

# Wojciech Hanuszkiewicz

---

## Nicolai Hartmanna pytanie o transcendencję

---

Diametros nr 16, 92-100

---

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Nicolai Hartmanna pytanie o transcendencję

Wojciech Hanuszkiewicz

---

Nicolai Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, przeł. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, przedm. B. Baran, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007

Nicolai Hartmann z pewnością jest klasykiem. Dlatego też publikacja pierwszego polskiego przekładu *Zarysu metafizyki poznania* – jednej z najważniejszych książek Hartmanna – jest wydarzeniem w naszej rodzimej literaturze filozoficznej dość istotnym. Wydanie tego dzieła jako kolejnego tomu serii *Klasyka filozofii* wydaje się w tych okolicznościach również zrozumiałe samo przez się. A jednak Hartmann jest klasykiem szczególnym. Jest klasykiem, który – powiedzmy to otwarcie – najczęściej nie jest czytany, a tylko wymieniany jako klasyk i to przy różnych okazjach. A więc Hartmann jest wymieniany jako: jeden z neokantystów, jeden z fenomenologów, czy wreszcie jako jeden z twórców tzw. „nowej ontologii”. Uznawany jest za postać dla tych kierunków ważną, niemniej zazwyczaj na samym tym wymienieniu i uznaniu ważności „klasycyzm” Hartmanna wydaje się wyczerpywać<sup>1</sup>.

Hartmann poniekąd zawsze był *outsiderem*. Nie pozostawił też uczniów lub kontynuatorów. Jeżeli więc można mówić o nim jako klasyku, to nie z tego powodu, iż jego myśl stała się w jakimś okresie obowiązującą normą, którą traktowano jako punkt odniesienia czy to w sensie pozytywnym, czy negatywnym. Jeśli można traktować go jako klasyka – i to takiego, którego warto czytać, a nie tylko znać z imienia i nazwiska – to przede wszystkim dlatego, iż brał on żywy udział w

---

<sup>1</sup> Niemal całkowity brak rezonansu dzieł Hartmanna podkreślał już jeden z pierwszych ich tłumaczy na język polski – J. Garewicz. Zob. tenże, *Systematyczny anty-system Nicolai Hartmanna*, [w:] N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, przeł. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 5. Nie oznacza to oczywiście, iż takiego rezonansu nie było w ogóle. Ślady bardzo uważnej lektury tekstów Hartmanna można odnaleźć również na gruncie polskim. Pojawiają się one u jednego z najważniejszych twórców polskiej myśli tomistycznej – ks. Konstantego Michalskiego. Bezpośrednio do tekstów Hartmanna odniósł się on w pracy: *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów* (1934), [w:] tenże, *Filozofia wieków średnich*, Kraków 1997, s. 322-342, zwłaszcza s. 329. Echa tej lektury pozostają bardzo wyraźne w głównej, systematycznej pracy Michalskiego, w której posługuje się on między innymi Hartmannowskim pojęciem obiektywacji. Zob. K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, (2. wyd.) Częstochowa 1984, zwłaszcza s. 41-50.

bardzo istotnych dla rozwoju filozofii dwudziestego wieku sporach teoriopoznawczych i metafizycznych. Jego pozycję *outsidera* trzeba przy tym potraktować na jego korzyść. Pozwala ona – jeśli będziemy ją umieli odpowiednio wykorzystać – spojrzeć na filozofię początku dwudziestego wieku z nowej perspektywy, która zdecydowanie różni się od perspektywy „bardziej klasycznych” reprezentantów jego pokolenia takich jak chociażby György Lukács, Franz Rosenzweig czy Martin Heidegger. *Zarys metafizyki poznania* może się w tym kontekście okazać lekturą bardzo ważną.

Pierwsze wydanie tej pracy ukazało się w roku 1921<sup>2</sup>. Jako całość tekst ten jest bardzo silnie zakorzeniony w swojej epoce. Jego odczytanie jest dzisiaj dość trudne już chociażby z tego powodu, iż roi się w nim od różnego typu aluzji i przyczynków, które wszakże nie odsyłają prawie nigdy do konkretnych tekstów czy autorów. Hartmann nie robi praktycznie żadnych przypisów, co zresztą znowu pozostaje bardzo charakterystyczną manierą pisarską całego jego pokolenia – właściwie nie ma żadnych przypisów u Jaspersa, Rosenzweiga czy Heideggera. Spróbujmy więc najpierw stworzyć pewną „mapę intelektualną” tego tekstu, która pozwoli nam zlokalizować poruszane w nim problemy w konkretnym horyzoncie historycznym.

W pierwszych zdaniach *Zarysu...* Hartmann pisze: „Poniższe rozważania biorą za punkt wyjścia przeświadczenie, że poznanie nie jest tworzeniem, wytwarzaniem ani wyłanianiem z siebie przedmiotu, jak głoszą dawni i nowi idealisci, lecz ujmowaniem czegoś, co istnieje uprzednio i niezależnie” (s. 1). Jest to deklaracja wręcz programowa. Hartmann stara się wyzwolić refleksję teoriopoznawczą od jej idealistycznych ograniczeń. Jest to o tyle istotne, iż właśnie idealizm – w wersji zaproponowanej przez neokantystów – był tą tradycją, z której sam się wywodził. Hartmann studiował i przez pierwsze kilka lat pracował w Marburgu, należąc do ścisłego grona uczniów Hermanna Cohena (obok tego ostatniego równie ważną postacią był Paul Natorp), które do historii przeszło pod mianem szkoły marburskiej. To właśnie Cohen uznał „sąd źródła” wytwarzający treść poznania za podstawę logiki<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Polski przekład został dokonany na podstawie wydania czwartego, które pozostaje przedrukiem rozszerzonego wydania drugiego (z roku 1925). W wydaniu tym, nie licząc kilku drobniejszych uzupełnień i dopowiedzeń, Hartmann dołącza, brakującą w wydaniu pierwszym, część piątą.

<sup>3</sup> W swych pierwszych pracach – ukazujących się w ramach *Philosophische Arbeiten*, serii wydawanej wspólnie przez Cohena i Natorpa – Hartmann nie kwestionował jeszcze, iż poznanie jest wytwarzaniem treści poznania. Zob. tenże: *Platons Logik des Seins*, Giessen 1909 (*Philosophische Arbeiten*, Bd. 3); tenże, *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den ersten zwei Büchern des Euklidkommentars*, Giessen 1909 (*Philosophische Arbeiten*, Bd. 4, Heft 1).

Opowiadając się przeciw idealizmowi, Hartmann w pierwszym rzędzie próbuje zatem zdystansować się od swoich nauczycieli. Ujmowanie (*Erfassen*) czegoś, co już istnieje – co jest uprzednie i całkowicie niezależne od wszystkich możliwych operacji poznawczych – uznane zostaje za strukturę nieredukowalną do modelu poznania opartego na wytwarzaniu (*Erzeugen*) treści tego, co dopiero ma zostać poznane. Stawiając taką tezę, Hartmann zdaje sobie sprawę z jej ryzykowności. Próbuje przecież zdyskwalifikować idealizm przy pomocy nastawienia, które bardzo łatwo opatrzyć etykietką naiwnego czy dogmatycznego realizmu. Dlatego też broni się przed tego typu zarzutem. Punkt wyjścia badań ontologii „leży – wyjaśnia – poza idealizmem i realizmem. Jest tak tylko jednak w sensie tendencji. Nie da się z góry stwierdzić, czy uda jej się zrealizować tę tendencję. Ontologia stanowi ideał stanowiska, który być może nigdy nie zostanie urzeczywistniony” (s. 215). Jeżeli więc rozpoczynając swoje analizy, Hartmann decyduje się wyjść od, jakby się mogło wydawać, naiwnego realizmu, to czyni tak tylko z zastrzeżeniem, iż „świadełstwo naturalnej świadomości nie stanowi bezkrytycznie przyjmowanego przesądu, lecz jest tylko wybranym punktem wyjścia, który może obowiązywać dopóty, dopóki wystarcza merytorycznie, od którego wszakże nie można odstąpić wcześniej niż wtedy, gdy zmusi do tego jakiś powód. Terminologia bytu, wobec której może pojawić się podejrzenie stanowiskowej stronniczości, także nie rozstrzyga nic z góry” (s. 221).

W czym więc – trzeba zapytać – ów „naturalny” realizm posiada wyższość nad stanowiskiem idealistycznej logiki poznania? Ta ostatnia – taka jest podstawowa diagnoza Hartmanna – traktuje treść poznania jako immanentny element swojej własnej struktury. Innymi słowy: do specyficznego logicznego nastawienia „należy całkowite zniesienie wszelkiego stosunku treści do czegoś poza nią, jej obojętność względem tego, jak, kiedy i dla kogo stanowi ona treść, a nawet czy w ogóle dla kogoś ją stanowi” (s. 39). Stanowisko idealizmu neokantowskiego można z tej perspektywy „określić mianem stanowiska nauki idealnej lub rozumu absolutnego, ale nie mianem stanowiska rzeczywiście poznającego podmiotu; ten w najlepszym wypadku może wznieść się do poziomu tamtego. [Rzeczywisty] podmiot jest tu wykluczony. Lub raczej wykluczona jest cała korelacja między podmiotem a przedmiotem. Nastawienie gnozeologiczne zaczyna się wraz z ponownym uwzględnieniem tej korelacji” (s. 39-40).

Fragment ten jest arcyciekawy ze względu na to, iż zostaje w nim użyte pojęcie korelacji. Korelacja jest jednym z najbardziej fundamentalnych pojęć Cohe-nowskiej *Logik der reinen Erkenntnis* (*Logika czystego poznania*) oraz ostatniego dzieła tego autora jakim jest *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums* (*Religia ro-*

zumu ze źródeł judaizmu)<sup>4</sup>, w którym jest ono stosowane w bardzo podobnym znaczeniu, w jakim używa go Hartmann. Cohen mówi bowiem o korelacji między konkretnym podmiotem (człowiekiem), a transcendentnym względem niego bytem Boga. W miejscu rozważań nad ontologicznie u Hartmanna interpretowaną transcendencją bytu pojawia się zatem u jego nauczyciela transcendencja rozumiana religijnie czy też teologicznie. W tym kontekście Hartmann nie tyle wykracza poza stanowisko Cohena, ile je modyfikuje.

Uznanie przez Hartmanna Cohenowskiego pojęcia korelacji za fundament badań ontologicznych posiada swoje czysto rzeczowe uzasadnienie. Dla Cohena człony pozostające w korelacji są względem siebie transcendentne. A więc nie można uznać żadnego z nich za element względem drugiego zależny, ta ostatnia ewentualność uprzywilejowywałaby jakiś rodzaj relacji immanentnej. „W miejsce immanencji – twierdzi natomiast Cohen – musi pojawić się korelacja; i nie może być ona myślana formalnie, lecz metodycznie. Oba pojęcia<sup>5</sup> same w sobie domagają się siebie nawzajem [*Die beiden Begriffe an sich fordern einander*]; poznanie zachodzi dzięki ich skorelowaniu”<sup>6</sup>. Korelacja Cohenowska pozostaje więc strukturą logiczną, dotyczy jednocześnie wszystkich możliwych pojęć, a nie tylko jednej wyszczególnionej pary. Hartmann z pewnością znał tę wypowiedź Cohena, powstaje więc pytanie, dlaczego – uznając strukturę korelacji za kluczową dla własnych badań – ograniczył ją tylko do relacji podmiot – przedmiot, twierdząc w dodatku, iż struktura czystej logiki ten typ korelacji wyklucza.

Tutaj ujawnia się najważniejsza różnica pomiędzy obydwoma autorami. Hartmann czyni pojęcie korelacji, zawężone do opozycji podmiot – przedmiot, podstawą analiz ontologicznych, Cohen opozycję tę – jako korelację między Bogiem i człowiekiem – wpisuje w ramy całego systemu filozofii, w całości opartego na korelatywnej strukturze pojęć. Obok logiki i religii system ten zawiera jeszcze etykę, estetykę i psychologię<sup>7</sup>. Pytania o transcendencję i konkretny podmiot nie są tym samym obce idealizmowi szkoły marburskiej. Hartmann nie ma zatem słuszności, gdy oskarża ów idealizm o, jak to określił, „subiektywizm logiczny” (s. 182), stanowiący „paradoksalny przypadek «subiektywizmu bez podmiotu»” (tamże). Taka ocena logicznego idealizmu marburczyków jest konsekwencją bar-

---

<sup>4</sup> Zob. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902 (2. Aufl. Berlin 1914); tenże, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919 (2. Aufl. Frankfurt/M. 1929).

<sup>5</sup> W tym miejscu Cohen analizuje akurat pojęcie ruchu (*Bewegung*) i zachowania (*Erhaltung*), niemniej jego analizy mogą również odnosić się do dwóch całkowicie dowolnych elementów: A i B.

<sup>6</sup> H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902, s. 202.

<sup>7</sup> Na temat miejsca religii w systemie filozofii zob. tenże, *Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915.

dzo zawężonej perspektywy analiz Hartmanna, uznającej korelację podmiot – przedmiot za niezbywalny punkt wyjścia wszystkich możliwych stanowisk filozoficznych. Rzetelna weryfikacja tych zarzutów wymagałaby gruntownej znajomości tekstów Cohena i Natorpa, które, niestety, nadal czekają w Polsce na swojego tłumacza<sup>8</sup>.

Zależność filozofii Hartmanna od Cohenowskiego pojęcia korelacji ujawnia jednakże jeszcze jedną bardzo interesującą paralelę. Cohen uchodzi przecież – ze względu na idee rozwijane przez niego w *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums* – za jednego z pierwszych filozofów dialogu. Korelacja między Bogiem i człowiekiem rozumiana jest w tym dziele jako relacja dialogiczna Ja-Ty. Tak ujęte pojęcie korelacji rozwija jeden z ostatnich uczniów Cohena – Franz Rosenzweig. Jego najważniejsza publikacja: *Gwiazda zbawienia* – notabene wydana po raz pierwszy w tym samym roku, co *Zarys metafizyki poznania* – wywarła znaczący wpływ na kształt dwudziestowiecznej filozofii religii<sup>9</sup>. Zestawienie jej z *Zarysem...* Hartmanna jest o tyle interesujące, iż pozwala dojrzeć w niej, zwłaszcza w jej pierwszej księdze, traktat ontologiczny<sup>10</sup>. Korelacja czy też zasada dialogiczna rozpatrywana jest w *Gwieździe zbawienia* jako relacja między myśleniem a trzema transcendentnymi względem niego elementami: światem (relacja meta-logiczna), człowiekiem (relacja meta-etyczna) i Bogiem (relacja meta-fizyczna)<sup>11</sup>. Projekt Rosenzweiga ujawnia pewną szczególną cechę filozofii Hartmanna, który, podobnie jak Rosenzweig, chce badać „metalogiczne początki” (s. 40) myślenia. Zostają one wpisane wszakże nie w strukturę trójelementową: Bóg – Człowiek – Świat, lecz w dwuelementową: podmiot – przedmiot, do której wszystkie występujące w poznaniu relacje są ostatecznie redukowane.

W próbie tej redukcji należy upatrywać chyba najbardziej swoistej cechy Hartmannowskiej nowej ontologii. Wszyscy autorzy podejmujący w pierwszym

---

<sup>8</sup> Zawarta w *Zarysie...* krytyka stanowisk neokantowskich jest bardzo ważnym dokumentem historycznym. Ukazuje bowiem, iż nawet autorzy świetnie znający tę tradycję zaczęli w pewnym momencie powtarzać obiegowe i – niestety – nieprawdziwe komunały. Jest to jednak temat dla zupełnie odmiennych analiz. Są one potrzebne – powyżej zarysowałem tylko jedną kwestię sporną – ponieważ podobnego typu sądy i niesprawiedliwe opinie powtarzał z uporem jedyny polski uczeń marburczyków – Władysław Tatarkiewicz.

<sup>9</sup> Zob. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998.

<sup>10</sup> Zob. tamże, s. 51-163.

<sup>11</sup> Termin „korelacja” nie występuje w tym znaczeniu w *Gwieździe zbawienia*. Jednakże sam Rosenzweig – w napisanym przez siebie *Wstępie do Jüdische Schriften* Cohena – wskazuje, iż właśnie korelacja jest podstawą jego własnego myślenia. Zob. F. Rosenzweig, „*Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens* [w:] tenże, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. R. i A. Mayer, Dordrecht/Boston/Lancaster 1984, s. 177-223.

trzydziestoleciu XX wieku problem ontologicznych uwarunkowań poznania przyjmowali – w czym pozostawali kontynuatorami Kanta – trójelementową strukturę analiz, która szła bądź śladem – jak to ma miejsce u Rosenweiga – trzech rodzajów idei transcendentalnych, bądź podstawowego rozróżnienia filozofii krytycznej, jakim jest dystynkcja: podmiot – fenomen – rzecz w sobie. Strukturę transcendentalnych idei bardzo łatwo rozpoznać w późnych, ontologicznych badaniach Rickerta i jego koncepcji trzech królestw, to samo można powiedzieć o trzech rodzajach wszechogarniającego w periechontologii Jaspersa. Natomiast struktura: podmiot – fenomen – rzecz w sobie, choć ulegająca różnym modyfikacjom, rządzi ontologią fundamentalną Heideggera i ontologią bytu społecznego Lukácsa<sup>12</sup>. Heidegger, co prawda, w miejsce podmiotu wprowadza bardziej jego zdaniem pierwotną strukturę *Dasein*, zrównuje również fenomen z bytem, więc rozróżnienie między fenomenem a rzeczą w sobie przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie, jednakże w miejsce, które zajmowała dotąd Kantowska rzecz w sobie, wprowadza kategorię bycia. Struktura analiz Kantowskich zostaje tym sposobem niezmieniona, chociaż przedstawia się teraz następująco: *Dasein* – fenomen (byt) – bycie. Podobnej operacji dokonuje Lukács w miejsce podmiotu i przedmiotu (fenomenu) wprowadza świadomość klasową i obiektywny byt społeczny, trzecim elementem uzupełniającym całą strukturę jest natomiast historia.

Spośród wszystkich nowych projektów ontologicznych – przy czym filozofię dialogu Rosenzweiga i neomarksizm Lukácsa należy również traktować jako projekty „nowej ontologii” – tylko Hartmann próbował zbudować ową „nową ontologię” na relacji dwuelementowej. W tym sensie w epoce, która cała nastawiona była polemicznie wobec dziedzictwa neokantowskiego<sup>13</sup>, ten był neokantysta nie tylko przestał być neokantystą, lecz również – w przeciwieństwie do niemal wszystkich swoich współczesnych – próbował podjąć myśl krytyczną poza strukturami refleksji transcendentalnej wyznaczonymi przez Kanta. W tym też dopatrywać się chyba można głównej przyczyny swoistej intelektualnej banicji, na jaką Hartmann został skazany.

---

<sup>12</sup> Nazywając neomarksizm Lukácsa „ontologią bytu społecznego” nawiązuję do tytułu jednej z późnych prac tego autora. Niemniej ontologię, którą właśnie w ten sposób można określić, wypracowuje już jego wczesna i bodaj najważniejsza praca: *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce* (1923), przeł. M.J. Siemek, Warszawa 1988. W tym kontekście najistotniejsze są dwa rozdziały tej publikacji – pierwszy i czwarty (zob. tamże, s. 67-108, 198-417).

<sup>13</sup> Co ciekawe, również wspomniany powyżej Heinrich Rickert (uważany zazwyczaj za jedną z najważniejszych postaci badeńskiej szkoły neokantyzmu), odżegnywał się od bycia neokantystą, a w roku 1924 – roku śmierci Aloisa Riehla i Paula Natorpa – obwieścił koniec epoki neokantowskiej. Zob. H. Rickert, *Alois Riehl, „Logos” 1924/1925*, XIII. Bd., s. 162-185.

Nie oznacza to wszakże, iż musimy nadal traktować dziedzictwo Hartmanna w ten sposób. *Zarys metafizyki poznania* jest dziełem, które można czytać na różnych poziomach. Tak jak nie musimy dawać wiary Hartmannowi jako krytykowi neokantyzmu. Tak też nie musimy – wbrew temu co sam mówi – traktować jego ontologii jako trafnego modelu badań ontologicznych. Niemniej, nie musimy również dawać wiary jego współczesnym, którzy albo nie pisali o Hartmannie wcale, albo pisali – jak na przykład Hans Georg Gadamer – bardzo krytycznie<sup>14</sup>. Ewentualne braki i słabości Hartmannowskiej filozofii wynikają z bardzo restrykcyjnych założeń, które zostają przyjęte w punkcie wyjścia i które nigdy nie podlegają modyfikacji, mimo zapewnień, iż w każdej chwili można je porzucić, jeśli okażą się niezadowalające.

Uznając korelację podmiot – przedmiot za podstawową relację bytową, Hartmann stwierdził, iż wykracza ona poza porządek logiki. W związku z tym uznał ją za irracjonalną<sup>15</sup>. Przy czym nie traktował tej korelacji za irracjonalną samą w sobie, lecz za irracjonalną ze względu na świadomość, która tę korelację usiłuje zgłębić. W sposób bardzo wyraźny zarysowuje się nam tutaj, Kantowska w swym pochodzeniu, trójelementowa struktura analiz: podmiot – przedmiot – świadomość. Hartmann konsekwentnie próbuje jednak dokonać redukcji tej struktury do relacji dwuelementowej: podmiot – przedmiot. Tę ostatnią uznaje za porządek bytowy (*ratio essendi*), którego świadomość (porządek poznawczy, tj. *ratio cognoscendi*) pozostaje zaledwie wycinkiem. Rozwiązanie to jest w tym względzie nie do przyjęcia, iż uznając racjonalną świadomość za wycinek irracjonalnego porządku bytowego, trzeba albo samą świadomość uznać za irracjonalną, albo podać jakiś element pozwalający odróżnić to, co racjonalne, od tego, co irracjonalne. W pierwszym przypadku możliwa jest redukcja, ale wówczas popada się w skrajny irracjonalizm, w drugim niebezpieczeństwo irracjonalizmu jest zażegnane, ale redukcja jest niemożliwa.

Hartmann jest zbyt rzetelnym myślicielem, by nie zdawać sobie sprawy z tej trudności. Ostatecznie nie opowiada się za żadnym rozwiązaniem. Jeśli stwierdza, iż ontologiczne podstawy poznania są irracjonalne, to nie oznacza to, iż wzniesiony na nich porządek poznawczy również musi być irracjonalny. Nie

---

<sup>14</sup> Hans-Georg Gadamer opublikował bardzo rzetelną, ale też bardzo krytyczną recenzję *Zarysu Metafizyki poznania*. Zob. tenże, *Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann*, „Logos” 1923/1924, XIII. Bd., s. 340-359.

<sup>15</sup> Pojęcie irracjonalności jest w *Zarysie metafizyki poznania* wszechobecne. W tym aspekcie twórczość Hartmanna okazuje się bardzo silnie zależna od jednego z reprezentantów badeńskiej szkoły neokantyzmu, Emila Laska, który jako pierwszy pojęcie to zastosował na szerszą skalę w badaniach transcendentálnych i uczynił z niego podstawę rekonstrukcji dziejów idealizmu niemieckiego. Wątku tego, z braku miejsca i czasu nie mogę niestety rozwinąć.



można zatem Hartmanna uważać za irracjonalistę pokroju Spenglera czy Klagesa<sup>16</sup>. Niemniej realizacja postulatu domagającego się zredukowania porządku poznawczego – i właściwej temu ostatniemu racjonalności – do irracjonalnych struktur bytowych musi pozostawić bez odpowiedzi kwestię genezy racjonalności. Hartmann zresztą przyznaje to otwarcie. Gdy relację podmiot – przedmiot zaczynamy traktować jako relację poznawczą, to jest ona, jego zdaniem, „albo cudem, albo złudzeniem, faktem irracjonalnym, albo pustym pozorem” (s. 140) i ostatecznie „nie sposób zrozumieć jej jako takiej” (tamże). Jedyne więc, co w takim wypadku może jeszcze zrobić refleksja filozoficzna, to „dokładnie wyznaczyć granice nieredukowalnej reszty, tego nie poddającego się wyjaśnieniu metafizycznego minimum i traktować to wieczne «X», jak traktuje się każdą znaną wielkość” (s. 144).

Ten postulat metodologiczny Hartmanna pozostaje jak najbardziej aktualny: „chodzi o to – dodaje – by przy minimalnych założeniach osiągnąć maksymalną wiedzę o jakimś problemie” (tamże). Pozostając w zgodzie z tymi dyrektywami, możemy przyznać sobie prawo wzbogacenia Hartmanowskiej relacji ontologicznej o dodatkowy element, który wyjaśniałby przynajmniej sam fenomen racjonalności. Taką sugestię pod adresem analiz *Zarysu metafizyki poznania* wysunął już w roku 1927 Ernst Cassirer. Zauważył on, iż relację między podmiotem a przedmiotem należy uzupełnić nieredukowalną do niej strukturą języka<sup>17</sup>. Bez uwzględnienia funkcji, jaką w poznaniu odgrywa język, analiza samego fenomenu poznania pozostaje niepełna.

Dzięki takiemu uzupełnieniu program badawczy Hartmanna może okazać się wart tego, by na nowo go podjąć. Być może wówczas *Zarys metafizyki poznania* trzeba byłoby odczytać w wielu miejscach wbrew intencjom jego autora, niemniej sam sposób prowadzenia analiz zaproponowany w tym dziele nie traci przez to swych twórczych i aktualnych aspektów. Opierają się one, po pierwsze, na ukazywaniu różnego rodzaju warstw problemowych kryjących się w używanych powszechnie pojęciach. Po drugie, domaga się on konsekwentnego przemyślenia aporii, które owa operacja rozwarstwiania struktur pojęciowych ujawnia. Hart-

<sup>16</sup> Tego typu oskarżenia często się pojawiały. Wspomina o nich w swej recenzji Gadamer, stanowczo przeciw nim protestując. Proponuje jednocześnie, by w odróżnieniu od zwykłego irracjonalizmu nazwać stanowisko Hartmanna „irracjonalizmem ściśle naukowym”. Zob. tenże, *Grundzüge der Metaphysik der Erkenntnis*, wyd. cyt. s. 351. Wyrażenie to, choć samo w sobie oksymoroniczne, chyba najtrafniej oddaje charakter całego przedsięwzięcia Hartmannowskiego.

<sup>17</sup> Zob. E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst der Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie*, „Jahrbücher der Philosophie” 3. Jahrgang, hrsg. W. Moog, Berlin 1927, s. 31-92, zwłaszcza s. 80-91. Uzupełnienie to pozbawia oczywiście relację podmiot – przedmiot jej absolutystycznego charakteru, co pozwala Cassirerowi przeprowadzić druzgoczącą krytykę ontologii Hartmannowskiej.

mann jest mistrzem analizy aporetycznej i z jego warsztatu można się wiele nauczyć.

Samo pojęcie aporetyki, jak i pojęcie warstwy Hartmann zaczerpnął z pism Arystotelesa. O ile jednak aporetyką zajmował się od swych prac najwcześniejszych<sup>18</sup>, o tyle pojęcie warstwy i jego historyczne korzenie naświetlił stosunkowo późno<sup>19</sup>. Tej ostatniej kwestii warto na koniec poświęcić nieco uwagi, co najmniej z dwóch powodów. Hartmann nie był pierwszym marburczykiem, który sięgnął w swych analizach do Arystotelesa, by wydobyć z jego tekstów warstwową, heterogeniczną strukturę systemu wiedzy. Uczynił to przed Hartmanem zaprzyjaźniony z nim Władysław Tatarkiewicz, który właśnie temu zagadnieniu poświęcił swój doktorat<sup>20</sup>. Hartmann nazwiska Tatarkiewicza nie wymienia w swoim *Zarysie...*, jednak zbieżność jest ewidentna. Jest to spostrzeżenie ważne dla historii filozofii (zwłaszcza polskiej). Druga istotna kwestia związana z metaforą warstwy ma natomiast charakter czysto systematyczny. Metafora ta jest tworem, który intuicyjnie narzuca nam język potoczny. Stała się ona jednym z kluczowych pojęć filozofii XX wieku, stosował ją nie tylko Hartmann, ale też większość fenomenologów, zaś w tradycji anglosaskiej stała się ona nośna głównie za sprawą koncepcji emergentyzmu. Precyzyjne analizy Hartmanna i jego „warstwową” ontologię można więc wykorzystać z powodzeniem w nowych – przez samego Hartmanna nieprzewidzianych – kontekstach problemowych.

Być może więc czas krytycznej lektury jego tekstów dopiero nadejdzie. Ich rzetelna, naprawdę krytyczna lektura na pewno nie będzie czasem straconym. Publikacja *Zarysu metafizyki poznania* – w świetnym, co trzeba podkreślić, wzięwszy pod uwagę bardzo trudny styl oryginału – polskim przekładzie jest ku temu chyba najlepszą okazją.

---

<sup>18</sup> Zob. N. Hartmann, *Zur Methode der Philosophiegeschichte* (1909), [w:] tenże, *Kleinere Schriften*, III. Bd. *Vom Neukantianismus zur Ontologie*, Berlin 1958, s. 1-22, zwłaszcza s. 1-20. Samemu terminu *aporetyka* Hartmann jeszcze wówczas nie używa. Mówi tylko o badaniu problemów, niemniej samą *aporetykę* możemy traktować jako inną nazwę charakterystycznego dla całego neokantyzmu ujęcia dziejów filozofii jako *Problemggeschichte* (historii problemów).

<sup>19</sup> Zob. tenże. *Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie* (1943), [w:] tenże, *Kleinere Schriften*, II. Bd. *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Berlin 1957, s. 164-191.

<sup>20</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*, Gießen 1910, Praca ta dostępna jest w polskim przekładzie: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, przeł. I. Dąbska, Warszawa 1978.