

ZBIGNIEW ZWOLIŃSKI

## ONTOLOGIA JAKO FILOZOFIA

W. Galewicz: *N. Hartmann*. Warszawa, WP, 1987,  
322 s.

Nicolai Hartmann (1882—1950) był zapewne ostatnim wybitnym filozofem tradycyjnym usiłującym rozważać odwieczne problemy i pytania filozoficzne w tradycyjny sposób. Świadczy o tym zarówno tematyka jego największych dzieł, jak i sposób jej traktowania. Rozwój jego myśli inspirowali najwybitniejsi filozofowie Europy: Platon, Arystoteles, Pascal, Kant, Hegel, Nietzsche. Zył w czasie, gdy największy rozgłos otaczał neokantystów, fenomenologię, empiryzm logiczny, czy szerzej — filozofię analityczną, no i oczywiście Martina Heideggera, jego uniwersyteckiego kolegę z Marburga<sup>1</sup> i zarazem najważniejszego konkurenta do tronu w królestwie ontologii. Był filozofem pracowitym. Interesowały go fundamentalne, wiecznotrwałe (*perennierende*) problemy filozofii, na ogół dostrzeżone i analizowane już u zarania europejskiej kultury i powracające w dociekaniach filozofów średniowiecza, a także myślicieli nowożytnych i współczesnych.

Nie sposób jednak zamknąć jego dorobku, jego myśli, w jakiegokolwiek klasyfikującej szufladzie. Nie mieści się bowiem ani w sekcje neokantystów, ani fenomenologów, prawie wszystko różni go od Heideggera. Ich ontologie *łączy* tylko myląca tu wielce nazwa. Przeciwwstawiał też swoją ontologię, rozumianą jako *philosophia prima et ultima*, także spekulatywno-dedukcyjnej ontologii nowożytnej Descartesa, Wolffa, Leibniza, Fichtego i Hegla, chociaż podejmował szereg jej

<sup>1</sup> We wcześniejszym okresie, w Marburgu z Hartmannem spotykał się też Władysław Tatarkiewicz, który w swojej rozprawie doktorskiej *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa* (PWN 1978), na stronie 7 wspomina, iż marburscy neokantysty (Cohen i Natorp, promotorzy dysertacji N. H a r t m a n n a) uważali *To, co się... w Niemczech i w całym świecie działo... za błąd i nie interesowali się tym. Jakby potwierdzeniem wspólnego frontu było, że doktoraty... przeprowadzali wspólnie. Doktoratów było zresztą niewiele, mój był pierwszym po czterech latach przerwy, poprzednim doktorantem marburskim był sławny Nicolai Hartmann.*

problemów przez nich zauważonych. Jego ontologia podejmuje bowiem rudymenarne zagadnienia ontologów dotychczasowych, np. *de notione entis, de essentia et existentia, de singulari et universalis, de spossibili et impossibili, de necessario et contingente, de determinato et indeterminato, de principio rationis sufficientis* i w ogóle: *de principilis, de ordine rerum, de dependentia, de simpliciti et composito* itp.<sup>2</sup> Są to więc tradycyjne kwestie tradycyjnej filozofii zaprzatające jej myślenie od wieków.

W polskiej literaturze filozoficznej stanowisko Nicolaia Hartmanna a wobec tych problemów dyskutowane jest rzadko. Jednych odstręcza suchy, czy wręcz oschły styl jego pisarstwa, innych dość tradycyjne podejście metodyczne (różniące się znacznie zarówno od metodologii pozytywistycznej, czysto transcendentalnej, a nade wszystko od ontologii fundamentalnej Martina Heideggera).

Dobrze więc się stało, że na coraz bardziej filozoficznie jałowującym polskim rynku wydawniczym pojawiła się wartościowa książka o N. Hartmannie opracowana przez Włodzimierza Galewicza. Seria *Myśli i ludzie*, w której ta praca się ukazała, poświęcona jest prezentacji głównych twórców europejskiej kultury: filozofów, socjologów, psychologów, pedagogów itp. Ukazały się w niej opracowania myśli pisarzy niewątpliwie ważnych w rozwoju kultury europejskiej, ale nie brak też tu postaci ewidentnie drugorzędnych, czy wręcz egzotycznych, co jest tym bardziej zasmucające, że nie ukazały się w niej opracowania twórców pierwszorzędnych. W kolejce na takie opracowania czekają np. Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Edmund Husserl, by nie wspomnieć o wybitnych autorach polskich, jak choćby Kazimierz Ajdukiewicz czy Roman Ingarden.

Włodzimierz Galewicz, badacz filozofii N. Hartmanna, autor artykułów poświęconych m. in. problemom modalnym w myśli tego filozofa, podjął się i zadowalająco wykonał olbrzymią pracę, dzięki której czytelnik polski może zaznajomić się z większością głównych twierdzeń Hartmanna. Trzeba podkreślić, że jest to prezentacja rzetelna, wszechstronna i pouczająca. Autor przyjął — zapewne świadomie — rzeczowy, pozbawiony emocji, styl narracji, przypominający sposób pisania samego Hartmanna.

Tylko z rzadka Galewicz komentuje myśl Hartmanna, bądź porównuje go z innymi filozofami. Czytelnik dowiaduje się więc przede wszystkim, co sam Hartmann głosi na temat budowy (struktury) realnego świata, autonomii przedmiotów poznania, rodzajów i statusu ontologicznego wartości oraz sposobów ich poznania, natury i sposobu istnienia *ducha obiektywnego*, relacji między podmiotem a osobą, między

<sup>2</sup> Por. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin 1935, s. 38.

osobą a osobowością, istoty dzieła sztuki itp. Zdajemy sobie sprawę, iż takie jest przeznaczenie tej serii wydawniczej, z natury różnej od profesjonalnych rozpraw monograficznych, nie poprzestających na prezentacji, lecz skupiających się na krytyce, rozwijaniu, bądź interpretowaniu idei jakiegoś myśliciela. Brak takich interpretacji w tej książce nie jest bynajmniej jej mankamentem, przeciwnie, umożliwia wyeksponowanie twierdzeń i teorii samego Hartmanna w sposób możliwie neutralny, by nie rzec — beznamiętny. Tylko pod koniec swego opracowania W. Galewicz przełamuje tę konwencję powiadając: *Nie we wszystkich działach swej filozofii Hartmann pozostał wierny tej* (tj. polegającej na współpracy poznania empirycznego i racjonalnego — przyp. mój — Z. Z. ) *metodologicznej zasadzie. W niektórych, jak np. w analizie modalnej bytu realnego nie ustrzegł się przed niebezpieczeństwem czysto spekulatywnej ontologii i werbalnej argumentacji. Są jednak i takie, jak zwłaszcza teoria wartości lub analiza twórców kultury duchowej, w których udało mu się połączyć nastawienie na racjonalne prawa i konieczne związki z dążeniem do wiernego opisu fenomenów w całym ich bogactwie. I właśnie one stanowią najbardziej znaczącą część jego dorobku filozoficznego* (s. 199).

Zarzuty spekulatywności i werbalizmu pod adresem filozofa niekoniecznie muszą oznaczać obelgi, zwłaszcza, gdy cofniemy się do etymologii tych słów. Filozof bowiem, jeśli zasługuje na to miano, przede wszystkim właśnie myśli, analizuje, rozważa, docieka — a więc *spekuluje*; poza tym wyniki tych rozmyślań i analiz wyraża w słowach, czyli je *werbalizuje*. Być może jednak W. Galewicz chciał przez to powiedzieć, że Hartmann w niedostatecznym stopniu w swych rozważaniach uwzględnia tzw. czynnik empiryczny, *fakty*, czy *dane*. W każdym razie przytoczone sformułowania nie wydają się upoważniać do suponowania, iż Autor opracowania krytykuje Hartmanna z *pozycji* pozytywistycznych, lecz co najwyżej, iż nie jest on usatysfakcjonowany, ani przekonany jego teoretycznymi wywodami. Wątpliwości te, i im podobne, można by usunąć przedstawiając uzasadnienie takich ocen, ale, jak była o tym mowa wyżej, wykraczało by to zapewne poza ramy tego typu prezentacji.

Włodzimierz Galewicz na początku swego opracowania przedstawił główne fakty z życia N. Hartmanna, a więc studia medyczne w Dorpacie, filologiczno-filozoficzne w Petersburgu, doktorat i habilitację w Marburgu oraz pracę naukową w Marburgu, Kolonii, Berlinie i Getyndze.

Omawiając główne dziedziny badań Hartmanna, Galewicz przedstawił jego filozofię bytu, *nowej ontologii*, rozumienie bytu realnego i bytu ideologicznego, następnie — chyba aż nazbyt szczegółowo, jak na potrzeby tego typu opracowań — analizę modalności, warstwową bu-

dowę (strukturę) bytu realnego, problemy *bytu duchowego*, teorię wartości, a na końcu — poznanie w świetle ontologii Hartmannowskiej. Jak już pisałem, uczynił to sumiennie, choć niekiedy zbyt drobiazgowo. Sporadycznie też omawia stosunek N. Hartmanna do jego wielkich poprzedników (Platon, Arystoteles, Kant, Hegel), czy współczesnych (H u s s e r l), nieco więcej uwagi poświęcając relacji Hartmann-Scheler. Tymczasem w najnowszych badaniach myśli N. Hartmanna właśnie afiliacje jego ontologii z idealizmem Platona, pluralizmem i realizmem Arystotelesa, aprioryzmem Kanta i teorią ducha Hegla stają się nie tylko coraz bardziej widoczne, lecz i dominujące jako źródła jego inspiracji. Ukazanie ich może ułatwić zrozumienie podobieństw i różnic wielu decydujących koncepcji Hartmanna w odniesieniu do jego poprzedników. W przeciwnym razie można odnieść mylne wrażenie w kwestii jego miejsca w historii filozofii.

Słusznym jest tu fakt, iż W. Galewicz mówi o *zbliżaniu* się niektórych fragmentów myśli Hartmanna do fenomenologii (głównie w wersji nieortodoksyjnej, jaką uprawiał Max Scheler), czy *stykaniu* się Hartmanna z Schelerem. Warto by może jednak wyraźnie powiedzieć, że Hartmann nigdy fenomenologiem nie był i to z zupełnie fundamentalnych powodów. Wystarczy w tym celu porównać chociażby program fenomenologii Husserla z jego własnym programem uprawiania filozofii właśnie jako ontologii, czy Husserlowe rozumienie *fenomenu, poznania, bytu, prawdy* itp., z teorią poznania Hartmanna. To samo dotyczy jego fundamentalnych różnic z Schelerem (mimo wielu podobieństw w kilku sprawach szczegółowych). Galewicz podkreśla wspólne podejście obu tych myślicieli do kwestii poznania wartości etycznych (choć nie widać powodu, by sądzić, iż byli zgodni także w sądach dotyczących innych wartości, np. religijnych, czy estetycznych). Autor pomija przy tym wielokrotne powoływanie się H a r t m a n n a w tej właśnie kwestii na Pascala, Hemsterhuisa, czy św. Augustyna. Hartmann uważał, że on i Scheler rozwijali, a nie stworzyli dopiero, teorię aprioryczno-emocjonalnego poznawania wartości. Także pojęcie *postawy (Stellungnahme)* najjaśniej rozwinął kto inny, mianowicie D. von Hildebrand.

Mówiąc o podobieństwach niektórych aspektów aksjologii S c h e l e r a i Hartmanna, i roli wartości religijnych, jako fundamentalnych w teorii pierwszego z nich, warto by było dodać, że Scheler zmieniał w tej sprawie swoje stanowisko kilkakrotnie i ocena jednego okresu jego twórczości niekoniecznie musi być ważna także w innym<sup>3</sup>; brak też wy-

<sup>3</sup> Por. w tej sprawie choćby przedmowę S c h e l e r a do III wyd. jego *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle a. d. S. 1927, zwł. s. XX.

rażniejszego określenia stosunku N. Hartmanna do problemu Boga w ogóle w kontekście jego ontologii.

Mówiąc o zbliżeniu Hartmanna do fenomenologii (s. 15), W. G a l e w i c z podkreśla rolę genetycznie Heglowskiego, przejętego przez Husserla hasła z *powrotem do rzeczy samych* jako przeciwstawnego hasła z *powrotem do Kanta* i czyni to słusznie; warto by jednak dodać, iż właśnie owe wspomniane w haśle *rzeczy* obaj, Hartmann i Husserl, rozumieli diametralnie odmiennie. Hartmann kierował się własnym hasłem: minimum metafizyki — maksimum danych (*Minimum Metaphysik, Maximum Gegebenheit*), oraz *nie ma metafizyki bez krytyki ani krytyki bez metafizyki*<sup>4</sup>. Oczywiście *metafizyki* w jego własnym, krytycznym sensie, jako dociekania racjonalnej zawartości problemów myślenia i bytu.

Stosunkowo niedawno (po wcześniejszych pracach Spielberga i L ö w i t h a), stosunek Hartmanna do fenomenologii rozważał J. N. Mohanty<sup>5</sup>. Jego artykuł *Nicolai Hartmann und die Phänomenologie*, ukazuje wyraźnie dość liczne przeciwieństwa między *ontologią krytyczną* Hartmanna a fenomenologią Husserla. Oczywiście nie wyklucza to możliwości badania teorii Hartmanna z jakiegoś zewnętrznego wobec jego myśli stanowiska (np. chrześcijańskiego, pozytywistycznego, czy fenomenologicznego). Warto też pamiętać, iż twórca fenomenologii, Husserl, ostro krytykował np. *fenomenologie* Martina Heideggera i Maxa Schelera, nigdy bodaj nie było bowiem *jednej fenomenologii*. Hartmann był zresztą przez fenomenologów (Scheler, Ingarden itp.) krytykowany.

Autor omawianej pracy wspomina też o różnicach między Hartmannem a Heideggerem (s. 19). Właśnie w *U podstaw ontologii* (*Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935), Hartmann poświęcił cały drugi rozdział części pierwszej, polemice z Heideggerem, nadając mu znamienity tytuł: *Pewna współczesna próba. Błąd w założeniu*. Była to polemika z niektórymi tezami *Sein und Zeit* (1927). Hartmann krytykował zwłaszcza *relatywizację* bytu do *Dasein*, dla którego jest on *zawsze mój* (*je mein*). Twierdził też, iż pytanie *o sens bycia* (*Sinn von Sein*) prowadzi do *regressus ad infinitum*<sup>6</sup>.

Nie zamierzamy się tu wdawać w dyskusję w kwestii tego, kto ma tu rację rzeczową, a kto jest w błędzie; chodzi nam tylko o pokazanie, iż ten spór miał miejsce.

<sup>4</sup> Por. jego *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Wyd. 5, Berlin 1965, s. 5 i 8.

<sup>5</sup> Por. J. N. Mohanty: *Nicolai Hartmann und die Phänomenologie*. W: *Symposium zum Gedenken an Nicolai Hartmann*. Göttingen 1982, s. 13—23.

<sup>6</sup> Por. N. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Op. cit., s. 45.

Hartmann wołał *myślenie problemowe* (*Problemdenken*) od *systemowego* (*Systemdenken*), wołał bowiem rozważać problemy *konkretne, indywidualne*, wypływające poniekąd z samej rzeczywistości raczej, niż spekulatywne konstrukcje. W poznaniu był umiarkowanym optymistą, tzn. sądził, że wprawdzie napotykamy trudności w poznawaniu autonomicznej rzeczywistości, ale *byt sam w sobie* będący rzeczywistym przedmiotem naszego poznawania, nie przeszkadza nam się badać. Umiarkowanie natomiast wiązało się to z konstatacją, iż pewnych problemów do końca rozwiązać się nie da, gdyż zostaje jakaś *metafizyczna reszta* (*metaphysische Rest*), którą badać mogą następne pokolenia. Wynika to z ograniczoności naszych władz poznawczych, a nie z *oporu* samego bytu. *Opór* wobec naszej woli dowodzi tylko autonomii przedmiotu poznania wobec aktów naszego ujmowania go. Jedynie przedmioty *intencjonalne* takiego oporu nie stawiają, ale nie są one rzeczywistymi przedmiotami autonomicznymi, bowiem *żyją tylko dzięki świadomości*, podczas gdy prawdziwe przedmioty poznania są od świadomości niezależne.

G a l e w i c z pisze, iż według H a r t m a n n a, teza o samoistności bytu w ogóle nie potrzebuje dowodu, bowiem *jest ona prawdą pierwotną, której nie potrzeba wywodzić z wcześniejszych przesłanek* (s. 41). Może lepiej byłoby powiedzieć, iż jest nie tyle *prawdą pierwotną*, co *pierwotnym doświadczeniem* i to doświadczeniem oporu właśnie. Pozostaje jednak otwarte pytanie o to, czy ów *opór* nie wyklucza możliwości subiektywistycznej, tzn. jest notorycznie tylko oporem *dla mnie*, resp. *dla nas*? Faktem jest, iż opór ten odgrywa w koncepcji Hartmanna ważną rolę informacyjną i uzasadniającą, i to nie tylko w poznaniu empirycznym czy teoretycznym, ale i etycznym. Podważenie więc jego wiarygodności miałoby też następstwa dla statusu wartości i zbudowanej na nich etyki.

Wielu badaczy Hartmanna uważa jego *Etykę* za jedno z najważniejszych dzieł tej dyscypliny w ogóle. W. G a l e w i c z, jak już pisałem, uważa je za najwybitniejsze osiągnięcie w dorobku samego Hartmanna. Wartości są tworam i idealnymi (*ideale Gebilde*). Istnieje jedna etyka, choć wiele jest różnych moralności empirycznych. Hartmann starał się wprawdzie *nie podwajać światów*, by uniknąć dualizmu ontologicznego, ale nie sądzę, aby jego czytelnicy zostali przekonani, że się mu to udało się. Galewicz pisze, iż *W koncepcji Hartmanna dualizm sfer bytowych ma swoje uzasadnienie tylko o tyle, o ile dziedzina bytu idealnego wykracza poza dziedzinę bytu realnego, to znaczy jedynie w odniesieniu do tych struktur ogólnych, które nie urzeczywistniają się w świecie realnym* (s. 56). Ale gdzie mogą one wykraczać? Jeśli wykraczają poza sferę bytu realnego, bo w tym miejscu i momencie przestają ich obowiązywać np. czasowość i przestrzenność. Owo wykraczanie jest chyba próbą uniknięcia realizmu umiarkowanego Arystotelesa (*universalia in rebus*),

oraz idealizmu Platona (*ante vel extra rebus*). Ale właśnie Hartmann mówi wyraźnie, iż *wartości należą do tej sfery bytu idei, którą odkrył Platon*. G a l e w i c z zastrzega się wprowadzić terminem *jak gdyby* (człowiek jest jak gdyby pośrednikiem między idealnym bytem wartości, a realnym bytem, w którym są one urzeczywistniane), ale dowodzi to tylko, że i on skłania się mimo wszystko, przynajmniej *werbalnie* do opinii tych, którzy jednak dostrzegają u Hartmanna wariant *teorii dwóch światów*.

Dopiero na końcu, po uprzednim przedstawieniu teorii warstwowej budowy bytu realnego, kwestii modalnych, zagadnień wiążących się z Hartmannowską teorią ducha *świadomość i osobowość nas dzielą, duch obiektywny łączy* i wspomnianych tu problemów estetyki i etyki, przedstawia Galewicz jego teorię poznania, opracowaną w latach 1919—1921, w której akcentuje się głównie transcendujący świadomość charakter aktów poznawczych, uchwytyjących autonomiczne problemy poznania (idealne bądź realne), słusznie podkreślając przy tym pierwotność aktów emocjonalno-transcendentnych komunikujących świadomość z bytem poza nią, a także ważne zagadnienie relacjonalnej teorii prawdy w jego ontologii.

W kontekście aprioryczno-emocjonalnej intuicji aksjologicznej można by może lepiej wyartykułować przebieg procesu emocjonalnego doświadczenia wartości, spontanicznego zajmowania wobec nich postawy *za* lub *przeciw* i wreszcie możliwości rozwinięcia się pochodnego, dyskursywnego poznania wartości (*Werterkenntnis*). Dobrze by też podnieść w tym miejscu krytykę, z jaką ta koncepcja apriorycznego wyczuwania wartości z wielu stron się spotkała (Hartmann wspomina o niej m. in. w *Przedmowie do II Ethik*). Czy — pytano — *opór* względnie *Niemożność wyobrażenia sobie, że nie może być inaczej*, są naprawdę dowodami merytorycznymi na rzecz aprioryczności wycucia wartości? Czy wykluczają ponad wszelką wątpliwość możliwość ulegania subiektywnemu, resp. intersubiektywnemu złudzeniu, gdyż naprawdę *geneza owego przymusu odczuwania* może być zupełnie inna?

Są to nieliczne pytania, jakie można zadać. Autor omawianej pracy powstrzymał się jednak dość konsekwentnie przed ich zadawaniem.

\*\*



Oprócz wykazu głównych dzieł filozofa książka zawiera też osiem tekstów Hartmanna, głównie w tłumaczeniu samego Autora omawianej pracy, m. in. *Systematyczne przedstawienie własnej filozofii, W sprawie sposobu dania realności, Dawna i nowa ontologia, Etos osobowości, Problem wartości w filozofii współczesnej*.

W sumie — Galewicz szeroko ukazuje wnętrze ontologii krytycznej N. H a r t m a n n a jako (logicznie) pierwszej i (chronologicznie, w porządku wykładu) ostatniej filozofii po prostu. Informuje też o ważniejszych pracach na temat N. H a r t m a n n a. Tym wszystkim — przybliża czytelnikowi polskiemu tego ważnego myśliciela.