co ponadczasowe, więc ku przyszłości, nie oglądając się na tradycję czy przeszłość.

Ciekawe, że Hartmann postuluje etykę jako dziedzinę opisującą wartości oraz powinności, to jednak pisze, że normatywny charakter jej treści przenosi się w pew-

⁶⁵I można zasadnie podejrzewać, że w tym miejscu nawiązuje do myśli Fichtego.

⁶⁶Tamże, s. 60-61

⁶⁷Tamże, s. 31.

nym stopniu na samą dziedzinę – chociaż nie wyjaśnia jak⁶⁸. Jednak etyce można przypisać ograniczony wpływ na życie, ponieważ samo odkrycie zasad etycznych bez udziału woli nie doprowadzi do ulepszeniu świata i reorientacji życia. Zarazem, to właśnie ideał etyki jako transformującej siły w życiu, a nie żmudne katalogowanie zjawisk moralnych, był tym, co pociąga po dziś dzień filozofów, i tym, co Hartmann uznaje za intuicyjnie i apriorycznie dostrzegane zadanie tej dziedziny filozofii⁶⁹.

Wobec historycznej wielości moralnych nakazów, które zgłaszają roszczenia do bycia prawdziwym moralnym dobrem ludzkości, zadaniem etyki jest znalezienie jedności ponad tymi moralnościami pozytywnymi. Jedność ta ma polegać na ukazaniu świata wartości jako obszaru absolutnych, najwyższych celów ludzkiego dążenia. Hartmann uważa, że etyka różni się tym zasadniczo od innych dziedzin praktycznych, ponieważ w innych dziedzinach wiedzy praktycznej (technika, higiena, pedagogika, jurisprudencja) cele są ustalone i pozostaje tylko pytanie o środki⁷⁰.

2.2. Osoba ludzka – podmiot aktów moralnych

Dla poznania etycznego ważne jest, że człowiek posiada nie tylko świadomość zwierzęcą, bezpośrednią, charakteryzującą się brakiem dystansu i kierowaną popędami, lecz również ma świadomość duchową. W niej, oprócz aspektu teoretycznego, czyli zdolności do wytwarzania pojęć i samoświadomości, ważną rolę odgrywa osobowość: zdolność do odróżniania moralnego dobra i zła oraz dostrzeganie powinności wykraczających poza samozachowanie, ponieważ indywiduum duchowe jest nie tylko podmiotem poznania, lecz raczej w głównej mierze działania, doznawania i tworzenia⁷¹.

Człowiek nie może, w przeciwieństwie do zwierząt, polegać na swoich instynktach, ponieważ są one relatywnie bardzo przytępione i ograniczone. W zamian, dostęp do sfery ducha powoduje istnienie w człowieku dystansu, możliwość wyjścia poza nadawanie sobie centralnej pozycji w swoim świecie, a więc przyjęcie pozycji ekscentrycznej. Dla zwierząt rzeczy jawią się tylko takimi, jakimi są w odniesieniu do potrzeb, natomiast w sferze duchowej dokonuje się wyzwolenie od popędów i wolna decyzja. Z tej perspektywy charakteryzuje człowieka stałe napięcie między wciągnięciem w życie organiczne a perspektywą bogatszego, wręcz nieograniczonego świata treści.

⁶⁸Co trafnie zauważa Zwoliński, por. Z. Zwoliński, dz. cyt., s. 419.

⁶⁹N. Hartmann, *Ethics*, vol. 1, s. 64-65

⁷⁰Tamże, s. 73, 105.

⁷¹Tenże, *Etos osobowości*, w: W. Galewicz, dz. cyt., s. 288-289.

Hartmann, charakteryzując osobę jako moralną istotę człowieka, nosiciela wartości moralnych, zarazem spełniającą akty wartościowe, wskazuje na cztery cechy warunkujące jego stanowisko w świecie – a nawet określa je jako atrybuty boskości. Pierwszym z nich jest zdolność przewidywania (*Vorsehnung*), czyli wewnętrzna swoboda poruszania się i konstruowania w czasie wyobrażonym, która z kolei otwiera pole dla celowej aktywności. Drugi to zdolność do wpływania na przyszłe wydarzenia (*Vorbestimmung*), polegająca na wprzęgnięciu, przekierowaniu sił przyrody, ale nie ich przełamaniu – bo to niemożliwe, prawa przyrody obowiązują kategorycznie – dla aktywnego i świadomego, a przede wszystkim celowego kształtowania przyszłości. Trzecim atrybutem jest wrażliwość na wartości (*Wertsichtigkeit*), która sprawia, że jesteśmy w ogóle zdolni do obierania celów, ponieważ wszystkie cele są obierane jako wartościowe i są kierowane przez powinności, które czujemy, że domagają się realizacji. Jednak ta siła wartości ma swoje granice, czego przejawem jest czwarta cecha osoby, czyli moc wolności wyboru (*Entscheidungskraft*), z której wynika istnienie takich zjawisk jak odpowiedzialność, zasługa oraz doskonałość etyczna⁷².

Oczywiście działanie ludzkie zależy od czynników zewnętrznych takich jak prawa przyrody, które muszą być uwzględnione przez celową aktywność, aby miała ona szanse powodzenia. Jednak wolność człowieka, nawet pomijając to ograniczenie, nie jest absolutna, lecz ograniczona przez sytuację. Wpadamy w sytuację często wbrew naszej woli, równie często sam tok sytuacji przebiega inaczej niż zakładamy, a co ważniejsze, nie da się tego uniknąć, gdyż upływ czasu jest jednokierunkowy i cofnięcie go jest możliwe tylko w wyobraźni. Jesteśmy zmuszeni do podjęcia decyzji, nie pomaga nawet wstrzymanie się od działania, które również jest pewną decyzją, natomiast sama sytuacja nie daje żadnych zaleceń, jak należy działać.

Hartmann zarysowując koncepcję osoby odnosi swoje rozważania wprost do opisu dokonanego przez Schelera, który wyróżnił kilka cech charakterystycznych dla bytu osobowego. Pierwszą z nich jest postulowanie niezależności osoby (istoty aksjologicznej, nosiciela wartości moralnych) od podmiotu (istoty bytującej naprzeciw przedmiotów świata zewnętrznego). Po drugie, zasada korelacji między osobowością a światem: zdaniem Schelera świat jest zawsze światem dla kogoś, co prowadzi do wniosku, że wszechświat musi mieć wszechpodmiot mu odpowiadający – a więc Boga. Młodszy z filozofów krytykuje te tezy, wskazując, że jakkolwiek możliwe jest istnienie podmiotu bez osoby (wskazuje na przykład wyższych zwierząt, mających tzw. świadomość nieduchową), to niedopuszczalne jest istnienie warstw wyższych nieufundowanych na niższych, co prowadziłoby wprost do wymogu, by Bóg posia-

⁷²Tenże, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 136-138.

dał realne ciało, życie organiczne i psychiczne, a więc żeby był kompletnym bytem czasowo-procesualnym – co jest oczywiście niezgodne z opisem Boga klasycznego teizmu, a więc wnioskowanie o istnieniu Boga to czysto metafizyczna spekulacja.

Dla Schelera osoba jest istotą spełniającą akty, jednak specyficznie rozumianą: nie jako punkt wyjścia dla aktów lub ich splot, nie jako substancja psychiczna, dusza stojąca poza lub ponad wielością aktów, mimo że jest tym, co je jednoczy i konkretyzuje. Co więcej, jego zdaniem osoba nie daje się uprzedmiotowić w spostrzeżeniu wewnętrznym i ująć jako „Ja” przeciwstawione światu i „Ty”. Ten punkt również poddany jest przez Hartmanna w wątpliwość, ponieważ wykluczenie osób i aktów z zakresu przedmiotów świadomości w zasadzie uniemożliwia etykę. Co więcej, *prima facie* wydaje się, że mamy świadomość innych osób – i to nawet bezpośrednio dostępną jako doświadczenie drugiej osoby.

Co więcej, Hartmann pisze, że osobą może być tylko

podmiot, «Ja», świadomość, istota, która ma swój świat wewnętrzny w odróżnieniu od świata zewnętrznego, i której ten wewnętrzny świat jest dany w aspekcie wewnętrznym; istota, która może wiedzieć, czuć, kochać, dążyć do celu, chcieć i działać. Mówiąc słowami Leibniza: apercpcja jest warunkiem osobowości⁷³.

Ta teza również jest skierowana Schelerowi, który w osobach zbiorowych np. narodach chciałby widzieć byty spełniające najdoskonalsze akty moralne. Pogląd starszego z filozofów, wyłożony szczegółowo w *Genius des Kriegeres* z roku 1915, w którym wychwalane są akty moralne będące efektem ducha wojny oraz prymatu państwa nad jednostką, nie odbiega znacząco od tych idei, które najskrajniej objawiły się w narodowym socjalizmie niedługo później⁷⁴.

W *Das Problem des geistigen Seins* Hartmann rozszerza pojęcie osoby poza istotę moralną, na jedność różnorodnych aktów życiowych, w których indywiduum zajmuje postawę wobec innych osób. Zwraca uwagę, że osoba pojęta w izolacji, zawężona tylko do centrum aktów myślowych, podmiotu poznania jest tylko abstrakcją, ponieważ „Ja” konstryuuje się w relacji do „Ty” – co zauważył już podczas prac nad *Etyką*. Stwierdza, że mamy tajemniczą władzę, dzięki której potrafimy rozpoznać nieomylnie osoby, chociaż nie wiemy, jak to zdobycie wiedzy miałoby zachodzić. Ścisłej, w ten sposób potrafimy zdobyć wiedzę o osobowym charakterze, nie o indywidualnej osobowości, o której wnioskujemy z czynów, zachowań⁷⁵.

⁷³Tenże, *Ethics*, vol. 1, s. 337.

⁷⁴Z. Zwoliński, dz. cyt., s. 247.

⁷⁵J. Galarowicz, dz. cyt., s. 189-190.

Wskazując na stałe przymuszenie do wolności, Hartmann zdaje się popierać stanowisko, zgodnie z którym osoba musi dopiero uczynić się taką, jaką jest w rzeczywistości. Ciągłe doświadczanie wydarzeń i przeżywanie sytuacji zmusza do ustawicznej autosyntezy, aby zachować wewnętrzną jedność. Z drugiej strony, osoba ma charakter ekspansywny, wykracza poza świadomość i buduje swój krąg życiowy, utożsamiając się z całym swoim kręgiem życiowym. Efektem takiego przeżywania aktów i uzewnętrznienia jest nabycie samowiedzy i wkroczenie na wyższy poziom bytowy i moralny. Ujmując rzecz konkretniej: nie w refleksji, a tylko w doświadczeniu mogę poznać, czy jestem odważny, czy jestem roztropny itp.⁷⁶.

2.3. Świat wartości jako przedmiot aktów moralnych

W całych dziejach etyki powstało wiele najróżniejszych stanowisk w kwestii tego, czym są wartości. Hartmann krytykuje „mit drzewa wiedzy”, czyli przekonanie jego zdaniem przekonanie, że wiadomo, czym jest dobro i zło, wskazując na elementarny brak zgody między najróżniejszymi stanowiskami. To sugeruje, że postęp w zakresie teorii wartości był niewielki i należy przystąpić do systematycznych analiz wychodząc od samego początku, czyli od badań fenomenologicznych. Jak pisał,

czym są właściwie wartości, na to pytanie nie uzyskano dotąd zadowalającej odpowiedzi, choć tak liczne teorie usiłują nas o tym pouczyć⁷⁷.

Wśród wskazań pozytywnych, dla Hartmanna ważna jest obserwacja, której autorstwo przypisuje Nietzsche, o istnieniu mnogości wartości, daleko wykraczającej poza to, co zostało objęte przez dotychczasowe moralności pozytywne. Jednocześnie jednak krytykuje swojego rodaka za to, co powszechnie zostało uznane za jego największe osiągnięcie, czyli za przewartościowanie wartości. Wskazuje, że to stanowisko wprowadza *implicite* relatywizm wartościowań, co właściwie unieważnia doniosłość odkrywania nowych wartości – czego potwierdzenie upatruje w szybkim wyczerpaniu się nietzscheanizmu jako „źródła tworzącego nowe wartości”⁷⁸.

Przyglądając się stanowiskom klasycznej filozofii, widzimy że dla Platona wartościami były wrodzone idee powinności moralnej, tkwiące w duszy i odnoszące się do idealnego złożenia dobra, piękna i prawdy. W czasach chrześcijańskich uznawano najczęściej, że treści moralne przekazywane są w dwojaki sposób: w postaci ogólnych zasad objawionych np. w dziesięciu przykazaniach, jak również w postaci głosu

⁷⁶W. Galewicz, dz. cyt., s. 116.

⁷⁷N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, s. 115.

⁷⁸Tenże, *Ethics*, vol. 1, s. 85-86.

sumienia, specjalnej instancji, służącej do osądu moralnego. Hartmann, odrzucając oczywiście objawienie, poszedł zasadniczo tymi drogami pisząc:

Wartości – co do sposobu bycia – są platońskimi ideami. Należą one do owej odmiennej dziedziny bytu, odkrytej po raz pierwszy przez Platona [...]na tyle jednak widać od razu, iż również dla wartości, a nawet w eminentnym sensie dla nich, obowiązuje twierdzenie: one są tym, «przez co wszystko», co w nich ma udział, jest takie, jakie jest – mianowicie wartościowe⁷⁹.

W dużej mierze właśnie to stwierdzenie skłania Kinnego do postawienia tezy, że Hartmann był „prawdopodobnie najczystszy platonikiem dwudziestego wieku”⁸⁰.

Wartość np. przyjaźni, chociaż istnieje niezależnie od faktycznej praktyki moralnej, nie przestałaby być wartością, gdyby wszyscy ludzie stali się sobie wrogi. Na rzecz takiego stanowiska świadczy to, że samo działanie nie zawiera w sobie kryterium wartościowania, musi ono istnieć uprzednio wobec samego działania – zatem to kryterium nie jest empiryczne, lecz aprioryczne. Żeby wybór był możliwy, musi istnieć preferencja, która z kolei wymaga istnienia wartości, a zatem wartości okazują się niczym innym jak kantowskimi warunkami możliwości fenomenów etycznych, takich jak: ocena wartości charakteru, naśladowanie wzoru osobowego, sumienie czy dążenie do celu⁸¹.

Ścisłej, jeśli chodzi o status bytowy wartości, to stanowisko Hartmanna ulegało pewnej ewolucji: jeszcze w pierwszym wydaniu *Etyki* pisał, że wartości istnieją obiektywnie, natomiast w drugim wydaniu precyzował w przypisie, że „«Byt samoistny» oznacza raczej coś prostego, coś co da się w zupełności dowieść: niezależność od uznania podmiotu – nic więcej i nic mniej”⁸². Jak zauważa Kopciuch, to wyjaśnienie okazuje się problematyczne, ponieważ stoi w sprzeczności z duchem wielu wypowiedzi niemieckiego filozofa⁸³.

Patrząc na wartości na tle innych bytów idealnych, przykładowo bytów matematycznych lub praw bytu przyrodniczego, podstawową różnicą jest inny charakter ich idealności. Jak pisze niemiecki myśliciel:

⁷⁹Tenże, *O istocie wartości etycznych*, „Logos i Ethos”, 1993, nr 2, s. 185; tenże, *Ethics*, vol. 1, s. 184-185.

⁸⁰A. Kinneging, *Hartmann's Platonic Ethics*, w: R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay (red.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin 2011, s. 195.

⁸¹Zob. J. Galarowicz, s. 145.

⁸²N. Hartmann, *Ethics*, vol. 1, s. 219.

⁸³L. Kopciuch, *Stosunek Nicolaia Hartmanna do Immanuela Kanta w kontekście zagadnień aksjologiczno-etycznych*, *Estetyka i Krytyka* 2012, nr 26(4), s. 65.

Idealność przedmiotów etycznych jest bardziej absolutna niż idealność przedmiotów teoretycznych. Mają one ważność nie tylko wtedy, kiedy są zgodne z rzeczywistością, lecz również wtedy, gdy nie są z nią zgodne⁸⁴.

Wartości charakteryzują się idealnością zawieszoną⁸⁵, są „bezsilne” wobec rzeczywistości, nie determinują świata realnego bezwzględnie, lecz wymagają osoby jako pośrednika, który je uchwyci oraz włączy w swoje działania. Zarazem, między rzeczywistością a niezrealizowanymi wartościami istnieje napięcie, które „wzywa” osobę do realizacji ich w działaniu. To prowadzi Hartmanna do wniosku, że pod tym względem wartości są wyższe niż zasady poznania, obowiązujące koniecznie i bezwyjątkowo.

Opisując strukturę wartości, Hartmann wyróżnił ich materię (stronę ontologiczną, treść przysługującą wartościom) oraz charakter (stronę aksjologiczną, to, co czyni wartościowym) i zauważył, że odpowiadają im różne metody ujmowania: materia jest poznawalna intelektualnie, natomiast charakter w akcie odczucia emocjonalnego. Dalej, w ramach charakteru wyróżnił znak wartości (dodatni lub ujemny) oraz wysokość wartości w hierarchii wartościowości, a także pozostawił miejsce dla innych cech.

Hartmann przestrzega jednak przed postrzeganiem wartości poza wszelkim odniesieniem do bytu realnego. Związek z bytem realnym jest wieloraki: po pierwsze, istnieje odniesienie do pewnego bytu realnego jako nosiciela wartości, ponieważ występują tylko w określonych przedmiotach np. wartości moralne w istotach wolnych, wartości estetyczne w obiektach spostrzeżenia zmysłowego, a wartości dóbr w rzeczach, stosunkach i stanach rzeczy. Po drugie, obecne jest również odniesienie do odbiorcy wartości np. wartości dóbr dla tego, dla kogo są odżywcze lub użyteczne, wartości witalnych dla istoty żywej, wartości estetycznych dla oglądającego, natomiast etycznych dla tego, kto doświadcza skutków. Ostatnim związkiem z bytem realnym jest uwarunkowanie typem sytuacji, ponieważ adekwatność postawy zależna jest od konkretnej sytuacji życiowej. To powoduje, że wartości są puste, gdy brak warunków do ich urzeczywistnienia⁸⁶.

Hartmann był zdecydowanym przeciwnikiem tezy relatywistycznej, głoszącej, że człowiek jest twórcą wartości, jednak stanowisko proponowane przez siebie widział jako syntezę relatywizmu i absolutyzmu aksjologicznego. Z jednej strony, uznawał faktyczną wielość wartości oraz zmienność ich obowiązywania, której źródło upatrywał w zmianie warunków bytowych życia ludzkiego i społecznego oraz pojawianiu

⁸⁴N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, s. 240.

⁸⁵Por. rozdział 1.2.4 niniejszej pracy.

⁸⁶Tenże, *Problem wartości w filozofii współczesnej*, w: W. Galewicz, dz. cyt., s. 301-302.

się nowych, niespodziewanych sytuacji, wciągających w decyzje. Z drugiej natomiast uważał, że zmienność ta dotyczy jedynie materii wartości oraz świadomości jej obowiązywania, natomiast nie sięga charakteru wartości, a zatem nie można mówić o przemijaniu wartości, co widać w ponadczasowości bycia wartościowym na tle przemijalności nośnika, wartościowego bytu realnego⁸⁷.

Charakteryzując hierarchię świata wartości, niemiecki filozof zauważa, że przekonanie o jednorodności skali jest niedopuszczalnym uproszczeniem, które należy odrzucić. Widać to przykładowo w tym, że zależność między wysokością wartości i odpowiadającej jej antywartości nie jest jednak taka prosta, żeby wyższej wartości dodatniej odpowiadała niższa (tj. wyższa w kierunku przeciwnym) wartość ujemna. Hartmann wskazuje na to, że zależność jest wręcz odwrotna, przytaczając obserwację, że o ile wartość bohaterstwa jest wartością wysoką, wyższą niż wartość życia, o tyle nie potępiamy nikogo za naruszenie pierwszej (czyli akt tchórzostwa) tak bardzo, jak za naruszenie drugiej (morderstwo). Spełnienie wyższej wartości jest za to uznane za większą zasługę. Wręcz przeciwnie, Hartmann wskazuje, że istnieje odwrotna do wysokości cecha siły, spełniająca analogiczną rolę, jak w zakresie ontologii. Stawia tezę, że zachodzi zależność, zgodnie z którą wartości dodatniej wyższej odpowiada jej mniejsza siła. Ta relacja ma swoje źródło w ontologicznej tezie o sile i niezależności kategorii niższych wobec wyższych, chociaż Hartmann zaznacza, że ponieważ wysokość i siła nie są kategoriami, to ta zależność jest tylko przybliżona i dobrze widoczna jedynie dla dużych różnic stopnia, podobnie zresztą jak to, że zwykle również wartości wyższe są bardziej złożone. Ostatecznie, wynika stąd główne zalecenie hartmannowskiej aksjologii: wartości wyższe spełniać, naruszania niższych wartości unikać⁸⁸.

W *Etyce* autor omawia również próbę podania kryteriów wysokości ważności, dokonaną przez Maxa Schelera. Przede wszystkim, szuka on cech wartości wyższych w ich trwałości – przy czym nie chodzi o trwałość nośnika (gdyż ta spada wraz z wysokością), lecz samą ponadczasowość jakości wartości: przyjemność trwa tylko tak długo, jak długo towarzyszy jej odpowiednie doznanie zmysłowe, natomiast wartości duchowe i moralne, np. miłość, są nieporównanie trwalsze. Drugim punktem charakterystyki miałyby być mniejsza zmiana jakości nośnika wraz z rozszerzeniem i podziałem wyższych wartości, a zatem wskazanie na to, że niskie wartości dóbr materialnych są ekskluzywne i wywołują przez to konflikty, dzieląc ludzi, natomiast wartości duchowe są wspólne, inkluzywne. Następnie, postuluje istotową zależność

⁸⁷Tamże, s. 305

⁸⁸Tenże, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 205.

relacji wysokości i głębi zadowolenia towarzyszącej świadomości spełnienia wartości, co w zasadzie sprowadza się do stoickiego ideału obojętności na niższe wartości zewnętrzne i głębszych reakcji na wartości życia wewnętrznego. Hartmann oceniając te kryteria, zwraca uwagę, że są one bardzo zgrubne, przez to nieprzydatne dla etyki, ponieważ wszystkie wartości moralne są ponadczasowe, niepodzielne i absolutne aksjologicznie. I chociaż największą wartość rozróżniającą mogłoby dać kryterium głębi spełnienia, to jednak pomijałoby to, że również rodzaj spełnienia się liczy – a także ignorowałoby istnienie różnych jakościowo reakcji na różne wartości⁸⁹.

Istnienie znaku wartości oznacza dokładnie to, że każda wartość pozytywna posiada swój odpowiednik w postaci antywartości o przeciwnym znaku wartościowości. Co ciekawe, Hartmann pozostaje zgodny z Kantem w tym, że człowiek nie może mieć woli diabelskiej i czynić zła dla niego samego. Zamiast tego czynimy zło z uwagi na naszą słabość woli, uleganie niższym siłom, nawet mimo posiadanej wiedzy o dobru. Jak jednak możliwy jest odwrót woli od tego, co wartościowe, skoro nie ku antywartościom? Otóż zdaniem niemieckiego myśliciela wystarczy uznać tu zwrot ku wartościom niższym, zewnętrznym, pozamoralnym i poddanie się sile niższych wartości, przeważającej nad roszczeniem wyższych. Wydaje się jednak, że Hartmann nie dostrzegł paradoksalnej konsekwencji swoich poglądów: skoro antywartości są takie same (za wyjątkiem znaku) jak wartości, to również „wzywają do relacji” – z tą różnicą, że ich „wezwanie” trafia w pustkę. A skoro człowiek nie może na nie odpowiedzieć, to powstaje pytanie, kogo właściwie dotyczy i czy przyjmowanie takich bytów jak antywartości, zamiast np. rozwiązania opartego na zlu jako braku, prywatacji, jest zasadne.

Konflikt wartości polega zatem nie tyle na zgłaszaniu jednoczesnych roszczeń przez wartości i antywartości, lecz raczej na obecności wymagań pochodzących od dwóch wartości pozytywnych. Może on wynikać z dwóch możliwych sytuacji: albo istnienia antynomii wartości, czyli faktycznej opozycji wartości już w wymiarze idealnym (np. pełni i czystości), lub też konfliktu wynikającego z empirycznych uwarunkowań realnej sytuacji, w jakiej znajduje się osoba (np. miłości i sprawiedliwości, czasem możliwych do uzgodnienia. Hartmann dopuszcza możliwość rozwiązania w obszarze wyższych wartościowań, który leży poza zasięgiem stanu obecnego etyki, a nawet poza zakresem ludzkiego pojmowania. Zarazem zauważa, że daleko ważniejszy jest fakt, że konflikty wartości są rozstrzygane w rzeczywistych sytuacjach nieustannie, zgodnie z posiadanymi skalami wartości – i, jak pisze Hartmann, „nie ważne jak stronnicze lub błędne ich decyzje będą, są one i pozostają decyzjami,

⁸⁹Tenże, *Ethics. Vol. 2: Moral values*, przeł. A. Kinneging, Londyn 2003, s. 54-57.

ściślej: decyzjami aksjologicznymi”⁹⁰.

2.4. Intuicja emocjonalna jako metoda poznania moralnego

Rozwiązanie Hartmanna problemu właściwego poznania moralnego korzysta z całej tradycji filozoficznej, która wywodzi się od Sokratesa i Platona. Wśród innych ważnych poprzedników wymienia Pascala i Hemsterhuisa, a także zalicza do pokrewnych koncepcje Schelera czy von Hildebranda. Wszyscy wymienieni myśliciele zgadzają się w tym, że obiektywnie istniejące wartości ujmujemy wyłącznie w poznaniu apriorycznym. To poznanie ma charakter czucia wartości, spontanicznej reakcji, nie poznawczej, lecz emocjonalnej, dzięki aktom emocjonalno-transcendentnym. Ma ono charakter intuicyjny, więc nie podlega refleksji i analizie rozumowej, a jest raczej tym, co Pascal nazywał „logiką serca”, Hemsterhuis „porządkiem serca”, a Scheler „porządkiem miłości”⁹¹.

W *Zarysie metafizyki poznania* Hartmann wyróżnił trzy etapy procesu poznania wartości: najpierw zachodzi zajęcie emocjonalnej postawy wewnętrznej wobec czegoś (pierwotna odpowiedź na sytuację, lecz nie wyczerpująca istoty wartości), następnie uświadomienie, wobec czego zajmowana jest ta postawa (wobec pewnego bytu realnego, np. czynu, stanu rzeczy) oraz na podstawie czego to robimy (czyli odniesienie do wartości). Jak widać, jest to proces w pełni zgodny z ogólnym schematem hartmannowskiego procesu poznania: w porządku przeżywania i odbierania wartości świadomość przechodzi od tego, co dane bezpośrednio, do jego fundamentów, od faktów do zasad. Zarazem, odwrotny kierunek ma porządek ontologiczny: reakcja emocjonalna nie byłaby możliwa, gdyby jej składnikami nie było poznanie idealnej wartości i realnego stanu rzeczy.

Hartmann podkreśla, że należy odróżnić dwa szczeble świadomości: pierwotną świadomość wartości oraz wtórne, filozoficzne ujęcie wartości. Ta pierwsza stanowi nieodłączny element powszechnej egzystencji w świecie, obecne w poczuciu, nie czytym oglądzie, natomiast ta druga to wyższy, systematyczny sposób poznania. Opisuując jak intuicja aksjologiczna miałaby docierać do czystych wartości, Hartmann czyni to w sposób barwny i opisowy, że chodzi mu o:

intuicję przebijającą (*durchstossende Intuition*), bezpośrednio do pojedynczych idealnie bytujących w sobie materii wartości, niejako ogląd

⁹⁰Tamże, s. 78

⁹¹Z. Zwoliński, *ibid.*, s. 273.

penetracyjny (*penetratives Schauen*). Z pewnością taka intuicja jest w sobie zagadkowa, jest cudem (*rätselhaft, ein Wunder*). Zagadkowości w oglądzie wartości jednak się nie pozbędziemy. Jest ona wyrazem tego, co w nim metafizyczne. Ponadto taka intuicja nie dziwi bardziej niż spostrzeganie w poznaniu realnym czy intuicja stygmatyczna w poznaniu idealnym⁹².

W efekcie postuluje Hartmann istnienie specyficznego rodzaju poznania zdolnego do przekroczenia bariery świata realnego i do odbicia w świadomości treści idealnych. Co ważne, twory te, gdy już zostaną ujęte, nie dają się dowolnie kształtować i stawiają opór, co ma być argumentem na rzecz ich niezależności.

Sednem aprioryzmu tej intuicji jest podkreślenie, że odnosi się ona do czegoś, czego w samym czynie właściwie nie ma, lecz co jedynie „prześwituje”: do wartości idealnej, z którą dany czyn jest zgodny lub nie. Wartości są wydobywane nie z realnego zachowania ludzi, ale z wewnętrznej postawy, reakcji wartościującej. Co więcej, ponieważ wartości te domagają się realizacji, to świadomość człowieka jest stale kierowana ku przeżywaniu postaw nawet w większym stopniu niż zwraca swoją uwagę na doświadczenia związane z rzeczami realnymi⁹³.

Ważną cechą poznania etycznego jest jego osobisty charakter i dokonywanie się w drodze faktycznego i ciągłego uczestnictwa w sytuacjach moralnych oraz konfliktach z nich wynikających. Nie głos autorytetu, nie kodeks reguł moralnych, nie doktryna etyczna, lecz sumienie, ruch serca jest tym, co daje dostęp poznawczy do wiedzy moralnej. Hartmann wskazuje tu na szczególną rolę sumienia, które nie tylko ujawnia się w zjawiskach świadomości winy, oskarżenia „po czynie”, lecz również jest praformą odczuwania wartości, ostrzegającą przed czynem. Obecność intuicji aksjologicznej staje się najbardziej zauważalna w sytuacji konfliktu moralnego lub dostrzeżenia naruszenia wartości, jednak doświadczenie empiryczne pełni tylko rolę pobudzającą dla intuicji. Dostarcza ono faktów, które domagają się wyjaśnienia, lecz nie wskazując na czym to wyjaśnienie miałoby polegać. Jednocześnie podkreśla Hartmann, że to dzięki konfliktom mamy możliwość wchodzenia na coraz wyższy poziom moralny.

Świadomość aksjologiczna jest według Hartmanna nieomylna co do znaku wartości: niemożliwe jest np. przeżywanie morderstwa jako czegoś pozytywnego lub bohaterstwa jako negatywnego. Zarazem istnieje jednak zjawisko „ślepoty na wartości”, która, jak pisze, jest „brakiem poczucia wartości (*Wertgefühl*) dla określonych war-

⁹²N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, s. 613.

⁹³N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, s. 307-308, 310.

tości”⁹⁴. Należy to rozumieć do pewnego stopnia analogicznie do poznania teoretycznego: o ile prawie każdy potrafi pojąć np. twierdzenie Pitagorasa, o tyle zrozumienie np. twierdzenia Banacha-Tarskiego o rozkładzie kuli jest dostępne nielicznym.

Hartmann w związku z tym zjawiskiem zwraca uwagę na „ograniczoność pojemności świadomości aksjologicznej”⁹⁵: z naszej naturalnej skończoności i znikomości naszego poznania wobec nieprzebranego świata wartości wynika to, że naraz możemy pomieścić tylko pewną część wartości, która tworzy aktualny etos osoby, społeczności czy narodu. To pozwala wyjaśnić niemieckiemu filozofowi zmienność etosów w czasie, gdyż jednocześnie wskazuje na to, co, jego zdaniem, najpełniej wyraził Nietzsche, czyli to, że świadomość aksjologiczna „nuży się” starymi wartościami, ślepnie na nie i poszukuje nowych. W rezultacie można obserwować swoistą wędrówkę etosu po świecie wartości. Co ciekawe jednak

jeśli człowiek raz uchwycił jakąś wartość, jeśli wie, że wierność, niezawodność, sprawiedliwość itd. są wartościowe, wówczas nie może o nich zapomnieć. A jeśli działa przeciw nim, to obciąża się winą, i sumienie go oskarża⁹⁶.

Oprócz obojętnienia na wartości, Hartmann również wskazuje na dwa inne źródła przesuwania się horyzontu aksjologicznego. Pierwsze to zmienne uwarunkowania bytowe, w których znajduje się człowiek, co powoduje zmianę typów sytuacji, w jakie człowiek wpada – a zatem i wartości, które stanowią najadekwatniejszą odpowiedź na dany typ sytuacji np. męstwo w czasie wojny. Drugim źródłem są związki między wartościami, istniejące w sferze idealnej. Wartość przyciąga inne wartości pokrewne, natomiast wypiera przeciwne np. miłość bliźniego i sprawiedliwość mają tendencję do wypierania się⁹⁷.

Zarazem autor *Etyki* nie wyklucza możliwości poszerzania pola odczuwania wartości przez ludzi, zaznaczając jednak, że typowo idzie to w parze ze zmniejszeniem intensywności. Wspiera tę tezę obserwacją, że największe emocje, największy fanatyzm objawia się właśnie u ludzi o bardzo jednolitym i wąskim etosie. Jednocześnie, sam upatruje pewnych zalet nawet nie tyle w posiadaniu szerokiego dostępu poznawczego do wartości, co po prostu świadomości istnienia różnorodności wielu uprawnionych etosów – co ma chronić przed pochopną jednostronnością, w końcu największym wykroczeniem przeciw myśleniu według Hartmanna.

⁹⁴N. Hartmann, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 201.

⁹⁵Tenże, *Systematyczna autoprezentacja*, s. 117.

⁹⁶Tenże, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 182.

⁹⁷Tenże, *Problem wartości...*, s. 307

Niewątpliwym problemem całego stanowiska jest deklaratywne przyjęcie faktu istnienia tak określonej intuicji, ponieważ hipotetycznie mogłoby się okazać, że to tylko – o ironio – zwykła metafizyczna konstrukcja a ponadto istnieje alternatywny sposób wyjaśnienia tych zjawisk. Dodatkowo, jak zwraca uwagę Zwoliński, cały model poznania, nie tylko moralnego, zaproponowany przez Hartmanna czerpie głównie ze schematu poznania wzrokowego, z wszystkimi jego wadami⁹⁸. Z kolei Aster twierdzi, że Hartmann błędnie bierze zgodę powszechną, wypracowaną w toku dziejów, za aprioryczną intuicję – co z kolei bazuje na względnej powszechności potrzeb psychologicznych. Pewnym problemem są również środowiskowe uwarunkowania, których istnienie i wpływ na zarówno pierwotne, jak i wtórne ujęcie wartości, Hartmann zdaje się pomijać⁹⁹.

2.5. Ocena historycznych stanowisk etycznych

Dokonując wstępnych analiz, Hartmann nie pomija również głównych stanowisk etycznych przeszłości. Chociaż uznaje, że każde jest błędne, więc powrót do nich już nie jest możliwy (a nawet wskazany), to twierdzi, że w każdym z nich istnieje pewien wartościowy, ponadhistoryczny element, który należy wydobyć. Na stronach *Etyki* przygląda się bliżej trzem grupom stanowisk: egoizmowi i altruizmowi, eudajmonizmowi i utylitaryzmowi oraz etyce kantowskiej.

2.5.1. Egoizm i altruizm

Egoizm i altruizm są, zdaniem Hartmanna, ważnymi przykładami jednostronnych stanowisk moralnych z przeszłości. Co ważne, inaczej niż wielu innych filozofów (również bardzo do niego zbliżonych, jak Dietrich von Hildebrand) nie dokonuje jednoznacznego potępienia etosu egoistycznego na gruncie moralnym, ale wskazuje na jego błędy antropologiczne i ontologiczne. Jednocześnie zauważa pewne zalety egoizmu, wśród których wymienia, oprócz prostoty, jednorodności oraz umocowania w naturalnych ludzkich popędach i motywacjach, posiadanie pewnej wartości pośredniej i własnej. Pierwsza wynika z obserwacji, że egoizm jest warunkiem altruizmu – a pod tą pozornie przewrotną tezą kryje się celna uwaga, głosząca, że kto sam nie kochał, nie czuł dumy, nie angażował się w pewne uczucia, ten nie zrozumie innych, którzy doznają tych uczuć. Wartość własna egoizmu natomiast kryje się w tym, że troska o siebie to bezwzględny warunek utrzymania się w istnieniu

⁹⁸Z. Zwoliński, dz. cyt., s. 280

⁹⁹Tamże, s. 428.

i jako taki jest wartością, z zastrzeżeniem że jest to wartość bardzo niska i podstawowa, a do tego powszechnie akceptowana i urzeczywistniana, przez co jest zbywana w analizach etycznych¹⁰⁰.

Z kolei wśród błędów egoizmu podnoszony jest przykładowo ten, zgodnie z którym utrzymanie własnego dobrostanu jest faktem, naturalną, powszechną tendencją, co jednak nie uprawnia do wywodzenia z tego nakazu etycznego. Co więcej, jeśli traktować egoistyczne naturalne popędy jako dane, to w tym momencie normy i etyka stają się zbędne: zdaniem Hartmanna fakty są elementami działań koniecznościowych, więc wobec nich nie można mówić o swobodzie działania. A co za tym idzie, nie można sformułować nakazu, posłuchać go lub sprzeniewierzyć się mu.

Co więcej, obecność naturalnej, empirycznej tendencji egoizmu nie dowodzi tego, że wszystkie ludzkie działania mają na celu zadowolenie własne działającego. W tym miejscu Hartmann posługuje się przykładem żołnierza, który walcząc na froncie nie ma na celu dobrostanu, lecz dobro ojczyzny, a jego zadowolenie pojawia się tylko pobocznie. Oczywiście, takie przeżycie towarzyszące jest faktem psychologicznym, któremu trudno zaprzeczyć – lecz wliczenie go do tego, na co kierują się ludzie prowadzi do strywalizowania pojęcia dobra własnego: wówczas mówienie, że „celem woli jest zadowolenie” staje się tautologią. Zarazem trudno doszukać się, jak miałyby z takiego pobocznego, nieintendowanego bezpośrednio odczucia wynikać jakikolwiek nakaz moralny.

Z drugiej strony, etyka altruizmu, oparta całkowicie na „Ty”, jest równie jednostronna co egoizm, a wręcz jest zakamufLOWANYM egoizmem, ponieważ w wielu przypadkach działanie dla dobra innego podejmuje się i uzasadnia ze względu na oczekiwane własne przeżycie, zadowolenie lub bezpieczeństwo¹⁰¹.

Zdaniem Hartmanna autoprezentacja „Ja” i prezentacja „Ty” pozostają we wzajemnym odniesieniu i nie można rozpatrywać ich osobno. Wśród argumentów przemawiających za istnieniem tej korelacji wymienia przede wszystkim fakt zakorzenienia indywiduum i jego rozwoju w uwarunkowaniach oraz treściach społecznych, w którym formujemy (co najlepiej oddaje termin *Bildung*) siebie i swoją moralną świadomość w ścisłym związku z innymi osobami. Następnie, krytykując dotychczasowe rozwiązania problemu alter ego, czyli teorię wczucia (przeniesienia przeżyć i stanów znanych z samodoświadczenia zgodnie z analogią zachowań) oraz teorię organu moralnego (który pełni funkcję ukazywania bezpośrednio drugiego człowieka w specyficznych osobowych przeżyciach moralnych), wskazuje, że oba procesy uzu-

¹⁰⁰N. Hartmann, *Ethics*, vol. 1, s. 121, 129.

¹⁰¹L. Kopciuch, *Nicolai Hartmann: poza egoizmem i altruizmem (z historii materialnej etyki wartości*, Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych, nr XXVII, 2015, s. 52.

pełniają się wzajemnie: każde własne przeżycie poszerza rozumienie cudzego, natomiast współprzeżywanie poszerza rozumienie własnych przeżyć¹⁰².

Jak widać, krytyka Hartmanna jest w zasadzie szczególnym przypadkiem krytyki monizmu, motywu który przewija się przez jego całą filozofię – i przeciwko czemu formułuje m.in. swoje teorie warstw bytowych, modi bytowych (byt realny i idealny) oraz pluralizmu wartości.

2.5.2. Eudajmonizm i utilitaryzm

Przechodząc do drugiej grupy dawniejszych stanowisk etycznych, Hartmann pisze, że często popełnianym błędem jest grupowanie eudajmonizmu z egoizmem, ponieważ występują między nimi tylko koincydencje, nie istotowa zależność. Rzeczywiście, eudajmonizm jest nakierowany osiągnięcie na szczęście własnego, ale również innych – natomiast egoizm dotyczy samozadowolenia i samopotwierdzenia. Co za tym idzie, eudajmonizm jest ściśle związany z wartościami emocjonalnymi, natomiast egoizm zupełnie obojętny wobec nich.

Omawiając obecność eudajmonizmu w dziejach niemiecki myśliciel zwraca uwagę, że występował on w najróżniejszych postaciach już w czasach starożytnych: poczynając od hedonizmu Arystypa, stawiającego na przyjemność jako cel życia i utożsamiającego wysokość przyjemności z jej intensywnością, aż po Epikura, postulującego dążenie do przyjemności czysto duchowych, podporządkowanie niższych impulsów oraz kultywowanie tego, co mamy dostępne poprzez ideały samokontroli, mądrości czy przyjaźni. Zdecydowanie skłaniając się ku wizji Epikura, zaznacza Hartmann zarazem, że tym, co jest w tak zarysowanym etosie kluczowe są wartości wolności, szlachetności duszy, inteligentnej partycypacji w wielości życia – co sugeruje, że pojęcie szczęścia spoczywa na innych wartościach etycznych¹⁰³.

Dla stoików szczęście zostało utożsamione z cnotą jako samokontrolą, samowystarczalnością i wiedzą. Prowadziło to do skrajnej negacji hedonizmu, gdyż wywyższenie rozumu wobec nielogicznych, niższych, zniewalających emocji oznaczało potępienie przyjemności. W rezultacie stoicki ideał charakteryzował się zamknięciem na pasje i chęci, odrzuceniem i pogardą dla dóbr ziemskich, czyli zubożeniem życia o wartości stojące za emocjonalnymi dążeniami. Zaletą takiej koncepcji szczęścia było przedstawienie ideału mędrca, wielkoduszości (*megalopsychia*), mocy do wyjścia poza codzienne próżne sprawy i chwile, co Hartmann wcielił wprost do swoich rozważań jako wartość moralną – ale tylko jedną z wielu.

¹⁰²N. Hartmann, *Ethics*, vol. 1, s. 127-128.

¹⁰³Tamże, s. 131-133.

Co ciekawe, chrześcijaństwo też zostało scharakteryzowane w *Etyce* jako światopogląd eudajmonistyczny, ponieważ zdaniem Hartmanna istotą chrześcijaństwa jest perspektywa wiecznej nagrody lub kary jako rozliczenia za życie doczesne oraz zadośćuczynienia błogosławieństwem nieporównanym z doczesnym cierpieniem. Nie umniejsza tego nawet doktryna zbawienia jako łaski nie zasługi. Prowadzi to do dewaluacji świata doczesnego, na którym czynienie dobra staje się tylko środkiem do celu, jakim jest nieśmiertelność duszy i przygotowanie do życia wiecznego. Ten eudajmonizm zaświatów jest zarazem, mimo społecznych tendencji w pierwotnym chrześcijaństwie, silnie indywidualistyczny, ponieważ celem jest zbawienie własnej duszy. Następuje tu paradoksalne obrócenie chrześcijańskiego altruizmu: miłość bliźniego okazuje się w istocie dbaniem o własne zbawienie, gdyż (jak celnie zauważa Hartmann), gdyby dbać o zbawienie innej osoby to przedmiotem zainteresowania powinna być raczej miłość bliźniego do mnie¹⁰⁴.

Kolejnym wariantem tego stanowiska jest społeczny eudajmonizm czasów nowożytnych, wyrażający się najprościej w utylitarystycznej formule jak największego możliwego szczęścia jak największej możliwej liczby osób. Temu dążeniu do szczęścia mają być podporządkowane wszelkie uczucia społeczne, prawne, obywatelskie, i to właśnie dzięki temu dążeniu nabierają one znaczenia. Miarą wszelkich instytucji (z państwem na czele) staje się dobrobyt mas. Błędem takiej postawy jest zgubienie właściwego charakteru użyteczności: zapominamy, że zawsze jest dla czegoś, ku pewnemu celowi. Pozostaje jedynie szukanie środków, a użytek staje się celem samym w sobie, co zdaniem Hartmanna wiedzie do stępienia poczucia wartości, a zatem do zakrycia bogactwa świata. Skrajnym stadium społecznego eudajmonizmu jest zatem czysty nihilizm, niezrozumienie i samonegacja eudajmonizmu.

Niebezpieczeństwem płynącym ze społecznego eudajmonizmu jest wytworzenie niebezpiecznej iluzji wartościowania. Przykładowo, człowiek pozbawiony środków, wyzyskiwany uważa, że człowiek posiadający jest szczęśliwy, lecz przeocza fakt, że prawdziwie wartościowe wykształcenie, smak i wiedza kosztują, zarówno jeśli chodzi o trudność i odpowiedzialność pracy umysłowej, jak i rosnącą czułość na przejawy wszelkiego rodzaju głupoty i kiczu. To przekonanie o łatwej osiągalności szczęścia jako partycypacji w tych wartościach, wywoływane częstokroć przez liderów społecznych odwołujących się do niskich instynktów, pasji oraz zgrubnego poczucia wartości, jednak nawet w przypadku spełnienia prowadzi do czegoś innego niż to, co jest obiecane. I o ile w przypadku zwykłego człowieka to normalny błąd, w przypadku demagoga to środek do władzy – o tyle Hartmann zdaje się być głęboko zaniepoko-

¹⁰⁴Tamże, s. 134-135.

jony panowaniem tej błędnej tendencji wśród filozofów, nawet tak cenionych przez niego jak Fichte.

Zdaniem Hartmanna nie należy utożsamiać dobra i użyteczności, jak czynią utilitaryści. Stwierdzenie „dobre do czegoś” nigdy nie odnosi się do moralnego znaczenia pojęcia „dobro”, ponieważ dobro moralne jest wartością samą w sobie, nigdy środkiem do innego celu. Użyteczność jako wartość pośrednicząca, korelat wartości w sobie, kontrolujący właściwy dobór i użycie środków do celu, nie zalicza się do zakresu wartości własnych i głównych, lecz mimo tego jest wartością, służąc aktualizacji wartości samych w sobie. Co więcej, Hartmann zaznacza, że w pewnym zakresie każda skuteczna moralność musi mieć konieczny rys utilitarystyczny, lecz ten ostatni jest tylko zrelatywizowany i każda zmiana wartości właściwych zmienia sens użyteczności. Pada wręcz stwierdzenie, że konsekwencje, chociaż często nie spoczywają w zasięgu człowieka, powinny zostać uwzględnione w odpowiedzialności z uwagi na to, że istnieje wewnętrzna relacja dyspozycji i woli do konsekwencji¹⁰⁵. Nadal jednak motywy i dyspozycje pozostają najważniejsze w ocenie działania pod względem dobra i zła moralnego, i dlatego Hartmann zdecydowanie odrzuca etykę konsekwencji jako zawężenie świadomości moralnej.

Zdaniem autora *Etyki*, te rozważania prowadzą do jednego wniosku: każda dotychczasowa odmiana eudajmonizmu była albo przykryciem dla innych wartości, albo polegała na niezrozumieniu i pomieszaniu treści. Faktem jest, że dążenie do szczęścia to naturalna tendencja a wszystko, do czego dążymy, jawi się jako dobre, więc dobro jako źródło szczęścia jest po prostu psychologiczną formą dążenia i docenienia wartości, lecz spór idzie nie o to, czy szczęście jest wartością, ale czy jest wartością najwyższą. Rzeczywiście, eudajmonizm pełnił w przeszłości bardzo znaczącą rolę jako wehikuł dla wielu wyższych wartości, czy to w etyce epikurejskiej, czy w chrześcijańskiej, to jednak nieporównanie ważniejsze są autentyczne wartości wiodące. Samemu szczęściu należy przydzielić właściwe miejsce: nie jest to wartość moralna, pozostaje obojętna wobec dobra i zła, nie jest to wartość dóbr, z uwagi na swoją ogólność i niezależność od realnych nośników, raczej ma charakter emocjonalny, towarzyszący każdemu realnemu świadomemu posiadaniu, ale zawsze odrębny od właściwej realizowanej czy intendowanej wartości. Nie da się do niego dążyć, a wręcz im bardziej się do niego dąży, im bardziej to dążenie dominuje nad człowiekiem, tym większą sprowadza udrękę. Jedynym sposobem osiągnięcia szczęścia jest dążenie do autentycznych wartości – i w tym tkwi sedno zdania, że „najlepszy

¹⁰⁵Tamże, s. 142.

człowiek jest zarazem najszczęśliwszy”¹⁰⁶.

2.5.3. Etyka kantowska

Etyka Kanta najczęściej bywa kojarzona z doktryną subiektywnego źródła powinności. Dla filozofa z Królewca jakość moralna aktu nie zawiera się w jego konsekwencjach, ani w akcie zewnętrznym, lecz w intencjach i dyspozycjach, a dobro moralne dotyczy tylko dobrej woli. Jednak gdyby nakaz wyznaczający dobro wychodził spoza woli, to albo autonomiczna wola mogłaby działać przeciw niemu i nakaz nie byłby wiążący, albo to oznaczałoby heteronomię woli. Rozwiązanie kantowskie odwraca relację powinności do woli, zatem wola determinuje powinność a powinność staje się tylko wyrazem prawa. Tu zachodzi pewna paralela między rozwiązaniem eudajmonistycznym a kantowskim: oba upatrują wyjaśnienia istoty wartości przez coś innego, subiektywnego, pierwszy w naturalnej, instynktownej a drugi w metafizycznej, racjonalnej tendencji wewnątrz podmiotu.

Omawiając kantowską tezę, głoszącą że działanie ma wartość moralną tylko, gdy jest zgodne z prawem, więc dobry moralnie jest ten, kto we wszystkich działaniach dąży do moralnego dobra, Hartmann zauważa, że jest to opis nietrafny, ponieważ cele działania są ewidentnie niezgodne ze standardami wartości działania. Celem szczerości nie jest bycie szczerym, lecz możliwość przekazania prawdy, celem męstwa nie jest bycie bohaterskim, ale dokonywanie trudnych czynów w pewnych sytuacjach. Zarzuca Kantowi, że w jego etyce celem człowieka w zasadzie staje się jego idealny obraz, jaki być powinien, natomiast zgubiony zostaje cel właściwy: cała egzystencja innego człowieka, ogólnowartościowa, nie tylko moralna¹⁰⁷. To cele nadają wartość moralną aktom, lecz treścią aktu nie jest jego wartość moralna. Przeciwnie, zgadza się w tym punkcie z Schelerem piszącym, że wartość moralna aktu jej jedynie efektem ubocznym określonych relacji osobowych.

Rozstrzygnięcia Kanta należy jednak rozumieć szerzej, na tle ogólnej tendencji jego filozofii, zgodnie z którą wszystkie zasady (formy naoczności, pojęcia intelektu, czyste idee rozumu) tkwią w podmiocie i to podmiot determinuje przedmiot dzięki funkcjonalno-spontanicznym zasadom. Ta cecha relacji rozumienia (czyli relacji teoretycznej) przenoszona jest na inne relacje podmiotu i przedmiotu, tym razem w sferze praktyki. Co ciekawe, Hartmann w tym miejscu uważa, że Kant doszedł do dobrego wniosku, ale ze złych powodów: o ile w działaniu rzeczywiście faktem jest, że podmiot determinuje przedmiot, o tyle zakresie myślenia przedmiot, inaczej niż

¹⁰⁶Tamże, s. 150.

¹⁰⁷N. Hartmann, *Ethics*, vol. 2, s. 30.

u Kanta, jest zupełnie na odwrót: to przedmiot determinuje bierny podmiot.

Kolejnym punktem wskazującym na słabość etyki kantowskiej jest istnienie zasad, które są niezrealizowane w praktyce. To prowadzi Hartmanna do skorygowania rozumienia tezy o aktywności podmiotu: dla niego prawo moralne zgłasza roszczenie, a wola nie zmienia ani nie tworzy wartości, lecz wciela jest w życie. Zatem podmiot jest prawodawcą, ponieważ wprowadza zasady do świata, lecz nie jest źródłem zasad.

Źródła błędu subiektywizmu Kanta dopatruje się Hartmann w jego transcendentnym idealizmie i błędnej koncepcji wolności¹⁰⁸. Już teza o tym, że wola jest wolna tylko o ile jest samodeterminująca pomija znaczące trudności, przede wszystkim ukrywa trudność, czy wola może być zarazem wolna wobec zasady oraz być jej źródłem. Jeśli wola nie może naruszyć zasady, to właściwie nie ma powodu, żeby nie uznać zasady za prawo natury a wolę za zniewoloną. Co więcej, faktem jest, że istnieją niemoralne impulsy, które zmieniają kierunek woli. Ruch Kanta polegał na odróżnieniu dwóch rodzajów woli: czystej (prawodawczej) oraz empirycznej (zmieszana z innymi czynnikami). Dla Kanta wolna wola musi być wolą czystą, natomiast Hartmann zauważa, że przy bliższym przyjrzeniu się właściwie należałoby powiedzieć, że wolna jest wola empiryczna, która może podążać albo za zasadami, albo za impulsami. Błąd autora *Krytyki praktycznego rozumu* polega zatem na utożsamieniu ze sobą pojęć wolności i autonomii woli, pojęć antynomicznych, ponieważ zasada powinna być zewnętrzna, poza podmiotem.

Szukając głębiej, wątpliwa okazuje się kantowska alternatywa pochodzenia prawa moralnego. Zdaniem królewieckiego filozofa wartości mogą pochodzić albo z rzeczy, ze świata zewnętrznego, z przyrody, albo z rozumu. To ustawia prostą opozycję empirycznego relatywizmu (gdyż to, co empiryczne, nie może być uniwersalne i niezależne, a jedynie hipotetycznie ważne) i transcendentnego aprioryzmu (gwarantującego bezwarunkowość i kategoryczność). Hartmann zauważa jedna, że ten wybór jest fałszywy, ponieważ istnieje trzecia możliwość, którą Kant przeoczył wskutek utożsamienia opozycji rozumu i natury z a priori i a posteriori, nie dopuszczając możliwości, żeby cokolwiek apriorycznego istniało poza czystą percepcją, pojęciami rozumu. Wiązało się to z bardzo wysokimi standardami aprioryczności u Kanta, które wymagały by to, co a priori subsystowało bez bycia danym żadnemu umysłowi – a nie tylko by było niezależne od funkcji podmiotu. Spowodowane było to przekonaniem, że każde przedstawienie w podmiocie nieuchronnie musi coś dodawać do przedmiotu, zniekształcając go. Hartmann jednak wskazuje na to, że chociaż relacje przyczynowe lub geometryczne są aprioryczne, niewydolne z percepcji, to

¹⁰⁸N. Hartmann, *Ethics*, vol. 1, s. 158-161.

przecież najlepiej są ilustrowane a posteriori.

Hartmann wskazuje, że uniwersalność, aprioryczność i kategoryczność zasad nie musi być źródłowo subiektywna, a tylko pozanaturalistyczna, pozazmysłowa. Argumentuje, że autonomiczność zasady nie musi być w żaden sposób powiązana z jej rozumową genezą, a wręcz temu przeczy. Uzasadnienie tego wymaga po prostu pokazania autonomicznej sfery idealnej wartości oraz samosubsystencji i niezależności od doświadczenia jej treści, wartości.

Problematyczny jest również status imperatywu kategorycznego. Dla Kanta, dla którego źródłem prawa moralnego jest ponadjednostkowy rozum praktyczny, uniwersalność imperatywu kategorycznego jest naturalnym następstwem. Dla Hartmanna z kolei świat realny jest światem bytów indywidualnych, w szczególności podmiotem moralnym jest indywidualna realna osoba, natomiast żądanie uniwersalności oznaczałoby rezygnację z tego co swoiste, niepoznawalne i oryginalne – czyli tego, co Hartmann ceni jako etos osobowości. Rozwiązaniem jest swoista reinterpretacja imperatywu kategorycznego, zgodnie z którą świadomość zindywidualizowania sytuacji oraz wad uniformizacji społecznej powoduje, że jako prawo powszechne zalecana jest paradoksalnie indywidualizacja postępowania¹⁰⁹.

¹⁰⁹N. Hartmann, *Ethics, vol. 3: Moral Freedom*, Transaction Publishers 2004, s. 108.

Rozdział 3

Świat wartości

3.1. Typologia wartości

Metafizyczna tendencja do poszukiwania jedności w świecie objawia się w sferze aksjologii w tendencji do ustawiania wartości w hierarchię. Jednak, zdaniem Hartmanna, współczesnym mu stan zaawansowania teorii wartości nie pozwalał z pewnością na wskazanie dokładnych uszeregowień, a jedynie tylko mniej lub bardziej oczywiste istnienie grup wokół dominujących wartości. Co więcej, w obrębie tych grup nie można wskazać jednoczącej zasady, jak również nie da się pokazać, co występuje między grupami, czy jest to przejście skokowe czy ciągłe kontinuum wartości. Jedyne, co widzimy, to częściowe prześwity spójnej i jednolitej skali, dodatkowo uwarunkowane nastawieniem ludzkim i ogólną niedoskonałością poznawczą¹¹⁰.

Chociaż w *Etyce* Hartmann zaznacza, że wartości dzielą się na swoiste grupy, to jednak nie przeprowadza w tym zakresie dalszych analiz, wymieniając jedynie w toku swoich rozważań wartości dóbr, moralne oraz estetyczne. Dopiero w swoich późnych dziełach podaje dwie szczegółowe typologie wartości: w wykładach z etyki z roku 1949, stanowiących część *Wprowadzenia do filozofii*, wymienia cztery grupy: wartości hedoniczne, wartości dóbr, wartości witalne, wartości moralne, a także pozostawia „powyżej” wartości moralnych miejsce wolne na inne grupy oraz zauważa, że do tak przedstawionej typologii nie da się jeszcze włączyć wartości estetycznych. Z kolei w pisanej równolegle po wojnie *Estetyce* wylicza sześć grup wartości: oprócz czterech grup wymienionych wcześniej wskazuje również na wartości estetyczne i poznawcze. Te dwie, z grubsza współczesne sobie klasyfikacje wskazują na to, że niemiecki filozof

¹¹⁰N. Hartmann, *Ethics*, vol. 2, s. 46.

nadal pracował nad spójnym ujęciem¹¹¹.

Autor *Etyki* był zdecydowanym krytykiem wyróżniania grup wartości według nośników, wskazując, że jeden nośnik może odpowiadać wielu typom wartości, np. człowiek wartościom moralnym, estetycznym, poznawczym. Również odwrotna zależność jest fałszywa, ponieważ jeden typ wartości może mieć wiele nośników, co widać na przykładzie piękna – ludzkiego, zwierzęcego, a także natury¹¹².

Wartości dóbr charakteryzują się tym, że są zawsze zrelatywizowane do pewnego podmiotu, są dobre dla kogoś, a także do rzeczy, czyli nośnika, będącego realnym substratem. Zaliczane są do nich głównie wartości użyteczne i instrumentalne, od użyteczności dla funkcji życiowych aż do dóbr duchowych (przyjaźń, życzliwość, miłość), nawet zdaniem Hartmanna wyższych niż niższe wartości moralne. Także zawierają się w tej grupie wartości stanów rzeczy, zależne od konkretnych okoliczności np. szczęście. Druga grupa, wartości hedoniczne, to wartości tego, co przyjemne. Hartmann zaznacza, że należy pamiętać o rozróżnieniu wartości odczuwanej przyjemności od wartości czegoś, co ją wywołuje.

Wartości witalne dotyczą jedynie istot żywych, zależą od ich siły życiowej. Za wartościowo pozytywne jest uznawane wszystko to, co sprzyja życiu. Hartmann pisze, że z reguły można mówić o ufundowaniu wartości hedonicznych w witalnych, a zatem, że to, co przyjemne, z reguły odnosi się u swoich podstaw do tego, co wzmacnia siły życiowe. Jednak nie jest to zależność bezwyjątkowa, o czym świadczy występowanie konfliktów przyjemności i życia np. w przypadku narkotyków. Co ciekawe, Hartmann zdaje się sugerować, że wartości dóbr oraz hedoniczne są przynajmniej częściowo ufundowane na grupie wartości witalnych¹¹³, co wydaje się przeczyć jego ogólnym tezom o jednym kierunku zależności między wartościami, od niższych do wyższych.

Kolejne trzy grupy, wartości moralne, estetyczne i poznawcze, stanowią tzw. grupy wartości duchowych i, zdaniem Hartmanna, są równoległe na skali wysokości. Jediną wartością poznawczą jest prawda. Jeśli chodzi natomiast o wartości estetyczne, to ich wartościowy charakter tkwi w samym ukazywaniu się, a nie np. skłanianiu do realizacji jak wartości etyczne, co prowadzi Hartmanna do wniosku, że wartości estetyczne są bardziej bezsilne niż moralne w świecie realnym. Dzieło sztuki ma realny pierwszy plan, za którym odsłaniają się kolejne warstwy irrealne, należące do treści, ale tylko przenikliwa, wyrobiona intuicja widza potrafi uchwycić

¹¹¹J. Galarowicz, dz. cyt., s. 152-154.

¹¹²N. Hartmann, *Aktualny stan zagadnienia wartości*, w: W. Galewicz (red.), *Z fenomenologii wartości*, Kraków 1988, s. 115-116.

¹¹³J. Galarowicz, dz. cyt., s. 155

warstwy głębokie. Hartmann wyróżnił w *Estetyce* trzy wartości estetyczne: wzniosłość (tkwiącą głównie warstwach wewnętrznych, znamię tego, co przewyższa resztę), wdzięk (głównie w warstwach zewnętrznych, wewnętrzna i zewnętrzna zgodność, harmonia) oraz komizm (w relacji wewnętrznego z zewnętrznym, wprowadzenie czegoś nieoczekiwanego, ujawniające słabość zachowania).

Należy również wspomnieć, że Hartmann, ateista postulatyczny, chociaż pisał wprost o tym, że fenomeny religijne stanowią dużą część kultury, to nie uznawał istnienia wartości religijnych np. świętości (której elementy wcielił jednak do wartości moralnej czystości)¹¹⁴. Chociaż wydaje się to kłócić z jego postulatem neutralności w punkcie wyjścia i ujęciu jak najszerszego zakresu zjawisk, to uzasadniał to tym, że bez boskiej istoty wartości religijne są iluzoryczne, natomiast pozostałe rozważania (głównie ontologiczne i etyczne) zawierają mocne kontrargumenty przeciw hipotezie o istnieniu Boga.

3.2. Wartości moralne na tle innych wartości

Wartości moralne odróżnia od innych grup wartości przede wszystkim istnienie dwustronnej względności osoby: z jednej strony, nośnikami wartości moralnych muszą być osoby, z drugiej natomiast postępowanie moralne jest zawsze skierowane na ludzi, chociaż zawsze w powiązaniu z pewnymi wartościami lub antywartościami. Sfera wartości moralnych jest ograniczona wyłącznie do osób i ich aktów, nie rzeczy i ich relacji.

Hartmann podkreśla istnienie silnych zależności wartości moralnych od pozamoralnych. Chociaż wartości moralne nie odnoszą się bezpośrednio do rzeczy, to jednak realizacja wartości moralnych zakłada istnienie innych wartości dotyczących dóbr czy stanów rzeczy. Przykładowo, uczciwość zakłada pozytywną wartość dóbr materialnych, że rzecz posiadana jest pewnym dobrem, rycerskość zakłada wartość przewagi słabego, miłość bliźniego zakłada wartość odciążenia kogoś od czegoś, prawdomówność zakłada wartość prawdy. W akcie moralnie wartościowym w związku z opisaną powyżej strukturą właściwie wyróżnialne są dwie osobne wartości: wartość intencji (moralna) i wartość intendowana (wartość dobra, stanu rzeczy), które zdaniem Hartmanna - który w tym miejscu zgadza się w zupełności z Schelerem - nigdy nie są tożsame. Ten zarzut był skierowany głównie wobec etyki kantowskiej jako teorii, wobec której łatwo można by wysunąć oskarżenie o faryzeizm: osoba, dla której moralna wartość danego działania byłaby zarazem jego celem prowadziłaby

¹¹⁴N. Hartmann, *Aktualny stan zagadnienia wartości*, s. 111.

do tego, że podmiot moralny napawałby się swoją szlachetnością, a nie myślałby o innych¹¹⁵.

Jednak należy zauważyć, że autor *Etyki* kwestionuje postulat Schelera, zgodnie z którym wartości moralne nie mogą być celem działania. Konsekwencją tego błędu było przeoczenie podziału wartości ze względu na ich relację do działania: po pierwsze, Scheler nie dostrzegł, że istnieją wartości, których w ogóle nie da się realizować, wartości czysto zachowawcze jak na przykład czystość lub niewinność, po drugie – że istnieje pewien zestaw wartości moralnych, do których można dążyć wprost. Chociaż rzadko, jednak czasem to możliwe – w szczególności, są to działania, których celem jest wychowanie i samowychowanie. Oczywiście w tej sytuacji nadal zachowane jest odróżnienie wartości aktu i wartości celu: działania wychowawcy, uczącego ofiarności czy odwagi nie muszą (i często nie są) ofiarne i odważne. Jednak, i to wprost przyznaje Hartmann, zdecydowanie częściej wartości moralne są realizowane mimochodem.

Co ważne, zależność wartości moralnej od wartości dóbr jest czysto zewnętrzna i wysokość tej pierwszej nie zależy od wysokości drugiej – a jedynie od wysokości osobistego wkładu, autentyczności i głębokości przekonania, co można zilustrować np. biblijną przypowieścią o wdowim groszu. Wobec tego okazuje się, że etyka Hartmanna, to przykład etyki intencji, ponieważ wyraźnie przedstawiona jest sugestia, że realizacja wartości moralnej wcale nie wymaga zrealizowania, a jedynie intendowania wartościowego stanu rzeczy. Wartość dóbr (ściślej: intendowanie wartości dóbr) jest tylko warunkiem istnienia wartości moralnej, nie jej wysokości – a więc jest jej warunkiem materialnym. Zależności materialnej towarzyszy obojętność aksjologiczna: wartość niższa jest obojętna wobec warunkowanego przez nią dobra moralnego, stanowiąc tylko bazę dla strukturalnej nowości wartości i świata moralności. Sam związek zależności może mieć zdaniem Hartmanna dwojaką postać: albo samo istnienie wartości niższej jest ontologicznym założeniem wartości wyższej (i taki rodzaj zależności widzi między wartościami witalnymi i duchowymi), albo jakość wartości niższej jest warunkiem wyższej (wspomniane powyżej przykłady wartości dóbr i wartości moralnych).

W tym punkcie przeciwstawia się tezom głoszonym przez Schelera, który chciał uzależnić niższe wartości od wyższych, argumentując że od wyższych do niższych przebiega kierunek nadawania znaczenia. W szczególności, ponieważ użyteczność służy zawsze „do czegoś”, to wyższa wartość (będąca celem) jest aksjologicznym warunkiem użyteczności. Problemów z tą teorią jest zdaniem Hartmanna kilka: przede

¹¹⁵N. Hartmann, *Ethics*, vol. 2, s. 83.

wszystkim dostrzega tu pomieszanie pojęć i precyzuje, że w schelerowskim przykładzie chodzi raczej o to, że użyteczność środków jest względna wobec użyteczności celu samego w sobie, a więc że użyteczność jest relatywna wobec celu. Co więcej, teoria ta rodzi dużo większe problemy: zgodnie z nią wartość życia byłaby uwarunkowana wartościami duchowymi, a więc niszczenie samego życia (bez odniesienia duchowego) nie byłoby zrozumiałe jako moralna zbrodnia. Równie ciężko zastosować te tezy do wartości estetycznych, które sprawiają wrażenie samowystarczalnych i autonomicznych. Ostatecznie, autor *Etyki* odrzuca te twierdzenia jako nieweryfikowalną, metafizyczną spekulację i teleologiczny przesąd, przeczący ponadto kategorialnym prawom zależności warstw wyższych od niższych, analogicznych do istniejących w zakresie bytu realnego¹¹⁶.

Dla myśliciela z Rygi wszystkie poziomy wartości wnoszą pewne *novum* wobec niższych od siebie, co najpełniej przejawia się w autoteliczności wartości duchowych np. piękna, komizmu, godności i miłości. Zależność wartości wyższych od niższych nie narusza ich autonomii, ponieważ nie dotyczy ich istoty i wartościowego charakteru, lecz tylko strukturalnych elementów treści. Z kolei wartości niższe są obojętne na nadbudowanie wartości wyższych: pożywienie pozostaje dobrem witalnym niezależnie od tego, czy służy osobie, która ją uczciwie nabyła, czy złodziejowi.

3.3. Wartości podstawowe

Przez podstawowe wartości moralne rozumie Hartmann te wspólne dla różnych rodzajów postępowania, ujawniające się w różnorodnych sytuacjach życiowych. Wyróżnia cztery takie wartości: dobro moralne, szlachetność, pełnię oraz czystość. Lecz bezdyskusyjnie wartością, wokół której ogniskują się wszelkie rozważania etyczne jest wartość dobra.

3.3.1. Dobro

Problem wartości najwyższej, zasady etycznej jednoczącej całą dziedzinę przynika całe dzieje namysłu nad moralnością. Każde stanowisko etyczne domaga się wewnętrznej jedności, według której zachodzi selekcja, stąd dokonuje wyboru zasady naczelnej, w czym Hartmann upatruje zagrożenia jednostronnością. Z drugiej strony, wielość stanowisk moralnych i różnorodność wartości w nich obecnych nie pokazuje żadnej syntezy. Chociaż istnieje powszechna zgoda, że dobro jest najwyż-

¹¹⁶Tamże, s. 27-29.

szą wartością, to rozumienie tej wartości bywa znacząco różne: wskazywano m.in. na przyjemność, szczęście, sprawiedliwość, miłość. Problem ten ma swoje źródło w niedostrzeżeniu wieloznaczności terminu „najwyższa”: nie jest jasne, czy chodzi o najbardziej podstawową, czy najbogatszą treściowo, a może aksjologicznie najwyższą¹¹⁷.

Inaczej podszedł do problemu dobra Platon. Jego rozwiązanie polegało na wprowadzeniu idei Dobra powyżej idei poszczególnych cnót. Idea ta jednak, mimo że jest tym, co nadaje wartościowy charakter cnotom, jest zupełnie nieokreślona treściowo, więc Hartmann uznaje ją za bezwartościową dla naszego poczucia wartości, nie pomagającą w wyjaśnieniu, czym jest dobro. Także podejście Kanta, utożsamiające najwyższą wartość z dobrą wolą, wolą racjonalną, jest czysto formalne, nie wskazuje na żadną treść, chociaż zdaniem Hartmanna była to najdonioślejsza z dotychczasowych prób.

Z rozważań ontologicznych wynika, że wśród kategorii bytowych istnieje pluralizm bez jednoczącej zasady, za to systematyczna koordynacja wielu wartości. Podobnie próbuje Hartmann ująć rozstrzygnięcie w świecie wartości: chociaż nie można dostrzec ani wywnioskować jednoczącej wartości z innych wartości, to wcale nie czyni to wielości wartości sprzeczną. Czy jest to tylko niedoskonałość naszego poznania, czy nie istnieje zasada jednocząca – tego niemiecki filozof nie chce przesądzać, ale ten problem przekracza możliwości bycia rozstrzygniętym w obecnym stanie wiedzy.

Hartmann wnioskuje, że to oznacza niemożność zdefiniowania dobra – nie tylko w tym sensie, jak każdej wartości, czyli niewykonalność opisu specyficznej jakości dobra, ale również nie mamy dostępu do materii dobra, w przeciwieństwie do innych wartości. Zaznacza, że inne wartości nie wyczerpują dobra, lecz dobro jest czymś więcej. Nie należy również uznawać dobra za wartość najbardziej podstawową, co sprowadzałoby ją do poziomu wartości pozamoralnych, warunkujących np. aktywności, wolności i celowego działania – a to z kolei by zacierało unikalność dobra względem nich¹¹⁸.

Hartmannowska charakterystyka dobra moralnego jest bardzo zbliżona do ujęcia dokonanego przez Schelera. Ich propozycja, najogólniej mówiąc, bazuje na tym, że dobro moralne jest zbiorczym pojęciem wszystkich wartości, domagających się realizacji przez człowieka. Jednak obaj filozofowie odrzucają utożsamienie dobra moralnego ze skierowaniem w stronę jakiegokolwiek pozytywnej wartości, ponieważ byłoby to tyleż powszechnie prawdziwe, co bezużyteczne. Ich zdaniem każdy czło-

¹¹⁷Tamże, s. 171.

¹¹⁸Tamże, s. 174

wiek dąży do jakiegoś dobra według swojego rozeznania – jedynie wola diabelska mogłaby dążyć do zła moralnego. Co ciekawe, uzupełniając to myślą Hartmanna dotyczącą tego, że nie możemy nigdy się mylić, jeśli chodzi o znak wartości (dodatni lub ujemny), otrzymujemy wniosek, że ewentualne złe moralne zachowanie musi być wyborem wartości niższej zamiast wyższej, a antywartości moralne mogą być jedynie realizowane jako towarzyszące, czyli świadomej realizacji antywartości musi towarzyszyć realizacja jakiejkolwiek, choćby i niskiej, wartości pozytywnej¹¹⁹.

Niemniej, i dla Hartmanna, i dla Schelera moralne dobro jest raczej skierowaniem ku wyższej wartości spośród dostępnych w danej sytuacji. W dłuższej perspektywie można rozumieć przez to życie zgodne z hierarchią wartości, aczkolwiek autor *Etyki* podkreśla, że wybory moralne są dokonywane przez nas stale i wciąż na nowo. Inną ważną cechą dobra moralnego jest jego egalitarność: mimo, że istnieje olbrzymia różnorodność etosów postępowania, każdy może być dobrym człowiekiem, o ile w ramach swojego etosu i sytuacji zawsze wybiera wyższe wartości kosztem niższych.

3.3.2. Szlachetność

Drugą z podstawowych wartości etycznych jest szlachetność, rozumiana przez Hartmanna jako przeciwieństwo pospolitości, nakierowanie na to, co wysokie, idealne. Charakterystyczne dla tego, co szlachetne, jest niepospolitość, bycie wspólnym dla nielicznych, zróżnicowanie według pewnej arystokratyczności postawy. Przejawia się ona nie tylko w dążeniu do czegoś elitarnego, wyróżnionego, lecz również w wielkoduszności czy wspaniałomyślności.

Charakterystycznym aspektem szlachetności jest selektywność, na którą składają się dwie osobne cechy. Pierwszą z nich jest selekcja indywidualów według wartości, czyli uwzględnianie tylko niewielkiej grupy ludzi. Druga natomiast to selekcja wartości według preferencji wartości, wąskie nakierowanie tylko na wartości najwyższe. Zdaniem Hartmanna, obie składowe są konieczne, ponieważ samej pierwszej brak solidarności nielicznych, potrzebnej aby się przebić, natomiast sama druga jest li tylko jałową wyniosłością.

Wybiórczość objawia się wyborem tych wartości, które nie są wspólne wszystkim, bez względu na ich wysokość – a zatem niepoddawanie się aktualnej hierarchii wartości. Szlachetność wobec tego dotyczy raczej kierunku niż treści, wykraczania w przód, jest ściśle związana z awangardą. Hartmann podkreśla, że ma ona perspektywny charakter: wytwarza aksjologiczny ideał człowieka, ku któremu ciążyą re-

¹¹⁹Tamże, s. 175.

alne działania, wręcz posuwa się do twierdzenia, że szlachetność jest tendencją do podwyższenia typu „człowiek”. Dzięki niej możliwe jest przewyciężenie stagnacji i regresu etosu epoki, przekształcenie ku nowym formom. Dzieje się tak, ponieważ zdaniem Hartmann każda wartość, nawet najbardziej elitarna, ma w sobie tendencje do pociągania mas, chociaż zarazem zaznacza, że wraz z upowszechnianiem staje się coraz bardziej pospolita¹²⁰.

Człowiek szlachetny to człowiek nieustannie poszukujący i nieskory do kompromisów między wartościami, intuicyjnie ciąży ku czystej kulturze wartości preferowanej. Jest wrogiem tego, co wąskie, małostkowe, codzienne, jest wolny od zawiści, natomiast potrafi docenić to, co przeciwne, o ile uzna za jednakowo silne. Ma w pogardzie niskie środki, co jednocześnie ma swoją złą stronę, ponieważ jest bezsilny wobec tego, co rozpozna jako siły wyższe. Osoby szlachetne są zdolne do ofiary, a nawet potrafią czerpać z niej radość, ponadto szlachetność wymaga u swoich nośców nieprzeciętnej wrażliwości i subtelności. Świadomy etos szlachetności staje się szlachetną dumą, czymś więcej niż tylko szacunkiem dla siebie i miłością własną. Te cechy powodują, że człowiek szlachetny jest awangardą w dwojakim sposób: nie tylko wyprzedza etos masowy, lecz również pociąga innych za sobą ku szlachetności – i w przekształcaniu mas, przeciwstawionej elitaryzmowi w izolacji upatruje Hartmann wypełnienie sensu szlachetności.

Relację szlachetności z dobrem można ogólnie określić stwierdzeniem „najlepsze jest wrogiem dobrego”. Zestawiając obie wartości Hartmann zaznacza, że chociaż stoją one bardzo blisko siebie, to szlachetność nie jest ani tak ogólną wartością jak dobro (gdyż by się w nim zawierała), ani nie dzieli z nim wspólnej treści czy zakresu, nie należy jej rozumieć również jako uogólnienie czy uszczegółowienie dobra. Przeciwnie, te dwie podstawowe wartości się krzyżują: dobro może być pospolite (co przejawia się np. jako pedantyczność czy filisterstwo) a zło szlachetne (i tu autor *Etyki* wskazuje na szlachetny gniew, wyższą ambicję).

Z kolei rozpatrując stosunek szlachetności do innych wartości, niemiecki filozof wskazuje na zwyczaj mówienia o szlachetności również poza kontekstem etycznym np. w przypadku szlachetnych metali, kamieni, ale też kultury (gdzie szlachetność rozumiana jest jako czystość kulturowa). Również obecna jest w sferze witalnej jako rasowość, autentyczność, oryginalność. W tym miejscu Hartmann wyraźnie sprzeciwia się ujęciu Schelera, który twierdził, że szlachetność to wartość czysto życiowa, podstawowa dla sfery witalnej, uznając to stanowisko za zbyt szerokie i zbyt wąskie zarazem. Zbyt szerokie, ponieważ nie wszystkie wartości witalne są szlachetne,

¹²⁰Tamże, s. 193.

przykładem przeciwnym jest dobrobyt. Zbyt wąskie, gdyż w innych sferach wartości (duchowych, estetycznych, etycznych) też obserwujemy analogiczny moment szlachetności, co w wartościach witalnych. Moralnie twórcze wznoszenie się, chociaż intuicyjne, jest ponadto działaniem celowym, w odróżnieniu od sprawności witalnej, gdzie celowość jest zaledwie pozorna i domniemana¹²¹.

3.3.3. Pełnia

Trzecią z wartości podstawowych jest pełnia (*die Fülle*), zdaniem Hartmanna wartość bardziej materialnie określona niż dobro i szlachetność, a zarazem zajmująca równą pozycję razem ze szlachetnością i czystością wobec dobra. I o ile słabością szlachetności jest jednostronność, nieuznawanie całego zakresu wartości, dążenie ku czystości etosu, o tyle właśnie pełnia jest wartością przeciwną, tkwiącą w istocie etosu tendencją do wszechstronnego, szerokiego urzeczywistnienia wartości.

Pełnia jest charakteryzowana przez pokrewieństwo z rozległością typu, harmonią, konfliktem a przeciw jednolitości i prostocie. Zadaniem, które wyznacza, jest wszechstronne uczestniczenie w wartościach poprzez wykorzystanie wartości osoby, jej rozległości intuicji wartości oraz przestrzeni dla tego, co jest samo w sobie wartościowe. Jest przeciwieństwem małoduszności, ślepego upraszczania życia, a także niezdolności do uczestniczenia w wartościach. Oczywiście, realizacja wszystkich wartości, które są widoczne w polu aksjologicznym, jest niemożliwe, chociażby z uwagi na ograniczenia spowodowane sytuacją – jednak ważniejszy jest moment wszechstronnej otwartości, organicznej syntezy różnorodnych wartości¹²².

Ponieważ wszystkie uchwytywane przez świadomość moralną wartości wzywają do realizacji, to pełnia jest wartością, która po prostu odpowiada temu jako zasada kształtowania życia i etycznej treści osoby. Osoba powinna dorosnąć do bogactwa wartości, powinna umieć wykształcić syntetyczną jedność etosu by stać się istotą moralną. Zarazem jest to wezwanie nie tylko do kierowania się na najróżniejsze wartości, lecz również do poszerzania zakresu ich uchwytowania.

Każdy konflikt moralny jest faktem ukazującym głębię i pełnię wartości, stąd konflikt odgrywa pozytywną i wartościową rolę w życiu człowieka, a uchylenie się od decyzji jest dla Hartmanna przejawem wąskiej, wręcz komicznej postawy. Nawet jeśli konflikt jest tragiczny, nie można wyjść z niego bez winy, to dokonuje się przez niego poszerzenie etosu – sam akt walki, cierpienia czy daremnego dążenia mają wartość jako doświadczenie wychowawcze, nieudzielalne w inny sposób.

¹²¹Tamże, s. 203.

¹²²Tamże, s. 206.

Co ważne, etos pełni jest otwarty na antywartości, co prowadzi do opozycji wobec dobra i rzeczywistych antynomii wartości. Pewien stosunek do antywartości, a nawet uczestniczenie w nich paradoksalnie ma odkrywać pewną wartość, ukazywać nową perspektywę aksjologiczną nawet dla antywartości. Zdaniem Hartmanna, jest to ważny element, bez którego pozostaje jedynie rezygnacja, pesymizm i moralna niewdzięczność wobec rzeczywistości etycznej, bogatszej niż ludzka wyobraźnia.

Co ciekawe, jest to wartość, która, zdaniem Zwolińskiego, jest najbardziej ceniona przez Hartmanna¹²³. Rzeczywiście, patrząc na całą etykę nie tylko w jej teoretycznym absolutyzmie, ale również w jej skutkach praktycznych, widać, że w ocenie realnych działań uzupełnienie naszej ułomności poznawczej poważną rolę pełni jako wartości powoduje praktyczny pluralizm, wręcz ocierający się o pewien pragmatyczny relatywizm.

3.3.4. Czystość

Ostatnia przedstawiona wartość, czystość, określona jest przez Hartmanna negatywnie – jako nietknięcie przez zło, odwrócenie od antywartości. Jest to pozytywnie wartościowana niewiedza, prostota, naiwność, niewinność. Ten stan przejawia się jako moralny instynkt osoby niedojrzałej, dziecka – osoba czysta jest nietykalna przez zło nie dzięki temu, że rozumie i odrzuca, lecz po prostu nie pojmuje, przechodzi przez życie ślepa na antywartości, nigdy niedotknięta winą. Wśród form przejawiania się czystości można wyróżnić również brak dwuznaczności w wypowiedziach, brak dystansu, bezpośredniość w działaniu, a także delikatność, wstydlivość oraz czystość seksualną jako coś naturalnego w sferze popędów. Czystość jako władza moralna charakteryzuje się zaufaniem do prawa i wiarą w dobro. Jest ona z jednej strony podatnością na dobro – czysty człowiek to symbol i najlepszy sposób przekonywania. Z drugiej strony, jest to coś, co w ocenie Hartmanna umyka zrozumieniu przez refleksję¹²⁴.

Jako przykłady takich osób przywołuje Hartmann Jezusa (choć jest dość wątpliwe, czy pasuje on do powyższego opisu), ale również postacie z powieści Dostojewskiego: Aleksego Karamazowa czy tytułowego bohatera „Idioty”, Lwa Myszkińskiego. Chociaż czystość serca jawi się jako ubogość ducha oraz zdolność do wyrzeczeń, to ponieważ graniczy ze świętością (dla Hartmanna wartością, lecz nie etyczną), ma aurę nieziemskości.

Charakterystyczną cechą tej wartości jest to, że nie może być ona zdobyta ani

¹²³Z. Zwoliński, dz. cyt., s. 376.

¹²⁴N. Hartmann, *Ethics*, vol. 2, s. 212.

odzyskana, ponieważ nie może być celem lub treścią intencji aktów. Przyczyna tego tkwi w samym charakterze wartości, która ma pozytywny charakter, ale, jak zostało wspomniane, materia wartości jest w istocie negatywnym odwróceniem od antywartości. Dyskusyjne jednak, czy Hartmann przedstawia to stanowisko konsekwentnie, gdy zaznacza, że intendować można zachowanie czystości jako aktualny obowiązek.

Chociaż czystość jest zdaniem Hartmanna darem a nie zasługą, to jej utrata jest winą – i to winą powszechną w świecie. Co ciekawe, dopiero w miarę upadku i pojawienia się świadomości winy potrafimy docenić wartość czystości, ponieważ czystość wyklucza zarazem świadomość siebie. Jednocześnie Hartmann zaznacza, że odwrotna zależność nie zachodzi: człowiek bez świadomości winy nie jest koniecznie czysty, lecz może charakteryzować się moralną tępotą. W myśleniu religijnym jednak potrzeba „przywracania niewinności” występuje powszechnie pod postacią *katharsis*, przebaczenia oraz zbawienia. Uznanie takich procesów rozwiązywałoby według niemieckiego filozofa antynomię czystości, lecz rodziłoby kolejne problemy: czy to umniejszałoby rolę winy jako czegoś zmazrywalnego, czy też (gdyby kluczowa była łaska), to stawiałoby problem wolności człowieka wobec wszechmocy Boga.

Zestawiając czystość z innymi wartościami podstawowymi Hartmann wskazuje fundamentalną antynomię między czystością a pełnią: etos pełni wartościuje wszystko pozytywnie, nawet udział w antywartościach, poznanie zła, podniesienie się z błędu, z kolei czystość jest raczej odizolowaniem od doświadczenia. Za Arystotelesem pada uwaga, że dziecko i jemu podobni są niezdolni do eudajmonii – szczęścia, moralnego spełnienia, szczytu cnoty.

Z drugiej strony, zależność czystości i pełni ma również swoją pozytywną stronę: zdaniem Hartmanna, domagają się wzajemnie od pewnej wysokości etosu. Ten, kto żyje pełnią, tęskni do czystości i na odwrót, z tą różnicą wszakże, że czysty może stać się pełny, ale przejście w odwrotną stronę jest niemożliwe. Jest to ciekawa uwaga, z drugiej strony jednak wydaje się niespójna z opisem czystości jako naiwności i prostolinijności, w których nie widać żadnej tendencji do podświadomego szerokiego uczestnictwa w świecie wartości¹²⁵.

Najpewniej za Nietzschem pojawia się w *Etyce* stwierdzenie, że czystość jest wartością podstawową dla chrześcijaństwa. Hartmann nazywa ją chrześcijańską cnotą pierwotną i stawia tezę, że jej pojawienie się było większym przełomem niż odkrycie miłości bliźniego – bo ta ostatnia wartość była w pewnym ograniczonym stopniu wyczuwalna w epoce antyku. Niewątpliwie dla Hartmanna czystość jest wartością w najmniejszym stopniu istotną z czterech wymienionych, z uwagi na jej wewnętrzne

¹²⁵Tamże, s. 219-220.

napięcie z wartością pełni oraz dość niską ocenę praktycznego wpływu tęsknoty za utraconą niewinnością (prowadzącą jego zdaniem do ucieczki od realiów życia). Jednocześnie, samemu opisowi z pewnością nie można odmówić sugestywności i oryginalności¹²⁶. Z kolei Makota zauważa, że uznanie czystości za wartość podstawową powoduje, że zostaje ona zestawiona jednoznacznie pozytywnie z żalem za winy, też przecież cennym, a nie wchodzącym w jego skład¹²⁷. Jest to zarzut po części słuszny, jednak można Hartmanna bronić tym, że żal za winy w pewien przewrotny sposób jest przecież włączony w wartość pełni.

3.4. Grupy wartości specjalnych

3.4.1. Pierwsza grupa: wartości starożytne

Pozostałe wartości zostały nazwane wartościami cnót i podzielone na trzy podgrupy. Nie jest to ścisła klasyfikacja systematyczna, lecz raczej orientacyjny podział według czasu ich odkrycia. Pierwsza z nich obejmuje wartości i normy, które wywodzą się moralności starożytnej, głównie obecne w etyce Arystotelesa, ale również sporo czerpią ze stoicyzmu i epikureizmu. Do tej grupy zaliczone zostały m.in. wartości sprawiedliwości, mądrości, dzielności, opanowania, umiarkowania, szczodrości, wielkoduszności, słusznego gniewu, uzasadnionej dumy i ambicji¹²⁸.

Sprawiedliwość to w rozumieniu Hartmanna idea równości, aczkolwiek interpretowana różnorodnie: w starożytności rozumiano przez to ideę równości dla równych (ale i zarazem nierówności dla nierównych), z kolei w epoce chrześcijańskiej chodziło o równe prawo dla wszystkich osób. Za osobę sprawiedliwą uznawany jest ten, kto postępuje sprawiedliwie wobec innych. Sprawiedliwość pełni rolę wartości bazowej, otwierającej pole dla wyższych wartości.

Mądrość – egemplifikowana w stoicko-epikurejskim ideale mędrca – uznawał za specyficzną wartość sposobu myślenia, polegającą na szczególnym nastawieniu człowieka wobec świata i życia. Miała charakteryzować ludzi posiadających swoisty etyczny smak, polegający na nastawieniu na to, co cenne, na zmyśle rzeczywistości kierującym się wartościami. Co ważne, postawa wynikająca z mądrości miała stanowić wartość wychowawczą, poprzez pokazanie faktycznego sposobu życia, pociąga-

¹²⁶Por. opis wrażenia, jakie wywarł akurat ten fragment *Etyki* na Marianie Grabowskim w: M. Grabowski *Czystość w ujęciu Nicolaia Hartmanna. Historia inspiracji*, w: L. Kopciuch (red.), *Studia nad filozofia Nicolaia Hartmanna...*, s. 107-130.

¹²⁷J. Makota, *Filozofia wartości według Nicolaia Hartmanna*, „Estetyka i Krytyka” 15/16 (2/2008-1/2009), s. 96.

¹²⁸N. Hartmann, *Ethics*, vol. 2, s. 225.

jącego osoby postronne – i ten opis częściowo przypomina to, co Hartmann zawarł przy opisie wartości czystości. Należy jednak zastanowić się, czy rzeczywiście to jest wartość moralna sama w sobie, czy raczej jedynie określony sposób wykorzystania i przejawiania wartości moralnej¹²⁹.

Hartmann dokonuje również interpretacji Arystotelesowskiej wartości cnoty jako właściwej odpowiedzi na określony typ sytuacji, np. umiarkowanie w sytuacji namiętności, męstwo w sytuacji zagrożenia. Jest to złoty środek między dwoma skrajnościami, lecz nie należy uznawać go za przeciętność, ponieważ jej pośrednie położenie dotyczy tylko wymiaru bytowego: między niedomiarem a nadmiarem, natomiast w wymiarze aksjologicznym cnota jest absolutna. Ściślej mówiąc, niemiecki filozof wskazuje, że skoro występują dwie wartości negatywne, to i cnota jest w gruncie rzeczy syntezą dwóch wartości pozytywnych.

Przykładowo, męstwo to nie przeciwieństwo tchórzostwa i zuchwalstwa ale synteza nieustępliwości i rozważli. Do aktów charakteryzujących się tą cnotą zaliczane są nie tyle działania powszechnie dostrzeganego bohaterstwa, co raczej żmudne przewycięzanie siebie połączone ze zdolnością do odpowiedzialności oraz radością z jej podjęcia, a także gotowością do przyjęcia konsekwencji.

Opanowanie to nie tylko postawa negatywna, czyli powstrzymywanie się od czegoś, ale przede wszystkim pozytywna formacja instynktów, afektów, namiętności obojętnych wobec wartości moralnych. Z samej natury ludzkiej wynika obserwowalna powszechnie duża emocjonalna bezwładność, co więcej, każdy afekt ma tendencję do tłamszenia innych więc równowaga jest z gruntu niestabilna – a wartością moralną jest jej osiąganie i wspieranie.

Wśród cnót starożytnych wymieniane są również posłuszeństwo, karność oraz kształcenie charakteru, polegające na wewnętrznym opanowaniu tego, co naturalne. Niebezpieczeństwo tkwi jednak, co Hartmann mógł zaobserwować na własne oczy niedługo później podczas II wojny światowej, na pomyleniu tych cnót z czysto zewnętrzną tresurą posłuszeństwa.

3.4.2. Druga grupa: wartości chrześcijańskie

Druga grupa wartości specjalnych odpowiada wartościom wprowadzonym głównie przez moralność chrześcijańską np. miłość bliźniego, wierność, zaufanie, skromność, pokora, prawdomówność.

Miłość bliźniego polega na nakierowaniu na drugą osobę, które Hartmann nazywa

¹²⁹J. Makota, *Filozofia wartości według Nicolaia Hartmanna*, s. 97.

„transcendencją etosu z człowieka na człowieka”. Dzięki niej zachodzi rozszerzenie sfery odczuwania i przeżywania na innych, których przeżycia przyjmujemy jak własne. Jest czymś więcej niż tylko uczuciem, gdyż wymaga intencji i działania. Jest bezwarunkową akceptacją, obejmującą osobę ze względu na nią samą, bez patrzenia na jej zasługi, krzywdy czy godności, jednak uznaje, że w jej ramach mieści się również sprawiedliwość. Nie należy mylić tej wartości ze współczuciem – występuje ona również w sytuacjach, w których nieobecne jest cierpienie. Nie należy również warunkować wysokości wartości intencji przez wartość dóbr dla bliźnich, których chcemy obdarować, ponieważ dar jest jedynie warunkiem istnienia intencji, lecz nie jej wysokości¹³⁰.

Prawdziwość i szczerłość to odpowiednio zgodność mowy oraz zachowania z własnymi myślami i przekonaniem, wartości przeciwne kłamstwu i udawaniu. W tej wiarygodności kryje się osobliwa wartość moralna, która czyni człowieka moralnie spójnym.

Niezawodnym jest ten, którego obietnica ma wartość, którego wola pozostaje przy obietnicy. Podobnie wierność, polegająca nie tylko na dotrzymaniu obietnicy, ale też na trwałości przekonań, a zatem też na trwałości osoby.

Przez zaufanie i wiarę rozumiany jest nie tylko określony dar, uczczenie, wyróżnienie osoby, ale również wymaganie stawiane drugiemu by usprawiedliwić to zaufanie.

W skromności i pokorze nie chodzi o pomniejszanie siebie, jak często rozumiemy te pojęcia potocznie, lecz o sięganie wysoko w miarach moralnych, połączone z jednoczesnym dystansem wobec własnej wartościowości. Nie przeczy ono godności ludzkiej lub usprawiedliwionej dumie. W parze ze skromnością idzie powściągliwość, odczucie dystansu i jego zachowanie wobec obcej osoby.

Wśród wartości wprowadzonych dzięki chrześcijaństwu wymienione zostały również wszelkie wartości stosunków zewnętrznych, które dla autora *Etyki* są także prawdziwymi wartościami sposobu myślenia, ponieważ sfera stosunków zewnętrznych oparta jest na zaufaniu w codziennym życiu.

3.4.3. Trzecia grupa: wartości nowożytne

Ostatnią, trzecią grupę tworzą wartości szczególnie cenione przez Hartmanna, a odkryte dopiero w czasach nowożytnych, przede wszystkim pojawiające się w filozofii Nietzschego np. hojność moralna, miłość tego, co dalekie czy wartość osobo-

¹³⁰N. Hartmann, *Ethics*, vol. 2, s. 276-277.

wości. Moralna hojność to po prostu czyste przekazywanie dóbr duchowych osobom według ich zasług, zupełnie niezależne od ich potrzeb, a mimo tego wzbogacające i darującego, i obdarowanego.

Jeśli chodzi o miłość tego, co odległe (*Fernstenliebe*), to można ją rozumieć dwojako: w chrześcijaństwie jest utożsamiona z powszechną miłością do ludzi, natomiast w filozofii Nietzschego polega na selekcji według typu nie osoby z punktu widzenia wybranych wartości oraz nakierowanie na najlepszego, nie najbliższego. Tak ujęta jest wartością stojącą w opozycji do miłości bliźniego, która jest ograniczona do tu i teraz, nie dostrzega przyszłości. Miłość tego, co odległe natomiast przeciwnie: ma na oku pomyślność przyszłych pokoleń – i stąd między nią a miłością tego, co bliskie istnieje zdaniem Hartmanna nieusuwalne napięcie, chociaż nie sprzeczność – jak chciałby Nietzsche. Czy jest to tylko, jak twierdzi Makota¹³¹, tylko niedoskonała postać miłości bliźniego? Trudno się zgodzić z taką interpretacją, ponieważ Hartmann stara się wyraźnie rozgraniczyć intymny charakter jednej od kosmicznego drugiej – co jednak wcale nie wyklucza rozwiązania, że to są raczej dwa końce całego spektrum postaw, których odpowiedniość jest uwarunkowana innymi okolicznościami.

Innym przykładem wartości z trzeciej grupy jest osobowość (*Persönlichkeit*), rozumiana jako odpowiedzialność za wypełnienie etosu oraz za to, co leży w mocy i wolności człowieka. W praktyce etos indywidualny każdej osoby nigdy w pełni nie zostaje urzeczywistniony, a zatem nie można go odczytać z rzeczywistości, lecz jedynie odczuć wglądem apriorycznym w powiązaniu z doświadczeniem. Taka wartość osobowości jest jedyna, odpowiada dokładnie jednej osobie i wpływa w sposób decydujący na podstawowy kierunek wewnętrznego nastawienia osobowości. Na marginesie Hartmann czyni uwagę o odróżnieniu charakteru indywidualności wartości od indywidualności ich nosicieli: te pierwsze, jako byty idealne, mogą być jedynie konkretne oraz tak bardzo złożone, że po prostu faktycznie odpowiada im dokładnie jedna osoba – ale w ścisłym sensie nie mogą być indywidualne¹³².

¹³¹J. Makota, *Filozofia wartości według Nicolaia Hartmanna*, s. 99.

¹³²N. Hartmann, *Ethics*, vol. 2, s. 341.

Rozdział 4

Wolność woli i autonomia osoby

4.1. Miejsce problemu wolnej woli w etyce

Drugą połową problemu etycznego oprócz opisu oraz systematyzacji wartości jest zbadanie problemów z zakresu metafizyki aktów moralnych. Za fundamentalny metafizyczny problem etyczny uznaje Hartmann zagadnienie wolności woli: jaka moc w człowieku determinuje jego postępowanie wobec wartości?

W rozważaniach wstępnych wskazuje na kilka cech, które są bezpośrednio związane z wcześniejszymi rozważaniami dotyczącymi osoby. Przede wszystkim, jest przekonany, że wartości występują tylko w wolnych aktach osoby, która jest źródłem ich spełnienia lub niespełnienia. Człowiek pełni tu rolę pośrednika między wartościami a rzeczywistością. Oświadcza, że to pośrednictwo ma charakter bardzo specyficzny, niedoskonały, ponieważ osoba nie jest w konieczny sposób zobowiązana wcielać wartości w życie. Nie jest to spowodowane niewiedzą – nawet gdyby osoba miała pełną wiedzę o wartościach, to wartości nie determinują rzeczywistości. Lecz właśnie ta niedoskonałość, możliwość postąpienia wbrew wartościom jest wolnością. Wypływa z tego wniosek, że kwestia wolności jest zupełnie niezwiązana z zagadnieniem konfliktów moralnych i pojawia się nawet przy ich nieobecności.

Rzeczywiście wolność jest warunkiem moralności: gdyby okazała się iluzją, to moralność zostałaby odarta z wszelkiego znaczenia. Przywołując powyższe rozstrzygnięcie, Hartmann jednak przypomina, że nie należy mylić wolności jako warunku wartości ze stopniem wolności jako warunkiem wysokości moralnej czynu: chociaż sprawiedliwość jest wartością tylko jeśli mogliśmy postąpić niesprawiedliwie, to wcale nie oznacza, że im większą czujemy pokusę postąpienia niesprawiedliwie, tym jesteśmy sprawiedliwsi w naszych czynach. Wręcz przeciwnie: osoba doskonała moralnie

odczuwa mniejszą pokusę, ma stabilne decyzje, a jest wręcz bliżej działania niż automat aksjologiczny, nie „wolnej” decyzji¹³³.

Jeśli chodzi o miejsce zagadnienia wolnej woli w porządku badań, to Hartmann pozostaje tu w zgodzie ze swoją tezą o odwrotności *ratio essendi* i *ratio cognoscendi*¹³⁴: ponieważ od rozstrzygnięć dotyczących wolności zależy uprawomocnienie dalszej części systemu (istoty wartości, powinności, osoby, woli, działania, analiz wartości i ich grup), jest to problem pierwszy w porządku bytu. Jednocześnie, z racji swojego metafizycznego charakteru, jest to najtrudniejszy problem etyki, a zatem wymaga gruntownego przeglądu zjawisk oraz pewnych warunkowych rozstrzygnięć w zagadnieniach od niego zależnych i należy badać go w ostatniej kolejności¹³⁵.

4.2. Błędne koncepcje wolności

Krytykując dotychczasowe koncepcje wolności Hartmann obwinia je o klasyczne błędy, wyliczone w arystotelesowskim *Organonie*: *ignorantio elenchi* (czyli zmianę znaczenia terminu – z reguły w celu dopasowania do pewnych problemów i schematów, które potrafimy rozwiązać), *proton pseudos* (błąd w przesłankach – dla Hartmanna najczęściej oznacza to błąd kategorialny, rozszerzenie pewnej kategorii ontologicznej poza jej zakres obowiązywania) oraz błędne koło.

Wyliczając błędne rozumienia wolności woli, Hartmann wyróżnia pięć innych pojęć wolności, które są jej pokrewne i były w przeszłości z wolnością woli nieśluszenie utożsamiane. Jako pierwszą wskazuje na wolność prawną (w tym wolności polityczne i cywilne), czyli możliwość dowolnego postępowania w granicach prawa i fakt chronienia prawnego tego postępowania, o ile mieści się ono w ustalonych ramach. Jednak takie rozumienie wolności jest zupełnie niezależne od kwestii woli czy determinacji, a zależne jedynie od okoliczności życia. Co więcej, istotą wolności prawnej jest istnienie przyzwolenia w ramach norm, a nie to, o co chodzi w wolności woli: możliwość przekraczania norm, wolność dobra i zła.

Kolejnym rodzajem wolności jest wolność działania, rozumiana jako możliwość robienia tego, co się chce. Hartmann dostrzega, że to pojęcie zakłada wolę, ale nie jest wolnością woli, lecz jedynie wolnością do aktualizacji woli. Tak pojęta wolność działania związana jest raczej z siłą woli wobec zewnętrznych okoliczności. Aby pokazać, że oba pojęcia wolności nie są ze sobą tożsame, wystarczy wskazać powszechne sytuacje, w których wolność woli występuje bez wolności działania i na odwrót: przy-

¹³³A. Noras, *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, s. 20-21.

¹³⁴prace ontologiczne

¹³⁵N. Hartmann, *Ethics*, vol. 3, s. 28.

kładem pierwszej sytuacji jest dążenie do nieosiągalnego celu (które w praktyce może przecież trwać pewien czas), natomiast drugiej – paraliż woli w sytuacji, w której wiemy, że cel jest łatwo osiągalny.

Niektórzy doszukiwali się wolności woli w niezależności od zewnętrznych wydarzeń, sytuacji, możliwości, czyli w wolności zewnętrznej. Tu Hartmann wskazuje na dwojaki problem: przede wszystkim, jest to koncepcja fałszywa na gruncie jego ontologii. Dla niego, co zdaje się dość zdroworozsądkowo zasadne, ale u Hartmanna dodatkowo ugruntowane jego teorią modalną¹³⁶, decyzja nie może być niezależna od sytuacji – o czym marzy Kant – ponieważ sytuacja jest częścią rzeczywistej możliwości decyzji jako warunek zaistnienia decyzji. Jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, bez sytuacji nie byłoby wolności. Uzupełnieniem tego twierdzenia jest wskazanie na słabość tego pojęcia na gruncie etycznym. Rzeczywiście,

wola, która nie pozwala sobie być zdeterminowana przez strukturę danej sytuacji byłaby ślepa na rzeczywistość, byłaby dziecinna. W rzeczywistości nie ma takiej woli; prawdziwa wola zawsze wyrasta w pierwszym rzędzie z bezpośredniej sytuacji i od początku porusza się wewnątrz tego, co w ogólności może mieć znaczenie zgodnie z istotą sytuacji¹³⁷.

Podobnie rzecz się ma jeśli chodzi o wolność wewnętrzną, psychologiczną, czyli niezależność od rzeczywistości świata zewnętrznego, ale również od wewnętrznych emocji i impulsów. Świat wewnętrzny rządzi się taką samą regularnością jak świat zewnętrzny, gdyż jest poddany prawom kategoryalnym – a istnienie wrażenia wolności wywodzi Hartmann z faktu niepełnej znajomości przyczyn, większej niż w świecie zewnętrznym. Oczywiście wobec tego wszystkie argumenty przeciw wolności zewnętrznej odnoszą się również do wolności wewnętrznej. Równocześnie Hartmann zwraca uwagę na pojęcie „motywu” i stwierdza, że wola zawsze jest czymś motywowana, w przeciwnym razie by jej nie było. Jednocześnie jednak przestrzega przed uznaniem tego pojęcia za rozwiązanie problemu, gdyż jest ono wieloznacznym pojemnikiem na różne odmiany psychicznej przyczynowości.

Jako ostatnia analizowana jest wolność wyboru – jednak nie może być ona utożsamiona z wolnością woli, ponieważ wolność woli jest pozytywna a wolność wyboru – negatywna. Hartmann argumentuje, że po wyborze decyzji, jawi się ona jako całkowicie zdeterminowana, nie dowolna, a także uzupełnia argumentem, że gdyby uznać wolność woli za negatywną, to należałoby uznać winę nie tego, kto wybiera, lecz

¹³⁶Zob. tenże, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin 1966.

¹³⁷Tenże, *Ethics*, vol. 3, s. 43.

raczej tego, kto determinuje wybór¹³⁸.

4.3. Antynomia przyczynowości

4.3.1. Prezentacja problemu wolności woli

Dla Hartmanna punktem wyjścia do rozważań jest kantowskie sformułowanie problemu, wyrażone w trzeciej antynomii czystego rozumu:

Przyczynowość zgodna z prawami przyrody nie jest jedyną [przyczynowością], z której dadzą się wyprowadzić wszystkie zjawiska w świecie. Do ich wyjaśnienia trzeba jeszcze koniecznie przyjąć przyczynowość [dokonującą się] przez wolność.

Wolność nie istnieje. Wszystko w świecie dzieje się zgodnie z prawami natury¹³⁹.

Co ważne, Hartmann podkreśla, że sama prezentacja problemu wolności woli jest dużo ważniejsza niż zaproponowane rozwiązanie – wręcz nazywa trzecią antynomię „punktem zwrotnym etyki”¹⁴⁰. Te wielkie słowa są jego zdaniem uzasadnione tym, że przed Kantem problem był stawiany całkowicie niepoprawnie. Przede wszystkim zauważa, że u wielu filozofów (np. u Platona i Arystotelesa) wolność była uznawana za coś oczywistego i nie wymagającego uzasadnienia, co było poważnym przeoczeniem, pomijającym wagę samego problemu i trudności z nim związanych.

Dopiero scholastycy zostali postawieni przed poważniejszym problemem: jak człowiek może być wolny i samodeterminujący wobec istnienia wszechmocnego Boga i Opatrzności? Jakkolwiek jest to problem pokrewny zagadnieniu wolności woli, to jednak Hartmann zauważa, że występują tu istotne różnice nie tylko w samym religijnym języku: problem średniowieczny dotyczy wszechmocnej istoty osobowej, działającej celowo, a nie świata zasad moralnych, „zawieszonych” nad światem realnym i zupełnie wobec niego obojętnych. Zdaniem autora *Etyki* to jednak to sformułowanie w wyniku sekularyzacji przybrało właściwą formę: osobowego Boga zastąpiły czysto przyczynowe prawa natury, przeciwstawione jednostce.

Przeciwstawienie przyczynowości i wolności było krokiem na dobrej drodze, jednak w tym miejscu Kant wykonał ostatni krok: przeformułował zagadnienie z kwestii

¹³⁸Tamże, s. 50

¹³⁹I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 445, B 473.

¹⁴⁰N. Hartmann, *Ethics*, vol. 3, s. 29.

możliwości wyłamania się z determinacji na kwestię mocy zapoczątkowywania łańcuchów przyczynowych, a więc czy oprócz determinacji przyczynowej istnieje również inny rodzaj determinacji.

4.3.2. Rozwiązanie Kanta i jego krytyka

Wobec rozwiązania przedstawionego przez królewieckiego filozofa pozostaje jego rodak znacznie bardziej krytyczny, z jednej strony doceniając trafne sedno propozycji kantowskiej, z drugiej krytykując za obudowanie go transcendentalno-idealistycznym sztafażem metafizycznym, który zdaniem Hartmanna nie jest możliwy do utrzymania. Zaletą podejścia Kanta jest dla autora *Etyki* niewątpliwie właściwe zrozumienie wolności woli w problemie. Nie jest to wolność wewnętrzna ani zewnętrzna, tym bardziej nie została ona pomieszana z wolnością prawną czy działania. Ponieważ cały świat fenomenalny jest zdeterminowany przyczynowo, to również brak miejsca na wolność wyboru, wolność w sensie negatywnym.

Jedynym zatem spójnym rozwiązaniem jest uznanie, że człowiek nie tylko należy do sfery zjawisk, rządzonej przyczynowością, lecz również do pewnej drugiej sfery, mającej własne prawa i determinację. Dla Kanta ta sfera to świat rzeczy samych w sobie, a zarazem obszar prawa moralnego, mieszczącego się w autonomicznym rozumie. Ściślej, zdaniem Hartmanna chodzi tu raczej nawet nie tyle o dualizm zjawisk i świata samego w sobie – lecz raczej o dualizm dwóch warstw bytowych: naturalnej i rozumnej, występujących w człowieku. W rezultacie wolna wola jest niczym innym jak syntezą determinacji przyczynowych i pozaprzyczynowych, czyli człowiek jest zdeterminowany dwójako: przez przyrodę oraz przez siebie we wcielaniu własnych celów w życie.

Za zbędny artefakt transcendentalno-idealistycznego stanowiska z kolei uznaje Hartmann potraktowanie przyczynowości przez Kanta tylko jako kategorii poznania, „nakładanej” koniecznie przez podmiot na postrzegane zjawiska. Z punktu widzenia dualizmu determinacji jest to zupełnie nieistotny i niezależny od niego aspekt, a jak uzasadnia Hartmann w swoich wywodach ontologicznych, subiektywizm kategorii głoszonej przez Kanta wymaga korekty na rzecz uznania istnienia kategorii subiektywnych i obiektywnych (bytowych), między którymi zachodzi częściowa relacja pokrywania się¹⁴¹.

Do pełnego rozwiązania Kantowi niezbędny jest jeszcze dodatkowy krok: pokazanie, że determinacja przyczynowa w ogóle zostawia miejsce na dodatkową deter-

¹⁴¹Por. rozdział 1.3.2 niniejszej pracy.

minację, inną niż przyczynową – ale zarazem że ta nowa determinacja nie narusza powszechności przyczynowości, nie tworzy w niej żadnej luki.

4.3.3. Determinizm i indeterminizm

Rozważając kwestię determinacji przyczynowej nie sposób ominąć zagadnienia determinizmu. Hartmann w *Etyce* wskazuje, że poważnym błędem wcześniejszych systemów było nadawanie pojęciu przyrody nadmiernego bagażu metafizycznego i podnoszenie go do rangi uniwersalnej kategorii kosmicznej. Z reguły dokonywano tego na kilka sposobów: pierwszym było uznanie, że świat psychiczny i duchowy jest tak samo jak świat fizyczny poddany powszechnej przyczynowości. Ten kauzalizm mógł stać się materializmem, gdy utożsamiano przyczynowość w obu sferach i redukowano sferę psychiki do materii. Innym, jak zaznacza Hartmann, bardziej popularnym w jego czasach determinizmem jest biologiczny ewolucjonizm tendencja to wywodzenia zjawisk etycznych itp. z cech dziedzicznych, życiowych organizmów.

Hartmann zauważa, że chociaż pisma Kanta były skierowane na rozwiązanie antynomii przyczynowej i odparcie determinizmu, to istnieje jeszcze jeden rodzaj determinizmu, który był powszechnie przyjmowany w czasach przedkantowskich, który jednak został pominięty. To stanowisko to teleologiczna koncepcja świata, przyjmowana od Arytotelesa przez scholastyków aż do czasów współczesnych Kantowi, a nawet po czasy Schellinga i Hegla przez w zasadzie wszystkich filozofów poza materialistami, nawet doszukuje się pewnych elementów u Spinozy.

Działanie celowe ma według Hartmanna trzy aspekty: ustalenie celu, dobór środków do celu oraz aktualizację poprzez rzeczywiste użycie środków. Drugi krok ma charakter wnioskowania wstecznego, wbrew upływowi czasu (od celu, najpóźniejszego w czasie, do środków pierwszego, drugiego stopnia itd.) – i to on nie dopuszcza żadnego odstępstwa od ustalonego toku, a więc żadnych dodatkowych modyfikacji. Trzeci krok jest nadbudowany na łańcuchu przyczynowym i jako jedyny z wymienionych etapów odbywa się w świecie realnym. Co ciekawe, zdaniem Hartmanna to wskazuje na zależność ontologiczną łańcucha celowego od przyczynowego: drugi i trzeci krok wymagają istnienia determinacji przyczynowej w świecie, inaczej trudno by było mówić w ogóle o pojęciu środków do celu, a co dopiero o ich doborze i zastosowaniu w chceniu oraz działaniu.

W takiej sytuacji jeśli świat posiada cel ostateczny, to zdaniem Hartmanna również niemożliwe staje się utrzymanie możliwości wolności pozytywnej, ponieważ wszystko jest ustalone z góry. Łańcuch celowy świata albo jest niezdolny do przyjęcia nowej determinacji celowej, pochodzącej od woli człowieka, albo też wola

ludzka wkracza w niego, naruszając – i wobec tego skutecznie unieważniając – celowość przyrody. Słowem, determinacja finalistyczna nie może przyjąć żadnej innej, a skoro wolna wola jest rodzajem determinacji celowej, to wręcz wyklucza to jakąkolwiek inną determinację celową w świecie. Najbardziej skrajną formę przyjmuje to stanowisko w systemach panteistycznych, w których Hartmann widzi „tyraniczną autokrację” unieważniającą moralność i etos oraz „zredukowanie człowieka do roli pacynki na scenie”, co okazuje się ceną za prostotę systemu¹⁴².

Oba stanowiska, kauzalizm i finalizm, są jednak obarczone jednostronnością, skutkującą w obu przypadkach zrównanie człowieka i przyrody, a zatem zlikwidowanie unikalności bytu moralnego w świecie. Jeśli uznamy powszechny determinizm przyczynowy lub teleologiczny i wykluczmy inne rodzaje determinacji, to oznacza, że niemożliwe stają się wolność wyboru i wolność pozytywna.

Kilka zdań poświęca również ryski filozof indeterminizmowi jako przedkantowskiemu (obecnemu np. u młodego Fichtego) pojęciu wolności jako wyłomu z powszechnego determinizmu przyrody. To stanowisko zostaje jednak wprost odrzucone dzięki rozumowaniu korzystającemu z twierdzeń Hartmanna o strukturze modalnej bytu. Ścisłej, dla Hartmanna możliwość realna oznacza wystąpienie wszystkich warunków danego zjawiska – i wobec tego jest ona identyczna z rzeczywistością realną oraz koniecznością realną, a także prawo realnej determinacji, głoszące, że „wszystko co realne, jest zdeterminowane czymś realnym”. Ta teza wyklucza jednak w ocenie Hartmanna jakąkolwiek ontologiczną przygodność, a wszystko to, co określamy jako przygodne oznacza tylko naszą podmiotową niewiedzę o całkowitych warunkach zaistnienia zjawiska. W rezultacie indeterminizm jest dla Hartmanna po prostu ontologicznie fałszywy. Co więcej, jest również dla wolności woli zbędny, przeciwnie niż dla wolności wyboru – i w tym utożsamieniu upatruje źródła błędnego doszukiwania się związku obu zagadnień.

4.4. Pluralizm determinacyjny

Opisując współczesny stan problemu wolnej woli Hartmann wskazuje na fakt, że powszechna przyczynowość wyklucza istnienie wolności negatywnej, determinacji szczególnego rodzaju, a nie niezdzeterminowania. Ten czynnik musi tkwić w osobach jako podmiotach moralnych, i to być częścią jego sfery świadomej. Podmiotem moralnym może być tylko indywiduum, nie żaden ponadindywidualny rozum praktyczny

¹⁴²N. Hartmann, *Ethics*, vol. 3, s. 85.

Kanta czy wszechogarniająca wola Schopenhauera¹⁴³.

W odrzuceniu stanowisk determinizmu i indeterminizmu kluczową rolę odgrywa u Hartmanna jego teoria stratyfikacji bytu realnego i praw kategorialnych, omówiona w rozdziale 1. Zgodnie z nią, uznanie jedyności determinacji przyczynowej wymaga rozszerzenia łańcucha przyczynowego ze zjawisk przyrodniczych na wszystkie inne, a więc jest po prostu nieuprawnionym wykroczeniem poza sferę obowiązywania kategorii, przy okazji negując autonomię wartości. Kauzalizm narusza prawo kategorialnej wolności, głoszące że determinacje warstwy wyższej są przygodne z punktu widzenia warstwy niższej, w szczególności to, co celowe, jest nadbudowane nad związkiem przyczynowym, i na niego nie wpływa. Natomiast finalizm narusza podstawowe prawo kategorialne, zgodnie z którym warstwa wyższa spoczywa na niższej i jest przez nią uwarunkowana, chociażby poprzez ontologiczną zależność łańcucha celowego od przyczynowego¹⁴⁴. Możliwość istnienia wielu rodzajów determinacji niemiecki filozof upatruje w warstwowej strukturze świata. Każda warstwa wnosi własne kategorie, nie naruszając jednocześnie kategorii warstw niższych – i to właśnie jest charakterystyczna dla warstwy determinacja.

Chociaż Hartmann zauważa, że u Kanta wprowadzony został drugi, pozaprzyczynowy typ determinacji, to jednak kładzie nacisk na to, że filozof z Królewca nie dokonał jej nawet elementarnej charakteryzacji kategorialnej. Tę lukę właśnie chciał wypełnić włączając do swoich rozważań swoje podstawowe koncepcje ontologiczne. To prowadzi rozważania do wniosku, że więcej niż jeden typ determinacji jest koniecznym warunkiem wolności, a sama wolność jest niczym innym jak dodatkową determinacją. Determinacją – czasem określaną również jako relacja między dwiema rodzajami determinacji – postrzeganą jako wolność z niższej perspektywy, co znajduje swoje wyjaśnienie w kategorialnym prawie wolności. Hartmann stawia sprawę nawet radykalniej, pisząc, że wolność wymaga istnienia dwóch determinacji z roszczeniem do pełnej dominacji – i istnieje tylko o tyle, o ile się ścierają, co jednak nie wnosi nic nowego do treści powyższych rozważań.

Należy jednak przypomnieć zarzut, że Hartmann nie odróżnia determinacji przeddecyzyjnej (przyczynowej, celowej itp.) od autodeterminacji woli w decyzji¹⁴⁵. Rzeczywiście, jest faktem, że traktuje to podobnie – natomiast powstaje pytanie, dlaczego należy traktować to jako zarzut? Pewnym umotywowaniem tego byłoby zapewne wskazanie na znaczącą odmienność zjawisk determinacji przeddecyzyjnej i determinacji w decyzji, lecz niestety autor zarzutu nie rozwija tego wątku.

¹⁴³Tamże, s. 126

¹⁴⁴A. Noras, *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, s. 87

¹⁴⁵Tamże, s. 116.

4.5. Antynomia powinności

4.5.1. Źródła antynomii powinności

Wynikiem rozważań Hartmanna nad antynomią przyczynowości było pokazanie, że determinacja woli przez wartości „nie jest zakłócona ani przez łańcuch przyczynowy, ani przez żaden inny rodzaj niższej determinacji”¹⁴⁶, co skutecznie uzasadnia niezależność sfery zasad moralnych od niższych warstw świata realnego, którego częścią jest człowiek. Jednocześnie autor *Etyki* dostrzega fundamentalne przeoczenie u Kanta, sprowadzające się do uznania, że cała sfera wolności znajduje się w rozumie praktycznym, który jest częścią świata noumenalnego. Z tego jednak wynika, że Kant utożsamia prawo moralne, powinność, a więc wolność transcendentálną, z wolnością moralną realnej, indywidualnej osoby.

Rozstrzygnięcie Kanta w tym miejscu zawiera utożsamienie powinności i chcenia jako dodatkowej, pozaprzyczynowej determinacji. Co więcej, jak wskazuje Noras, powinność zostaje zinterpretowana jako wyłączna treść aktu etycznego, a przeżycie powinności staje się właściwym przeżyciem etycznym. Należy dodać również, że zdaniem Kanta przeżycie to w zasadzie „przytrafia się” człowiekowi pozarozumowo, a poznawalne jest dopiero wtórnie w refleksji¹⁴⁷ – i akurat to ostatnie przejmuje Hartmann, głosząc, że powinność rodzi się w emocjonalnym przeżyciu odczucia wartości.

Od Schelera z kolei Hartmann przejmuje koncepcję idealnej powinności bycia, lecz modyfikując i wzmacniając jej rolę. Ponieważ Scheler odrzucał możliwość fenomenologicznego oglądu osoby – w tym również jako bytu będącego przyczyną sprawczą czynów – to nie odpowiadała jej żadna powinność realna. Hartmann natomiast, w przeciwieństwie do swojego poprzednika, w dwojaki sposób umieszcza powinność również w bycie realnym: po pierwsze w samym momencie odczucia wartości, czyli w przejściu od bytu idealnego (wartości) do realnego, oraz po drugie w samej sferze bytu realnego jako realizację powinności i celowy charakter działań.

Jak widać, dla Kanta, umieszczającego źródło zasad moralnych wewnątrz ponadindywidualnego podmiotu, rozumu praktycznego, problem autonomii woli wobec wartości w ogóle nie istnieje. Prawo moralne nie oznacza dla niego nic zewnętrznego, co osiągałoby człowieka z zewnątrz. Z kolei dla Hartmanna, tak jak wcześniej dla Schelera, zasady moralne wypływają z idealnego świata wartości, a więc spoza podmiotu, a nie z jego rozumu. Z tego jasno wynika, że gdyby słuszna była teza o determinacji powinnościowej, to człowiek byłby bezwarunkowo rządzony wartościami

¹⁴⁶Tamże, s. 101.

¹⁴⁷A. Noras, *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, s. 89.

moralnymi, a więc byłby aksjologicznym automatem – co bezpośrednio pociąga za sobą zaprzeczenie wolnej woli, a więc i istnienia moralności. Ostatecznie przecież kto mógłby postąpić inaczej niż nakazuje zasada, kto może chcieć coś innego niż powinien, ten tylko może być moralnie oceniany.

Źródła antynomii powinności widzi Hartmann u scholastyków, którzy zostali postawieni przed fundamentalnym problemem doktrynalnym uzgodnienia wszechmocy Boga nie tylko w sferze przyrody, ale i nakazów moralnych, z wolnością woli człowieka. Pierwszym, jeszcze mającym religijny charakter, sformułowaniem tego zagadnienia było pytanie „jak człowiek może grzeszyć?” – i to właśnie, zdaniem ryskiego filozofa, jest zadaniem, które pozostało do podjęcia w sposób krytyczny. Zatem, jak pisze, „dopiero w syntezie problemu scholastyki oraz Kanta uzyskuje swą pełną treść idea wolności, a przez to druga i wyższą warstwą problemu”¹⁴⁸.

Zadanie to zostało w *Etyce* podzielone na dwie części: po pierwsze na pokazanie etycznych racji za istnieniem wolnej woli (tom 3, część IV), a po drugie na wskazanie na miejsce dla wolnej woli w całościowym schemacie ontologicznym, czyli uzasadnienie ontologicznej możliwości wolności osoby (tom 3, część V). Dopiero te dwa pytania razem pokazują zarówno jak i że możliwa jest wolność woli – a więc rozwiązują antynomię powinności.

4.5.2. Zjawiska etyczne wskazujące na istnienie wolnej woli

Punktem wyjścia dla Hartmanna przy rozważaniu zagadnienia istnienia wolnej woli są, jak w każdych innych badaniach, zjawiska. Jednak występuje tu problem, w którym można wyróżnić dwa aspekty: z jednej strony, ściśle mówiąc, zjawiska nie mogą niczego dowodzić – i w tym punkcie zgodny z większością ówczesnych filozofów, od Szkoły Marburskiej po Heideggera. Z drugiej natomiast, wolność woli jest przedmiotem metafizycznym, a zatem nie da się jej istnienia udowodnić ani też obalić¹⁴⁹.

Co zatem pozostaje? Wyjście od zjawisk i uznanie, że mogą one wskazywać na pewne swoje założenia – albo jak powiedziałby Kant: warunki możliwości. To wnioskowanie ma dodatkową zaletę, że jest niezależne od drugiej hipotetycznej instancji, czyli poprawności dowodu możliwości wystąpienia wolnej woli, a zatem te dwa rozumowania wspierają się nawzajem. Z kolei ponieważ wszystkie przywoływane zjawiska są realne, to wskazuje, że ich szukana podstawa – czyli wolność osoby – też jest realna.

¹⁴⁸N. Hartmann, *Ethics*, vol. 3, s. 110.

¹⁴⁹Tamże, s. 137.

Hartmann wyróżnia trzy najważniejsze elementy świata empirycznego jego zdaniem wskazujące na istnienie wolności woli: świadomość samodeterminacji i samostanowienia, odpowiedzialność i poczytalność oraz świadomość winy¹⁵⁰.

Świadomość samostanowienia (*Bewußtsein der Selbstbestimmung*) jest po prostu świadomością tego, że postępuję w dany sposób, ale mógłbym postąpić inaczej i to jak postępuję, jest ode mnie zależne. Towarzyszy ona stale działaniu i zawsze, gdy kierujemy się ku niej w introspekcji wydaje się czymś bezpośrednim i pewnym. Oczywiście Hartmann jest świadom różnicy między istnieniem świadomości rzeczy a istnieniem samej rzeczy oraz dopuszcza możliwość, że to poczucie jest tylko ułudą, wywołaną przez nieznane nam czynniki. Z drugiej strony, wiadomo, że ta świadomość, nawet jeśli iluzoryczna, musi mieć jakąś realną podstawę. A jeśli rozważymy podstawy stojące za tezą o realności świadomości samodeterminacji oraz tezę o jej złudności, to widzimy, że ta druga nie jest poparta żadnymi zjawiskami – a więc *prima facie* teza pozytywna jest bardziej uzasadniona, natomiast ciężar ewentualnego dowodu, przeważającego szalę w drugą stronę, leży na sceptyku.

Drugim zjawiskiem przywołanym przez Hartmanna jest odpowiedzialność (*Verantwortung*) i poczytalność (*Zurechnung*). Są one nawet silniejszym dowodem realności wolności, ponieważ biegną przeciw naszej naturalnej słabości i umniejszaniu własnej odpowiedzialności. Zarazem chodzi tu nie o świadomość odpowiedzialności (jak w przypadku poprzednim), ale o samo realne intersubiektywne działanie, angażujące dwie osoby, zawierające wyróżniony moment „brania na siebie”. Jeśli chodzi natomiast o poczytalność, to kluczowe jest jej powiązanie ze sprawczością osoby, ponieważ bez sprawczości mówienie o poczytalności osoby, a więc w istocie o wolności moralnej, jest bezsensowne. Przy okazji autor *Etyki* wyróżnia trzy stopnie poczytalności: sam akt, zdolność tj. świadomość różnicy między zdolnością a jej brakiem, a także wspomniane powyżej roszczenie osoby wobec poczytalności zawarte w akcie.

Ostatni przywoływany fenomen, świadomość winy (*Schuldbewußtsein*), jest jego zdaniem najważniejszą racją empiryczną istnienia wolności woli. Świadomość winy jest postrzegana jako radykalizowana odmiana odpowiedzialności, wewnętrzny sąd przed którym staje osoba, a który uaktywnia się wskutek występków moralnego. Można ją zaobserwować w powszechnych zjawiskach sumienia i żalu jako coś pierwotnego, niekontrolowanego, przemawiającego z głębi człowieka wprost do jego moralnej świadomości.

¹⁵⁰Tamże, s. 143 i nast.

4.5.3. Ontologiczna możliwość wolnej woli

Rozważając jak wolna wola jest możliwa, Hartmann wskazuje na istnienie trzech autonomii: związku celowego wobec przyczynowego, woli wobec wartości oraz autodeterminacji osoby ludzkiej. Pierwsza wskazuje, że, z uwagi na przynależność obu determinacji do różnych warstw, wola jako wyższa nie jest całkowicie zależna od przyczyn fizycznych czy psychologicznych. Zgodnie z drugą, osoba zawsze ma możliwość opowiedzenia się za lub przeciw zasadzie etycznej. Trzecia podkreśla natomiast aspekt tego, że wolność osoby jest również mocą realizacji wartości – aczkolwiek ta moc ma charakter głęboko metafizyczny, a wiemy o niej zaledwie tyle, że ma charakter celowy.

Determinacja osobowa, jako trzecia z determinacji oprócz przyrodniczej i płynącej od wartości, charakteryzuje się dwoma momentami: osoba jest nosicielem wolnej woli oraz osoba jest zdolna do samostanowienia, czyli ustalania celów własnych aktów. To z kolei oznacza, że wolność osoby ma charakter negatywny wobec zasad moralnych, ale zarazem pozytywny, gdy wystąpi faktycznie odpowiedź na wartości.

Krytykując to rozwiązanie, Noras zwraca uwagę na następujący problem: o ile determinacja przyczynowa i powinnościowa nie kolidują ze sobą, gdyż pierwsza dotyczy bytu realnego, druga idealnego, jednak trudno zrozumieć powinnościowe „wzywanie” przez byt idealny przy jednoczesnej deklaracji o obojętności bytu idealnego wobec realnego, a zatem albo stosunek determinacji nie podpada pod prawa kategorialnej zależności, albo też determinacja powinnościowa nie jest ściśle rzecz mówiąc żadną determinacją. Zarazem wskazuje, że byt idealny z uwagi na tę obojętność powinien być w zasadzie traktowany jako niższy – analogicznie do niższych warstw bytu realnego, obojętnych na nadbudowane na nich wyższe – lecz Hartmann milcząco traktuje jako wyższy rodzaj bytu¹⁵¹.

Można przeformułować stanowisko Hartmanna, przedstawiając, że w rozwiązaniu problemu wolności woli chodziło o istnienie dwóch wolności pozytywnych oraz jednej negatywnej. Pierwsza wolność pozytywna to niezależności wobec determinacji przyczynowej, której człowiek jest poddany jako część świata przyrodniczego. Druga wolność pozytywna oznacza otwartą alternatywę wobec wartości, a zatem możliwość realizacji wartości. Dla Hartmanna ta wolność ma dwojakie znaczenie: oznacza możliwość wyboru wobec częściowego niezeterminowania przez zasady moralne, lecz również możliwość wyboru. Obie wolności pozytywne stanowią jednak, według Norasa, tylko aspekty wolności strukturalnej – a nie ściśle samej wolności

¹⁵¹A. Noras, *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, s. 109.

woli¹⁵².

Kluczowa jest jednak wolność negatywna, prawdziwa wolność wyboru, która ujawnia rzeczywistą wolność moralną¹⁵³. To ona jest integralną częścią człowieka, realizującą się w akcie etycznym, to w niej występują dwa charakterystyczne momenty: zdolność podejmowania decyzji oraz zajęcie stanowiska. Wolność woli zgłasza z jednej strony pretensję do niezależności, samodzielności, ale ma również moment negatywny, autodeterminację. Stosunek osoby do wartości Hartmann opisuje skrótowo jako powinność, rozumianą jako pośrednictwo między światem realnym a światem wartości. Tego pośrednictwa nie należy rozumieć jako konieczności, osoba nie jest automatem aksjologicznym, co w pewnym sensie niemiecki filozof traktuje jako ułomność – ale z drugiej strony zaznacza, że jest właśnie to jest wolnością.

Autonomia wobec wartości, obok autonomii wobec przyrody, jest częścią jednego z dwóch aspektów wolności woli, ściślej tego, który Hartmann nazywa wolnością w sensie ontologicznym lub strukturalnym. Niezupełność determinacji przyrodniczej zapewnia z kolei ludziom wolność wyboru, czyli zdolność woli do autodeterminacji za pośrednictwem zasady moralnej. Stanowi zatem wolność strukturalna warunek właściwej wolności woli, polegającej na pełnym i bezwyjątkowym zdeterminowaniu woli przez decyzję.

Zdaniem Hartmanna determinacja nie przeczy wolności, a wręcz jest warunkiem pojawienia się dodatkowej determinacji woli, mającej charakter wewnętrzny (autodeterminacja) i pozaprzyczynowy. Należy przypomnieć w tym miejscu, że nie znaczy to wcale, że niemiecki myśliciel odrzucał istnienie przyczynowej determinacji woli, a jedynie wskazywał, że nie jest to determinacja całkowita¹⁵⁴. Człowieka nie określają bez reszty determinanty mechanistyczne, biologiczne i społeczno-ekonomiczne, czego dowodem jest powszechne zjawisko przyjmowania w takich sytuacjach innego układu odniesienia lub też stawiania oporu, walki z otoczeniem – aż do końca życia, aż do samobójstwa.

Wolność woli jest określona jako „obosieczny dar”, ponieważ jest z konieczności możliwością czynienia zarówno dobra, jak i zła oraz, zdaniem Hartmanna, charakteryzuje ją „stałe narażanie się na wykolejenie”¹⁵⁵. Jednocześnie, jest ona sposobem na to, żeby stać się w pełni człowiekiem i rozwinąć jak najwięcej aspektów swojej osobowości.

¹⁵²Tamże, s. 110-111

¹⁵³N. Hartmann, *Ethics*, vol. 3, s. 223.

¹⁵⁴A. Noras, *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, s. 111.

¹⁵⁵Zob. Z. Zwoliński, dz. cyt., s. 328.

Zakończenie

Nicolai Hartmann był filozofem niemieckim – ta parafraza słynnego zdania Leszka Kołakowskiego trafia w sedno opisu temperamentu filozoficznego autora *Etyki*. Szeroko zarysowany program, drobiazgowo opisy, szczegółowa argumentacja, śmiało korzystanie z dorobku poprzedników – to wszystko znajdziemy w dziełach tego myśliciela. Zarazem, jest to bardzo ważna próba stworzenia obiektywnej, materialnej etyki wartości. I chociaż nadzieje, jakie wiązał Hartmann ze swoimi badaniami, okazały się płonne, to jego podejście z pewnością daje trwalsze wyniki niż np. stanowiska emotywistyczne, mogąc stanowić może pole inspiracji dla dalszych pokoleń etyków.

Oczywiście, wśród głównych wad stanowiska Hartmanna można wskazać być może niedostateczne uargumentowanie tezy o samoistnym bycie wartości, a także trudności z określeniem charakteru tej samoistności. W rezultacie, wahając się między ontologiczną a epistemologiczną samoistnością, popada Hartmann w niespójność, z jednej strony głosząc mocne tezy ontologiczne, z drugiej będąc świadomy, że ta teza ma charakter spekulatywny. Również duża rola intuicji moralnej jest problematyczna, ponieważ skutkuje tym, że odczucie wartości wydaje się być niedyskursywne – przynajmniej jeśli chodzi o pierwotną świadomość aksjologiczną. Powstaje w związku z tym również pytanie o związek między pierwotnym odczuwaniem a wtórną refleksją i o warunki możliwości wiedzy o moralności.

Zarzuca się często etykom materialnym, że dokonują bezprawnego przejścia między powinnością a bytem. To samo dotyczy pism samego Hartmanna: jeśli czytelnik nie zgadza się z jakimś punktem rozważań, nie „czuje” go, to jedyną odpowiedzią Hartmanna może być przyznanie, że czytelnikowi brakuje odpowiednio rozwiniętego organu moralnego. W ten sposób wszelka dyskusja etyczna zostaje unieważniona. Jak zauważa Stegmüller, mimo dbałości o szczegóły, Hartmann przemycia pewne nieścisłe rozwiązania pod pozorem kategorycznych stwierdzeń np. pisząc, że „zasady to kategorie bytu” – gdy w gruncie rzeczy jest to nieścisłe, ponieważ zarazem twierdzi, że zasady mają charakter problemów a pojęcie jest tylko przybliżeniem¹⁵⁶.

¹⁵⁶W. Stegmüller, dz. cyt., s. 239.

Oparcie etyki na „głosie serca” rodzi również problem związany z moralną edukacją. Skoro Hartmann podtrzymuje tezę o zerwaniu między wiedzą o moralności a działaniem moralnym, to jak etyka może odgrywać rolę wychowawczą? Jak dziedzina posługująca się metodą opisową ma pośrednio przejmować normatywny charakter za swoją materią przedmiotową?

Również drobiazgowa analityczność Hartmanna ma również swoją drugą stronę: „scholastyczną” skłonność do mnożenia rozróżnień oraz tendencję do uznawania problemów za metafizyczne zgodnie z arbitralną decyzją, pierwotnym wyborem. Wprowadzone rozróżnienia, jakkolwiek często dające do myślenia, w ostatecznym rozrachunku wydają się przekreślać możliwość istnienia rozwiązań syntetycznych.

Niewątpliwą zaletą projektu Hartmanna jest jego strona fenomenologiczna: nawet osoby, które niekoniecznie zgadzają się z wszystkimi obserwacjami niemieckiego filozofa muszą przyznać, że zakres zjawisk i wartości moralnych, jakie zostały przeanalizowane i wyróżnione w drugim tomie *Etyki* musi budzić wrażenie swoim rozmachem. Co więcej, większość tych analiz jest bardzo trafna i pokazuje czułość zmysłu obserwacyjnego autora na niuanse życia moralnego. W szczególności, takie rozstrzygnięcia jak postulowanie zależności między wartościami dóbr i wartościami moralnymi stanowią bardzo cenne wglądy, niewątpliwie poszerzające nasze zrozumienie tej dziedziny. Wartościowe są również pewne elementy systematyczne: od wyróżnienia grup wartości i ich charakterystyk, po podział wartości moralnych na orientacyjne grupy oraz opis zależności pokrewieństwa i antynomii między nimi.

Również należy zwrócić uwagę na *leitmotif* filozofii Hartmanna, czyli przestrzeganie przed jednostronnością – tak w zakresie bytu i poznania, jak w obszarze moralności. Mimo deklarowanego i bronionego argumentami obiektywizmu wartości oraz całej etyki, duch etyki jest bardzo pluralistyczny. Przyznanie istnienia mnogości etosów oraz uwarunkowań sytuacyjnych, wpływających na odczucie wysokości wartości powoduje, że w praktyce za moralnie dobre zostaje uznany całkiem szeroki zakres działań. Etyczna jednostronność rodzi nietolerancję i fanatyzm, natomiast luki w naszej wiedzy moralnej oraz brak dostępu do intencji innych ludzi nie uprawniają nas do kategorycznego osądzania ich postępowania.

Do zasług Hartmanna należy także oryginalne rozwiązanie problemu wolności woli jako autodeterminacji podmiotu, wykorzystujące ontologiczną tezę o istnieniu wielu warstw bytu. Rozwijając w tym punkcie schemat Kanta, wskazuje na pewne rozróżnienia w strukturze wolnej woli oraz dodaje do niego wątek indywidualizacji podmiotu moralnego oraz wskazanie, że osoba jest tworem kategorialnym.

Ciekawe są nieliczne próby zestawiania wyników Hartmanna z dyskusjami toczą-

cymi się na gruncie filozofii współczesnej np. sporu kompatybilistów z inkompatybilistami lub internalistów z eksternalistami¹⁵⁷.

Wskazując na dalsze wątki problemowe, należy stwierdzić, że oryginalny program Hartmanna właściwie nadal znajduje się dopiero na początku realizacji i możliwe jest poszerzenie go zarówno w kierunku dalszego badania i opisu szczegółowych wartości oraz ich grupowania, analiz dotyczących charakteru poznania etycznego oraz problemu wolności woli. Ciekawe byłoby również rozwijanie szkicowych analiz Hartmanna w zakresie wartości tkwiących u podstaw działania, a także rozważanie zagadnień związanych ze sprawczością osoby.

¹⁵⁷L. Kopciuch, *Etyka Nicolaia Hartmanna a późniejsze dyskusje etyczne*, Ruch Filozoficzny, 2012, Ruch Filozoficzny, t. LXIX, nr 3-4, s. 563-578.

Bibliografia

- [1] Collins J.: The Neo-Scholastic Critique of Nicolai Hartmann. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1945, 6, s. 109–132.
- [2] Galarowicz J.: *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand)*. Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 1997.
- [3] Galewicz W.: *Nicolai Hartmann*. Wiedza Powszechna, 1987.
- [4] Galewicz W.: *Z fenomenologii wartości*. Wydawnictwo UJ, 1988.
- [5] Grabowski M.: *O miłości. Antologia*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013.
- [6] Hartmann N.: O istocie wartości etycznych. *Logos i Ethos*, 1993, 2, s. 185–224.
- [7] Hartmann N.: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Wydawnictwo Comer, 1994.
- [8] Hartmann N.: *Nowe drogi ontologii*. Wydawnictwo Rolewski, 1998.
- [9] Hartmann N.: Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach. *Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej*, 2000, 27-28, s. 7–63.
- [10] Hartmann N.: *Wprowadzenie do filozofii. Autoryzowany zapis wykładu wygłoszonego w semestrze letnim 1949 roku w Getyndze*. Wydawnictwo Aletheia, 2000.
- [11] Hartmann N.: *Ethics*. Transaction Publishers, 2002.
- [12] Hartmann N.: *Zarys metafizyki poznania*. Wydawnictwo IFiS PAN, 2007.
- [13] Hartmann N., von Hildebrand D.: *Wypisy z „Etyki”*. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1999.

- [14] Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Wydawnictwo Antyk, 2001.
- [15] Kelly E.: *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*. Springer, 2011.
- [16] Kopciuch L.: *Człowiek i historia u Nicolaia Hartmanna*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2007.
- [17] Kopciuch L.: Etyka N. Hartmanna a późniejsze dyskusje etyczne. *Ruch Filozoficzny*, 2012, LXIX, s. 563–578.
- [18] Kopciuch L.: Stosunek Nicolaia Hartmanna do Immanuela Kanta w kontekście zagadnień aksjologiczno-etycznych. *Estetyka i Krytyka*, 2012, 26(4), s. 61–75.
- [19] Kopciuch L.: Nicolaia Hartmanna koncepcja ducha zobiektywizowanego i jej główna trudność. *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 2013, XXV, s. 95–106.
- [20] Kopciuch L., (red.): *Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2013.
- [21] Kopciuch L.: Nicolai Hartmann: poza egoizmem i altruizmem (z historii materialnej etyki wartości). *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 2015, XXVII, s. 47–61.
- [22] Kraenzel F.: Nicolai Hartmann's doctrine of ideal values: An examination. *The Journal of Value Inquiry*, 1984, 18(4), s. 299–306.
- [23] Landmann M.: Nicolai Hartmann and Phenomenology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1943, 3(4), s. 393–423.
- [24] Makota J.: Filozofia wartości według Nicolaia Hartmanna. *Estetyka i Krytyka*, 2008, 15/16, s. 88–106.
- [25] Noras A.: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1998.
- [26] Noras A.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2005.
- [27] Noras A., Kubalica T., (red.): *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2011, 2011.

- [28] Pietras A.: Pojęcie kategorii a problem granic poznania. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant. *Czasopismo Filozoficzne*, 2006, 1, s. 22–40.
- [29] Poli R., Scognamiglio C., Tremblay F.r.: *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. De Gruyter, 2011.
- [30] Spiegelberg H.: Phenomenology in the Critical Ontology of Nicolai Hartmann (1882–1950). W: *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. s., 306–335.
- [31] Stegmüller W.: Critical Realism: Nicolai Hartmann. W: *Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy*. s., 220–256.
- [32] Zwoliński Z.: *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1974.