

LESZEK KOPCIUCH

STOSUNEK NICOLAIA HARTMANN A DO IMMANUELA KANTA
W KONTEKŚCIE ZAGADNIEŃ AKSJOLOGICZNO-ETYCZNYCH

W artykule przedstawiam wybrane zagadnienia dotyczące stosunku Hartmanna do Kanta w kontekście zagadnień etycznych i aksjologicznych. Są to następujące zagadnienia: 1. sposób istnienia wartości; 2. pozycja powinności wobec wartości; 3. problem wielości systemów moralnych i aksjologicznych; 4. Bóg a moralny charakter ludzkiego działania; 5. Kantowski rozum praktyczny a realna, indywidualna osoba jako podmiot moralny; 6. problem wolności negatywnej i pozytywnej. Analizując te problemy, zmierzam do wykazania, że konkretny stosunek Hartmanna do Kanta modyfikuje się zależnie od szczegółowego, rozważanego problemu.

Przed udzieleniem ogólnej odpowiedzi na pytanie o stosunek Nicolaia Hartmanna do Immanuela Kanta w kontekście zagadnień etyczno-aksjologicznych trzeba dokończyć kilku wstępnych wyjaśnień oraz w dokładniejszy sposób określić ramy analizowanego problemu. 1. Jest zrozumiałe, że tak sformułowane zagadnienie kieruje się po części ku temu, czego w tekstach samego Kanta, ściśle rzecz biorąc, nie ma. „Aksjologia”, specyficzny dla niej krąg zagadnień oraz przede wszystkim sam termin „wartość”, w swoim specyficznym aksjologicznym znaczeniu, pojawiły się w filozofii dopiero w drugiej połowie XIX wieku, a więc kilkadziesiąt lat po czasach, w których żył Kant. 2. Ze względu na okoliczność, że poniższy tekst powstał na kanwie referatu wygłoszonego na konferencji *Nowe ontologie. Tradycja post-neokantyzmu w Niemczech i Rosji* (Kraków, styczeń 2012), i sugerowaną przez organizatorów konferencji problematykę nie będzie w tym miejscu mowy o wszystkich aspektach stosunku, który w dziedzinie aksjologiczno-etycznej zachodzi pomiędzy

Hartmannem a Kantem¹, lecz jedynie o tych aspektach, które posiadają wyraźny charakter ontologiczny. 3. Trzeba jednakże pamiętać, że sam Hartmann używał terminów „ontologia” i „metafizyka” w znaczeniu specyficznym dla swojej filozofii. Wprawdzie odróżniał kilka możliwych sensów określenia „metafizyka”², ale przede wszystkim stosował ten termin dla oznaczenia dziedziny, w której rozważa się problemy nierozwiązywalne, tj. takie, dla których nie ma rozwiązań ostatecznych. Od razu można też podkreślić, że na tym poziomie Hartmann nawiązywał bezpośrednio do stwierdzeń z Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*. Tak pojęta metafizyka jest u Hartmanna elementem wszystkich dyscyplin filozoficznych, a więc występuje również w samej ontologii. 4. Będą nas zatem interesowały ontologiczne strony problemów aksjologiczno-etycznych oraz stosunek, jaki w tym zakresie charakteryzuje relację Hartmann – Kant.

Jakie jednakże ontologiczne zagadnienia mamy tu na myśli? Pytanie jest tym ważniejsze, że po przeprowadzonej przez G. E. Moore’a krytyce błędu naturalistycznego w etyce utarło się przekonanie, że wartości (i to nie tylko etyczne) nie są bytami, w konsekwencji czego konstatuje się często, że pomiędzy aksjologią (etyką) a ontologią oraz przyjmowanymi w nich perspektywami zachodzi jakaś zasadnicza różnica. Należy więc już na wstępie doprecyzować, że do zasadniczych zagadnień ontologicznych występujących w obszarze aksjologii i etyki należą (w proponowanym tutaj rozumieniu) następujące pytania: a) czy i jak wartości (również wartości etyczne) istnieją; b) jaki typ determinacji zachodzi pomiędzy wartością a wolą osoby i strukturą ludzkiego działania; c) jakie warunki ontyczne musi spełnić podmiot, o ile ma być zdolny do realizowania wartości; d) jak do determinacji aksjologicznych mają się determinacje panujące w obrębie świata realnego. Właśnie tego typu kwestie wyznaczają płaszczyznę dla zestawienia i porównania poglądów Hartmanna i Kanta.

Idzie nam jednakże nie tylko o wyliczenie tych aspektów i ich szczegółową charakterystykę, lecz o sformułowanie i wykazanie ogólniejszej tezy. Teza ta brzmi: w tym, co dla Hartmanna specyficzne, oddala się on już od rozwiązań Kantowskich. Ten dystans jest większy lub mniejszy w zależności od charakteru oraz stopnia ogólności rozważanego problemu. Największy jest na poziomie stwierdzeń ogólnych, najmniejszy w stwierdzeniach szczegółowych. Dystans ten trzeba również różnicować ze względu na fakt, czy sam Hartmann jest go świadomy i *explicite* wyraża go, czy też raczej jest tak, że stwierdzenie tego dystansu jest tylko przywilejem epigonów. W perspektywie systematycznej taki dystans może – rzecz jasna – przybrać różne formy: a) przyjęcie innych rozwiązań niż Kantowskie; b) rozwinię-

¹ Kwestię tę poruszałem już w innych tekstach: *Kilka uwag o stosunku Hartmanna do etyki Kanta* „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2010 nr V (2) s. 167–170; *Nicolaia Hartmanna krytyka podmiotu transcendentalnego w etyce* [w:] *Idea transcendentalizmu. Od Kanta do Wittgensteina* P. Parszutowicz, M. Sojn (red.) Warszawa 2011 s. 279–294.

² Por. N. Hartmann *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* Berlin 1949 wyd. IV s. 11–12 (polski przekład: *Zarys metafizyki poznania* E. Drzazgowska, P. Piszczałowski (tł.) Warszawa 2007); L. Kopciuch *Człowiek i historia u Nicolaia Hartmanna* Lublin 2007 s. 12–16.

cie wątków sformułowanych przez Kanta; c) podjęcie takich aspektów problemowych, które u Kanta w ogóle nie występowały; d) jakiś rodzaj połączenia wcześniejszych wariantów.

O znaczeniu, jakie ma wydobywanie takich szczegółowych poziomów, na których Hartmann w różnym stopniu i w różnej mierze dystansuje się względem Kanta, warto pamiętać również dlatego, że to właśnie sam Hartmann szczególną wartość przypisywał metodzie „różnicującej analizy kategoryalnej”. Ta zaś jest oparta na założeniu, że szczegółowe określenia kategoryalne stanowią rdzeń przedmiotów realnych (w sferze bytu realnego istotne jest to, co indywidualne, podczas gdy to, co ogólne, pełni tylko funkcję „peryferyjną”³), dlatego też rzetelny opis bytu realnego wymaga uchwycenia szczegółowych, występujących w nim cech i odmienności.

Aby prawidłowo określić interesujący nas stosunek Hartmanna do Kanta, musimy uwzględnić kilka prac. Pierwszą jest *Ethik*⁴, następnie są to pomniejsze artykuły: *Diesseits von Idealismus und Realismus, Kant und die Philosophie der unserer Tage, Kants Metaphysik der Sitten und die Ethik unserer Tage*⁵. Rzecz jasna, cenne uwagi dla analizowanego problemu można także znaleźć w innych tekstach, choć nie wprowadzają one motywów nieobecnych w pracach wcześniej wymienionych.

I jeszcze jedna okoliczność wymaga na początku odnotowania. Gdy mianowicie spojrzeć na listę nazwisk, które pojawiają się u Hartmanna w kontekście rozważanych kwestii aksjologiczno-etycznych, to najpierw uderza fakt, że Kant ukazuje się jako postać wyróżniona. Wystarczy tylko policzyć częstotliwość cytowań, odniesień i przywołań. W *Ethik* to jedynie analizie poglądów Kanta poświęcił Hartmann pełne, odrębne rozdziały (rozd. 11–13, 38, 72). Już ten fakt dowodzi, że filozofia Kantowska jest dla Hartmanna w trakcie rozważań zagadnień aksjologiczno-etycznych jednym z zasadniczych fenomenalnych punktów wyjścia – zgodnie z tym szerokim rozumieniem fenomenu, jakie występowało w jego filozofii (fenomen to nie tylko przejawy bytu, świata, zdarzenia, lecz także objaśniające je teorie, i to zarówno naukowe, jak i filozoficzne)⁶. Znaczenie Kanta dla filozofii Hartmanna widać również wtedy, gdy się przytoczy następujący fragment:

³ Por. N. Hartmann *Nowe drogi ontologii* L. Kopciuch, A. Mordka (tł.) Toruń 1998, s. 24–31 (tytuł oryginału: *Neue Wege der Ontologie*).

⁴ Idem *Ethik* Berlin 1962 wyd. IV.

⁵ Idem *Diesseits von Idealismus und Realismus, ein Beitrag zur Scheidung der Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie* [w:] idem *Kleinere Schriften* t. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte* Berlin 1957 s. 278–323; idem *Kleinere Schriften* t. III: *Vom Neukantianismus zur Ontologie* Berlin 1958 (*Kant und die Philosophie unserer Tage* s. 339–345; *Kants Metaphysik der Sitten und die Ethik unserer Tage* s. 345–350). Polskie przekłady: *Kant a filozofia współczesna; Kantowska metafizyka moralności a etyka współczesna* L. Kopciuch (tł.) zostały opublikowane w „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 2010 nr V (2) s. 177–183, 171–175.

⁶ Choć trzeba podkreślić, że takiego szerokiego rozumienia fenomenu nie prezentował Hartmann zawsze, lecz pojawiło się ono dopiero w późniejszej fazie jego rozwoju. Na ten temat

Kantowska „krytyka” to tylko początek. Naturalnie, początek znakomity! Czekają na nią jeszcze kontynuację. Droga jest wskazana. Trzeba na nią wkroczyć. Wprawdzie widzimy, w jakim kierunku ona wiedzie. Ale czym innym jest wyglądać w jej kierunku, a czym innym na nią wkroczyć. Tu leży zadanie, które Kant postawił przed swoimi epigonami. Dotąd go jeszcze nie podchwyciono; ale gdy już je jako takie rozpoznaliśmy, można będzie je podjąć. Jak długo „krytykę” i „metafizykę” rozumiano jako tylko przeciwstawne, tak długo zadanie to było nierozpoznawalne. Ale gdy to nieporozumienie upada – a wydaje się, że chce upaść – zadanie musi być rozpoznane. A wtedy żadna moc świata nie zdoła już przeszkodzić temu, by na z dawien dawna uznawanym gruncie wieczystych problemów powstała nowa metafizyka, krytyczna „metafizyka jako nauka”, którą w duchu dostrzegali Kant...⁷

Trochę inaczej wypadnie jednak odpowiedź na pytanie o stosunek Hartmanna do Kanta, gdy spojrzymy nie na punkt wyjścia, lecz na punkt dojścia. Spróbujemy go zróżnicować według kilku wybranych, szczegółowych zagadnień, traktując je również jako egzemplifikację sformułowanej powyżej tezy.

Sposób istnienia wartości

W kontekście pytania o sposób istnienia wartości, stanowiska i argumentacja Hartmanna oraz Kanta biegną odrębnymi drogami. Dał temu wyraz sam Hartmann, gdy w *Ethik* poddał krytyce Kantowski subiektywizm transcendentálny⁸. Jej rdzeniem było przeświadczenie, że ów transcendentalizm nie jest zasadny ani ze względu na fundujące go założenia, ani też ze względu na cele, do których osiągnięcia miało doprowadzić jego przyjęcie. Dlaczego bowiem – pyta Hartmann – Kant uznał, że wola praktyczna pełni funkcję prawodawczą? Kluczowe jest – zdaniem Hartmanna – zrozumienie, że punktem wyjścia Kanta jest rozłączna alternatywa: zasada etyczna musi pochodzić albo z rozumu, albo też spoza rozumu, z empirycznie danej przyrody. Proweniencja przyrodnicza zasady pozbawiałaby jednak podmiot autonomiczności. Włączyłby się on wtedy w szereg przyczynowy występujący w przyrodzie. W konsekwencji przyjęcia takiej alternatywy Kant musiał zatem uznać, że źródłem zasady jest sam praktyczny rozum – inaczej bowiem podmiot, realizujący tę zasadę, przestałby być autonomiczny oraz moralny. Zdaniem Hartmanna, Kant swoim transcendentalizmem nie wyjaśnił również drugiego problemu. Czy bowiem można pomyśleć, że rozum praktyczny formułuje zasadę, względem której pozostaje zarazem wolny? Byłoby to możliwe tylko wtedy, gdyby zasada etyczna w stosunku do rozumu praktycznego i jego aktów była czymś zewnętrznym. Jeśli jednak jest ona wytworem jego prawodawstwa (jeśli jest formą „życia” tego rozumu), dy-

por. A. Schlittmaier *Zur Methodik und Systematik von Aporien. Untersuchungen zur Aporetik bei Nicolai Hartmann und Gottfried Martin* Würzburg 1999 s. 88–96.

⁷ N. Hartmann *Kant a filozofia...* wyd. cyt. s. 182–183.

⁸ Szerzej o stosunku Hartmanna do transcendentalizmu Kanta pisałem w artykule *Nicolaia Hartmanna krytyka podmiotu...* wyd. cyt. s. 279–294.

stans w postaci takiej wolności jest niemożliwy. Hartmann konkluduje stąd, że zasada etyczna (wartość) nie może stanowić wytworu prawodawstwa rozumu, lecz co najwyżej być w nim ujmowana. Wartość musi istnieć poza podmiotem. Ale by to dopuścić, trzeba odrzucić Kantowskie utożsamienie tego, co aprioryczne, z tym, co pochodzi od rozumu. Wówczas zasada etyczna może być aprioryczna, ale zarazem pozapodmiotowa⁹.

W pewnym ważkim sensie, przypisując wartościom charakter obiektywny, Hartmann pozostał jednak jeszcze w ramach rozwiązania uznawanego również przez Kanta. Jest tak dopóty, dopóki tę obiektywność rozumie się tylko epistemologicznie. Trzeba więc podkreślić, że w *Ethik* (zwłaszcza w rozdziale 16) Hartmann twierdził, że obiektywność wartości należy odczytywać także w znaczeniu ontologicznym, jako ich pozapodmiotowy sposób istnienia („wartości są co do sposobu istnienia Platónskimi ideami”¹⁰). A ponieważ wartości charakteryzuje ponadto ogólność i nieprocesualność (względnie: niezmienność), to ich obiektywność łączy się z idealnością. To jest motyw, który zwykle różni badacze podkreślają jako słynny Hartmannowski obiektywistyczny platonizm.

Sytuacja dotycząca ontycznego statusu wartości nie jest jednak w poglądach Hartmanna jednoznacznie przesądzona. To zaś oznacza, że nie jest także jednoznacznie przesądzony stosunek Hartmanna do Kanta (pod tym względem). Sytuację tę skomplikował bowiem przypis, który Hartmann dołączył do drugiego wydania *Ethik*, które ukazało się w roku 1935. Ze względu na jego wagę przytoczmy go w całości:

Przeciwko wprowadzonemu tu pojęciu bytu samoistnego podniósł się swego czasu – przy pierwszym wydaniu tej książki – prawdziwy szturm krytyki. Ale nie trafiała ona w jedyny rozwijany tu punkt. Większość zarzutów opierała się na grubym pomieszaniu z Kantowską „rzeczą samą w sobie”. Inne nieporozumienia traktowały byt samoistny jako coś substancjalnego, lub też przynajmniej jako coś istniejącego w izolacji, samo dla siebie. Przed wszystkimi takimi dezinterpretacjami trzeba tu wyraźnie ostrzec. „Byt samoistny” oznacza raczej coś prostego, coś co da się w zupełności dowieść: niezależność od uznania podmiotu – nic więcej i nic mniej¹¹.

Nie chcę tu rozwijać uzasadnień przeprowadzonych już w innej pracy¹². Powtórzę jednak ich wnioski. Przypis ten, który w intencji Hartmanna miał bronić jego stanowisko przez niejasnościami i dezinterpretacjami, doprowadził faktycznie do zaciemnienia jego stanowiska. Jego wyraźnie epistemologiczny i zarazem wyraźnie kategoriyczny wydzźwięk stoi bowiem w sprzeczności z innymi, niezmodyfi-

⁹ Por. N. Hartmann *Ethik* wyd. cyt. s. 98–103. W tego typu rozważaniach Hartmann nawiązuje do poglądów sformułowanych przez Schelera.

¹⁰ Tamże, s. 121.

¹¹ Tamże, s. 149. Wszystkie fragmenty pochodzące z tekstów nieopublikowanych w języku polskim podaję we własnym przekładzie.

¹² W artykule *O dyskusjach na temat statusu wartości (z historii materialnej etyki wartości)* „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2010 nr V (2) s. 158–159.

kowanymi tezami wypowiedzianymi w *Ethik*. Wyeksponowany w tym przypisie motyw „obiektywności wartości jako ich niezależności od uznania podmiotu” dałby się zaś pogodzić z Kantowską formułą imperatywu kategorycznego, wedle którego dopuszczalność danego działania w ogóle nie zależy od podmiotowego uznania, lecz jedynie od tego, czy można je w niesprzeczny sposób pomyśleć jako sposób postępowania wszystkich wobec wszystkich.

Pozycja powinności wobec wartości

Pytanie o powinność oraz rolę, jaką spełnia ona w strukturze wartości, a także wychodzącą od niej determinację, to przykład kolejnego problemu, w kontekście którego możemy śledzić skomplikowane meandry relacji Hartmann – Kant. Po pierwsze, trzeba od razu stwierdzić, że Hartmann nie odnosił swoich analiz powinności w sposób bezpośredni do tych rozwiązań, które występowały w etyce Kanta. To raczej Max Scheler był tym filozofem, który przeprowadził zasadniczą krytykę Kantowskiej etyki powinności oraz wystąpił z programem nowej szkoły, którą nazywał materialną etyką wartości (*materiale Wertethik*¹³). Gdy jednak uwzględnić tezy, które na temat relacji pomiędzy wartością a powinnością wypowiedział Hartmann, to widać, że były one w dużej mierze oparte na sformułowaniach Schelera. Dotyczy to zwłaszcza ufundowania powinności w wartości. Dla Kanta przeżycie obowiązku i powinności było pierwotnym doświadczeniem etycznym, dla Schelera natomiast takim przeżyciem było doświadczenie wartości (w intencjonalnych przeżyciach uczuciowych). Można to również ująć tak: powinno być to, co jest wartościowe, czyli wartość poprzedza powinność. Hartmann wprowadził do takiego Schelerowskiego sformułowania pewną ważną modyfikację. O ile bowiem Scheler podkreślał – na ogół – jednostronność fundowania pomiędzy wartością a powinnością, o tyle Hartmann uznał, że stosunek pomiędzy nimi ma charakter wzajemnego fundowania się, jest to zatem rodzaj korelacji:

Powinność oznacza ukierunkowanie na coś, wartość oznacza samo to coś, ku czemu ukierunkowanie się zwraca. Punkt docelowy warunkuje kierunek, ukierunkowanie nań jest zaś warunkujące dla sposobu bycia punktu docelowego. Między wartością a idealną powinnością bycia zachodzi ścisła korelacja, wzajemne warunkowanie. Idealna powinność bycia jest sposobem bycia wartości, jej specyficzną modalnością, która nigdy nie sprowadza się do struktury materii. Z kolei wartość jest treścią powinności; jest kategorialną strukturą, której sposobem bycia jest idealna powinność¹⁴.

¹³ W przełomowym dziele *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Pierwsze pełne, obejmujące dwie części wydanie ukazało się w 1916 roku (pierwsza część ukazała się już w roku 1913).

¹⁴ N. Hartmann *Ethik* wyd. cyt. s. 172.

Jest jednakże osobliwe i warte podkreślenia, że odrzucenie etyki zbudowanej na powinności i zastąpienie jej etyką aksjologiczną, zbudowaną na konkretnie określonych i zdefiniowanych materialnie wartościach, ponownie doprowadziło do pewnego przybliżenia się do perspektywy Kantowskiej oraz charakterystycznej dla niej „dominacji” powinności. Mam tu na myśli fakt, że – jak podkreśla kilku badaczy¹⁵ – fenomen powinności stał się w etyce materialnej przedmiotem tak mocnego i ożywionego zainteresowania, jakiego ani wcześniej, ani później nie odnotował już nigdy. Co prawda, już u Schelera powinność rozdzieliła się na powinność idealną oraz normatywną, ale u Hartmanna – z wszystkimi modyfikacjami, które wprowadził – istniały już trzy odmiany powinności: idealna powinność bycia, powinność aktualna oraz realna powinność czynu. Powinność idealna przysługuje wartościom jako obiektom idealnym. Powinność aktualna powstaje wówczas, gdy w realnym świecie wartość pozostaje niezrealizowana. Z napięcia i rozbieżności między tym, co powinno być (powinność idealna), a tym, jak jest faktycznie, wytwarza się powinność aktualna. Realna powinność czynu dołącza się jednakże dopiero wówczas, gdy osoba dysponuje możliwością takiego przekształcenia swojej sytuacji, że urzeczywistni się w niej odpowiednia wartość, a sama sytuacja stanie się taką, jaką powinna być¹⁶.

Kolejne podziały powinności dokonywane były w aksjologii Dietricha von Hildebranda¹⁷. Natomiast powinność czynu, o której mówił Hartmann, w interpretacjach Hansa Reinerja, jednego z ostatnich przedstawicieli niemieckiej materialnej etyki wartości, rozdzieliła się aż na kilkanaście szczegółowych odmian¹⁸. Wszystko to dowodzi, że charakterystyczny dla etyki materialnej krytyczny stosunek do Kantowskiej etyki powinności połączył się z intensywnym zainteresowaniem skierowanym ku samej powinności. Ta zależność dotyczy także etyki Hartmanna.

Problem wielości systemów moralnych i aksjologicznych

Wyrażna natomiast odmiennność koncepcji sformułowanych przez Kanta i Hartmanna zachodzi na poziomie ich rozumienia pluralizmu, w wypadku Kanta – pluralizmu moralnego, w wypadku Hartmanna – pluralizmu aksjologiczno-moralnego. Stanowisko Kanta było konsekwencją uniwersalności imperatywu kategorycznego

¹⁵ Por. np. J. Filek *Z badań nad istotą wartości etycznych* Kraków 1996 s. 83.

¹⁶ Por. N. Hartmann *Ethik* wyd. cyt. s. 170–189.

¹⁷ Por. T. Biesaga *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki* Lublin 1989 s. 99–102; J. Galarowicz *W drodze do etyki odpowiedzialności* t. 1: *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)* Kraków 1997 s. 298–300; L. Kopciuch *Wolność a wartości. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand – Hans Reiner* Lublin 2010 s. 110–116.

¹⁸ Por. H. Reiner *Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit, erörtert und neu bestimmt mit besonderem Bezug auf Kant und Schiller* Monographien zur philosophischen Forschung t. V Meisenheim am Glan 1951 s. 170–176.

oraz ponadjednostkowego i ponadkulturowego charakteru rozumu praktycznego. To jednakże, co zapewniało u Kanta ochronę przed relatywnością moralności i nadawało jej charakter powszechny, owocowało również moralnym monizmem. Szczególnie wyraźnie widać to w Kantowskiej filozofii dziejów. Oświecenie, stanowiące moment przełomowy w ludzkiej historii, oznacza moment, w którym człowiek uświadamia sobie, że jego rozum może być autonomiczną zasadą określającą historię. Według Kanta, ludzka historia obejmuje dwa okresy. W pierwszym dominuje społeczeństwo nazwane prawno-obywatelskim, w którym ludzie przestrzegają prawa ze względu na chęć uniknięcia negatywnych konsekwencji przedprawnej wojny wszystkich ze wszystkimi. Ludzkie działanie jest w tym społeczeństwie poddane imperatywowi hipotetycznemu. Ta prawno-obywatelska społeczność dopuszcza jeszcze mnogość celów i wartości – pod tym jedynie warunkiem, że się one nawzajem nie wykluczają, gdyż to prowadziłyby do odrodzenia się wojny wszystkich ze wszystkimi. Jednakże Kant uważał, że możliwe jest jeszcze inne społeczeństwo i drugi etap dziejów – społeczeństwo moralno-obywatelskie, w którym ludzie przestrzegają prawa motywowani właściwą intencją moralną, czyli przeżyciem obowiązku, przeżyciem powinności i szacunkiem wobec prawa. W tym typie społeczności działanie nie podlega już imperatywowi hipotetycznemu, tylko kategoriicznemu. Uniwersalność tego imperatywu pociąga też za sobą powszechność przyjmowanych na jego podstawie zasad moralnych.

Stanowisko Hartmanna w tej sprawie było już odmienne. Po pierwsze dlatego, że dopuścił on wielość możliwych układów czy też „systemów” moralnych (szerzej: aksjologicznych). W *Ethik* mówił bowiem o różnych, historycznie danych typach moralności, które można systematycznie uporządkować w pary rozwiązań przeciwstawnych, m.in.: moralność wysoka – moralność niska, moralność tego, co uniwersalne – moralność tego, co indywidualne, moralność teraźniejszości i tego, co bliskie – moralność przyszłości i tego, co dalekie¹⁹. Przykładem moralności powszechnej byłoby na przykład rozumienie Kantowskie, moralności indywidualistycznej – rozumienie Nietzscheańskie, moralności nastawionej na teraźniejszość – zasada *carpe diem*, moralności nakierowanej na przyszłość – moralność ruchów reformatorskich i rewolucyjnych. Po drugie, o ile Kant sądził, że zasadniczym stimulatorem ludzkich dziejów jest „rozum” (który w społeczeństwie prawno-obywatelskim posługuje się imperatywem hipotetycznym, zaś w społeczeństwie moralno-obywatelskim – imperatywem kategoriicznym), o tyle Hartmann – jako ontologiczny pluralista – oceniał historyczną determinację jako niezwykle złożoną. Ta złożoność miała zaś sens podwójny, to jest zarówno sens strukturalny, gdyż w określaniu biegu dziejów wchodzi u Hartmanna w rachubę cztery typy determinacji charakterystyczne dla poszczególnych warstw bytowych (fizyczna, biologiczna, psychiczna i duchowa), jak i sens czasowy – gdyż w różnych okresach historycznych wysuwają się na pierwszy plan różne typy determinacji. I tak na przykład w początkowych etapach ludzkich dziejów, w społeczeństwach pierwotnych, domi-

¹⁹ Por. N. Hartmann *Ethik* wyd. cyt. s. 39–40.

nują determinacje biologiczne, podobnie jednak dzieje się także w okresach, w których władzę uzyskiwały partie promujące rasizm, w okresach klęsk żywiołowych dominuje czynnik fizyczny, a w czasach walki z niewolnictwem na plan pierwszy wysuwa się determinacja duchowa (moralna, rozumowa, aksjologiczna). To tylko przykłady, ale na ich podstawie widać, że Kantowska determinacja rozumowa utraciła u Hartmanna swój charakter powszechny. Tym samym zniknęła też możliwość interpretacji historii jako procesu, w którym urzeczywistnia się uniwersalny, powszechny porządek wartości.

W tym kontekście możemy zrozumieć tę osobliwą odpowiedź, której Hartmann miał udzielić jednemu ze swoich byłych studentów, który w czasie wojny przyjechał do Niemiec na urlop z frontu wschodniego i zapytał swego profesora, co ten sądzi o zbrodniach wojennych dokonywanych na wschodzie:

W swoim odczuciu wartości – miał odpowiedzieć Hartmann – reaguję na to naturalnie w zupełnie jednoznaczny sposób. Ale jako problem taka wojna ze swoimi okropieństwami jest dla mnie czymś nazbyt szczegółowym. Gdyby mnie pan zapytał, czy historia powszechna, widziana jako całość, ma sens, podpadałoby to pod moją profesję. W tym jestem kompetentny. Odpowiedziałbym: prawdopodobnie nie. Ale ta wojna? To coś nazbyt szczegółowego²⁰.

Dla Hartmanna historia nie ma uniwersalnego sensu, inaczej niż dla Kanta, który taki sens uznawał, nawet jeśli interpretował go tylko w duchu praktycznym jako postulat, którego przyjęcie jest zasadne z racji moralnych.

Bóg a moralny charakter ludzkiego działania

Kolejny poziom, na którym można różnicować stosunek Hartmanna do Kanta, stanowi kwestia roli, jaką w życiu moralnym spełnia Bóg. Z jednej strony Hartmann, podobnie do Kanta, sądził, że motywacja osoby, o ile jej działanie ma mieć charakter moralny, musi być autonomiczna. W tekście *Sinngebung und Sinnerfüllung* pisał, że filozofia Kantowska była ważnym momentem w procesie nabycia przez człowieka świadomości, że on sam jest twórcą sensu, który posiada świat i ludzkie w nim istnienie²¹. Ale z drugiej strony Hartmann całkowicie inaczej oceniał możliwość pogodzenia moralnego charakteru ludzkiego działania z istnieniem Boga. Kant, postulując w krytyce praktycznego rozumu istnienie istoty Boskiej, widział w niej gwarancję powiązania moralności ze szczęściem. Wykazanie, że między

²⁰ Cyt. za: W. Harich *Nicolai Hartmann – Größe und Grenzen. Versuch einer marxistischen Selbstverständigung* M. Morgenstern (red.) Würzburg 2004 s. 26.

²¹ Por. N. Hartmann *Sinngebung und Sinnerfüllung* [w:] tegoż *Kleinere Schriften* t. I: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie* Berlin 1955 s. 252–253. Hartmann interpretował poglądy wyłożone przez Kanta w tekście *Czym jest Oświecenie? (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?)*.

nimi zachodzi taki związek, nie było dla Kanta możliwe na gruncie analizy etycznej, bowiem imperatyw kategoryczny wykluczał z motywacji moralnej wątek oczekiwanego szczęścia. Takie oczekiwanie odbierałoby działaniu charakter moralny, a samo działanie byłoby co najwyżej legalne. Stąd związek ten mógł być zapewniony tylko poprzez ugruntowanie go w Bogu jako jego gwarancie.

Tego typu perspektywa była obecna również w Kantowskiej filozofii dziejów, zwłaszcza w takich tekstach, jak *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* i *Koniec wszystkich rzeczy*²². Dlatego można powiedzieć, że pod tym względem wzajemny stosunek moralności i Boga nie był dla Kanta antynomiczny. Jednakże dla Hartmanna relacja między istnieniem Boga a moralnością miała już charakter antynomii²³, gdyż – jak sądził – istnienia wszechmocnego i wszechwiedzącego Boga nie da się uzgodnić z ludzką wolnością, ona zaś stanowi jeden z fundamentów, na których opiera się działanie moralne. Sformułowanie przez Hartmanna „religijnych” antynomii wolności stało się powodem, ze względu na który Scheler określał stanowisko Hartmanna mianem postulatycznego ateizmu²⁴, który nie zawiera tezy, że Bóg nie istnieje, lecz tezę, że Bóg nie powinien istnieć.

Indywidualność realności a uniwersalność imperatywu kategorycznego

Specyficzny typ relacji, to jest próba odczytania filozofii Kanta w duchu własnych poglądów, pojawiła się u Hartmanna przy pytaniu o zasadność uniwersalnego imperatywu kategorycznego w świecie realnym, który jest złożony z bytów niepowtarzalnych i indywidualnych. Imperatyw kategoryczny został przez Kanta sformułowany jako reguła uniwersalna. Owa uniwersalność zapewnia działaniom, które pod niego podpadają, bezwzględność, dzięki czemu Kant wymyka się niebezpieczeństwu relatywizmu. To jednakże może oznaczać, że zgodnie z regułą imperatywu osoba powinna zrezygnować nie tylko z własnych korzyści i spodziewanych interesów, lecz w ogóle powinna zrezygnować z tego, co jest dla niej swoiste, niepowtarzalne i oryginalne. Imperatyw jest bowiem zbudowany na wartości tego, co uniwersalne. W samej koncepcji Kanta wydaje się to być konsekwencją spójną z całością jego etycznych poglądów. Podmiotem moralnym jest wszak rozum praktyczny, ten zaś jest wspólny, jeden dla wszystkich działających i oceniających osób. W takim

²² I. Kant *Koniec wszystkich rzeczy* [w:] tegoż *Rozprawy z filozofii historii* M. Żelazny i in. (tł. i oprac.) Kęty 2005 s. 153–163; tenże *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* [w:] tamże, s. 69–80.

²³ Antynomie między istnieniem Boga a moralną wolnością osoby przedstawił Hartmann w: *Ethik* wyd. cyt. s. 808–821. Por. także J. Gałęcki *Ateizm Nicolaita Hartmanna* „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1965 nr 5 (48) s. 87–102.

²⁴ Por. M. Scheler *Człowiek i historia* A. Węgrzecki (tł.) [w:] tegoż *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy* S. Czerniak, A. Węgrzecki (tł.) Warszawa 1987 s. 188.

kontekście mogłoby się więc wydawać, że Hartmann musi ów Kantowski imperatyw zdecydowanie odrzucić. Realna osoba nie jest bowiem ogólna, lecz indywidualna. Tego typu zarzut ma, rzecz jasna, oparcie w Hartmannowskim rozumieniu realności. Jej momenty konstytutywne to procesualność oraz indywidualność. A zatem również realna osoba musi być procesualna i – co w szczególności nas interesuje – indywidualna. Indywidualna realna osoba nie ma zatem owej uniwersalności i ogólności, którą ma Kantowski rozum praktyczny. Imperatyw, kierując się ku temu, co uniwersalne, rozmija się więc z tym, co stanowi istotę osoby.

W świetle tych uwag jest warte podkreślenia, że mimo wszystko Hartmann próbował dać imperatywowi taką interpretację, w której zachowa on ważność również w świecie indywidualnych, realnych osób. W artykule *Kantowska metafizyka moralności a etyka współczesna* ujął on tę kwestię następująco:

W tym tkwi rozwiązanie pozornej zagadki. Sama indywidualność maksymy (treści, której w danym wypadku chcemy) jest wymaganiem powszechnym; a ponieważ oznacza ona zróżnicowanie, to właśnie powszechność imperatywu kategorycznego wymaga indywidualizacji (*Individuation*) postępowania. Refleksja ta nie jest wcale utopią. Jeśli działający człowiek ma świadomość sytuacji, to musi faktycznie chcieć, by wszyscy inni postępowali tak samo indywidualnie jak on sam, co więcej, nawet ludzka społeczność, jeśli faktycznie ma stanowić miarodajny, najwyższy punkt widzenia, ma taki sam interes w indywidualizacji i różnorodności sposobów ludzkiego postępowania, bowiem właśnie społeczność cierpi przy uniformizacji. Staje się więc zrozumiałe, że imperatyw kategoryczny może wchłonąć swoje przeciwieństwo (może je w sobie pomieścić), nie gubiąc przy tym swego sensu. Tu właśnie tkwi granica powszechnego charakteru podstawowej wartości moralnej, która zostaje w nim wyrażona. Imperatyw kategoryczny, wymagając bezpośredniego odwrócenia swojej formuły, tylko pozornie sam sobie przeczy, bowiem właśnie jego ścisła ogólność umożliwia subsumcję jego kontrydiktorycznego przeciwieństwa. Ten szczególnie fenomen można nazwać dialektyką prawa moralnego...²⁵

Rozum praktyczny a realna osoba jako podmiot moralności

Bardziej krytycznie ocenił jednak Hartmann Kantowskie rozumienie podmiotu moralnego. O ile w wypadku poprzedniej kwestii poszukiwał, jak widzieliśmy, interpretacji pozwalającej ocalić formułę imperatywu kategorycznego, o tyle tutaj – w odniesieniu do pytania o podmiot moralny – jego ocena była już negatywna.

Rozum praktyczny, jako uniwersalny i ponadjednostkowy, nie może być wyjaśnieniem podmiotu moralnego. Realnym moralnym podmiotem może być tylko indywidualna, realna osoba. Jest to nie tylko konsekwencja ontycznej budowy realności. Ważniejsze jest jednak to, że bez przyjęcia owej indywidualności nie będziemy w stanie wyjaśnić moralnych fenomenów takich jak poczucie winy, poczu-

²⁵ N. Hartmann *Kantowska metafizyka moralności...* wyd. cyt. s. 174–175.

cie odpowiedzialności, poczucie sprawstwa. W nich bowiem idzie nie o to, czy odpowiedzialny i wolny jest rozum praktyczny, jakiś ogólny i uniwersalny podmiot, tkwiący u naszych podstaw, lecz o to, czy to my sami jesteśmy wolni, winni i odpowiedzialni – w tym wszystkim właśnie, co dla nas swoiste, odrębne, niepowtarzalne i indywidualne.

Problem wolności negatywnej i pozytywnej

Kolejnym poziomem, na którym można uchwycić skomplikowany stosunek Hartmanna do Kanta, jest zagadnienie wolności ludzkiej woli²⁶. Gdy przywołać sformułowania wypowiedziane przez Hartmanna *explicite*, to mówią one, że Kant dokonał kilku przełomowych odkryć w zakresie możliwości rozwiązania problemu wolnej woli. Po pierwsze, Kant odkrył, że wolność woli może mieć charakter tylko pozytywny i może polegać na autonomicznej determinacji, którą wnosi ludzki rozum praktyczny, oparty na własnym prawodawstwie. Po drugie, Kantowi trzeba przypisać rozpoznanie, że świat powszechnie zdeterminowany nie uniemożliwia wolności w ogóle, lecz uniemożliwia tylko wolność negatywną. Po trzecie, Kant w sposób zasadny uchwycił, że indeterminizm nie uzasadnia możliwości wolności, gdyż wolność jako taka nie polega w ogóle na braku determinacji. Wolność jest raczej rodzajem determinacji i przysługuje aktom, w których wola determinuje samą siebie. Wreszcie, po czwarte, Hartmann sądził, że Kant odkrył, iż wolność jest możliwa tylko w świecie co najmniej dwuwarstwowym (zbudowanym ze świata przyrodniczego, fenomenalnego oraz ze świata ponadprzyrodniczego, noumenalnego). Wychodząc od tych czterech walorów rozwiązania Kantowskiego Hartmann sądził więc, że jego własna koncepcja stanowi rodzaj kontynuacji ujęcia Kanta. Rzecz jasna, w takim rozwiązaniu wprowadził on szereg ważnych modyfikacji (np. zindywidualizował naturę osoby jako podmiotu moralności, odmiennie wyjaśnił status wartości, zontologizował i rozbudował Kantowski dualizm świata fenomenów i świata rzeczy samych w sobie). Ale przecież taka była natura każdej dokonywanej przez Hartmanna kontynuacji! Co więcej, kontynuacja w rozwoju filozofii prawie zawsze ma taką naturę. Możemy więc stwierdzić, że historia zmagania z problemem wolności woli prezentuje się w perspektywie ujęć Hartmanna jako proces zbudowany z czterech faz. Są to: 1. rozwiązania przedkantowskie; 2. rozwiązanie Kantowskie; 3. rozwiązanie Hartmannowskie oraz 4. dopuszczana przez Hartmanna przyszła faza (rozwiązania pohartmannowskie).

Zwróćmy jednak przede wszystkim uwagę na te zmiany, które do rozumienia wolności woli wprowadziły – w niezamierzony sposób – słynne sformułowane

²⁶ Szczegółowe analizy tej kwestii oraz uzasadnienie stwierdzeń prezentowanych poniżej zainteresowany czytelnik znajdzie w przywoływanej już książce *Wolność a wartości*. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand – Hans Reiner Lublin 2010.

przez Hartmanna antynomie wolności²⁷ (stanowiące najbardziej efektowną stronę jego filozofii wolności). Jak sądzę, Hartmann nie tylko nie dostrzegł doniosłości tych zmian, ale najprawdopodobniej nie zauważył także samych tych modyfikacji. Przypomnijmy, że Hartmann sformułował kilka antynomii wolności. Między innymi były to: 1. antynomia powinności; 2. antynomia autonomii (względnie: antynomia antynomii). Ta druga obejmuje zaś trzy aporetyczne pytania: a) jak wola może być zdeterminowana i niezdeterminowana równocześnie; b) jak równocześnie wola może być wolna pozytywnie i negatywnie; c) jak wolność woli wobec wartości może mieć równocześnie charakter ogólny i indywidualny?

Dla naszego problemu kluczowe znaczenie ma ostatnia aporia (trzeci poziom antynomii autonomii). Jeżeli wola ma być wolna w odniesieniu do wartości, to jest to możliwe pod warunkiem, że wola dysponuje jakąś własną, dla siebie tylko specyficzną formą determinacji, w której rozstrzyga o przyjęciu lub odrzuceniu wartości. Ponieważ zaś realna wola jest wolą indywidualnej osoby, to podobnie indywidualna musi być jej forma determinacji. Jest dla nas drugorzędne, że forma tej determinacji okazuje się u Hartmanna metafizyczna i nierozpoznawalna, przez co sam rdzeń wolnej woli wymyka się rozumieniu. Istotniejsze jest co innego. To mianowicie, że tym sposobem wola wobec wartości okazuje się nie tylko wolna pozytywnie (bo sama siebie determinuje), lecz także wolna negatywnie! Ale nie wobec wartości i wobec przyrody. Wobec czego? Wobec siebie. Brzmi to osobiście. Ale takie wrażenie jest tylko powierzchowne. Postawmy bowiem pytanie: czy sytuacja, w której osoba jest określana przez zasadę jej immanentną, której nie może odrzucić właśnie dlatego, że jako immanentną ją konstytuuje, może być zinterpretowana jako wolna? Przy tym rozumieniu wolnej woli, które występuje u Hartmanna, nie możemy jej w żadnym razie uznać za wolną. Wola musi mieć możliwość odrzucenie takiej zasady, inaczej determinuje ją ona w sposób konieczny. To z tego powodu Hartmann krytykował koncepcje wolności formułowane przez Leibniza i Schopenhauera²⁸.

Spróbujmy wyprowadzić wylaniające się stąd konsekwencje. Wola musi być wolna wobec zasady, która ją określa w jej autodeterminacji. Wolność ta musi być negatywna. Moralny charakter pozytywnej wolności zawartej w autodeterminacji ma więc warunek we „wcześniejszej” wolności negatywnej. To zaś oznacza, że w świecie realnym, a dokładniej w sferze realnych osób i ich motywacji, muszą występować obszary niezdeterminowane, w których właśnie zachodzi owa wolność negatywna²⁹.

Mamy więc tutaj o tyle specjalną sytuację, że *explicite* rozstrzygnięcia Hartmanna wychodzą od akceptacji rozwiązań Kantowskich, ale zarazem konsekwencje, które wylaniają się z przyjęcia rozwiązań Hartmannowskich, prowadzą do sformułowań niezgodnych z ujęciami Kanta. Trzeba jednak dopowiedzieć, że nie są to

²⁷ Na ich temat por. A. J. Noras *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli* Katowice 1998 s. 87–113.

²⁸ Por. N. Hartmann *Ethik* wyd. cyt. s. 702–706.

²⁹ W podobnym kierunku analizowała poglądy Hartmanna H. Below *Das Problem der Freiheit in Nicolai Hartmanns Ethik*, Köln 1966 s. 150–153.

konsekwencje wyprowadzane przez samego Hartmanna, lecz zależności dostrzegane dopiero z pozycji epigona. Aby uprzędzić możliwy zarzut, że taka wolność negatywna byłaby mimo wszystko do pogodzenia ze sformułowaniem Kanta, mówiącym, że „powinność zakłada możliwość”, należy jeszcze dodać, że Kantowska skłonność do myślenia dysjunkcyjnego (albo determinacja jest przyrodnicza, albo pochodzi z prawa moralnego) uniemożliwia pomyślenie tej wolności bez popadnięcia w aporie.

Wnioski

Zarysowane wyżej problemy oraz szczegółowe płaszczyzny, na których Hartmann rozwijał swój stosunek do Kanta, nie mogą – rzecz jasna – rościć sobie pretensji do bycia pełną prezentacją tych kwestii. Sądzę jednak, że dowodzą one, że stosunku Hartmanna do Kanta nie da się zamknąć w jakimś jednolitym i uniwersalnym określeniu. Relacja ta różnicuje się i przyjmuje odmienne kształty w zależności od rodzaju problemu. Taki wniosek jest tym bardziej zasadny, że gdyby wziąć pod uwagę inne teksty Hartmanna oraz inne analizowane w nich problemy, należałoby szukać innych „izmów”, w kontekście których poruszała się myśl Hartmanna. W pracy *Das Problem des geistigen Seins*³⁰, w ramach analizy ducha obiektywnego, takim punktem odniesienia byłaby niewątpliwie filozofia Hegłowska. A patrząc z innej jeszcze strony, znane są przykłady opracowań, w których wymienia się Hartmanna jako przedstawiciela fenomenologii³¹. Również to dowodzi, że filozofia Hartmanna jest nazbyt oryginalna, nazbyt bogata teoretycznie i nazbyt rozbudowana w szczegółowych analizach, aby była możliwa jej jednoznaczna klasyfikacja.

³⁰ N. Hartmann *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften* Berlin–Leipzig 1933.

³¹ Por. np. H. Spiegelberg *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* Den Haag 1982 s. 308–331; K. Schuhmann *Husserls Idee der Philosophie* [w:] tegoż *Selected Papers on Phenomenology* C. Leijenhorst, P. Steenbakkers (eds.) Dordrecht–Boston–London 2004 s. 64.

THE RELATION BETWEEN HARTMANN AND KANT IN THE CONTEXT OF AXIOLOGICAL-ETHICAL PROBLEMS

In this paper I demonstrate the selected problems concerning the relation between ethics and axiology of Nicolai Hartmann and ethics represented by Immanuel Kant. There are following questions: 1. the mode of existence of value; 2. the position of moral obligation in the structure of value; 3. the plurality of moral and axiological systems; 4. God and the moral character of human action; 5. Kantian practical reason and the real individual person as the subject of morality; 6. the problem of negative and affirmative freedom. Analysing these problems I endeavour to prove that the concrete relation between Hartmann and ethics of Kant modifies depending on considered detailed problem.

Leszek Kopciuch – e-mail: leszekkopciuch@wp.pl