

Magdalena Krawczyk

Koncepcja religii Nicolai Hartmanna

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 21, 355-368

2015

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Magdalena Krawczyk

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

KONCEPCJA RELIGII NICOLAIA HARTMANNA

The Concept of Religion according to Nicolai Hartmann

Słowa kluczowe: religia, etyka, wiara, człowiek, odpowiedzialność.

Key words: religion, ethics, faith, human, responsibility.

Streszczenie

W artykule wskazano na elementy wspólne i rozbieżne pomiędzy etyką a religią. Przywołano także antynomie występujące w *Etyce* Nicolaia Hartmanna. Pierwszą z nich jest skierowanie etyki na wartości doczesne, a religii na rzeczywistość wieczną. Kolejną z nich jest to, że w etyce najważniejszy jest człowiek, w religii – Bóg jako nosiciel wartości moralnych. Trzecią antynomią jest sprzeczność między etycznymi wartościami a dekalogiem. Etyka jako dziedzina autonomiczna względem religii jest przejawem dojrzałości człowieka. Bóg jako najwyższa norma moralna jest sprzeczny z ideą wartości etycznych.

Abstract

The author points both mutual and disparate components between ethics and religion. The author also mentions the antinomies from Hartmann's *Ethics*. The first of them is focusing ethics on earthly goods, while religion is focused on eternal reality. The next one is that in ethics it is the human who is the most important, while in religion this is God, as the bearer of moral principles. The third one is a contradiction between the ethic standards and the Ten Commandments. Ethics, as a branch of philosophy that is autonomous from religion, is a manifestation of human maturity. God as the supreme moral standard is contradictory to the concept of ethic values.

Nicolai Hartmann w *Etyce* podejmował problematykę stosunku religii i etyki. W przeszłości etyka była bardziej zorientowana na religię, pełniła także funkcję jej interpretatora. Czasy takiej zależności jednak minęły, co nie zmienia faktu, że religie i mity były pionierami i krzewicielami idei moralnych, gdzie świadomość etyczna występowała jako istotny element świadomości *homo religiosus*. Mit i religia zawierają pierwotne świadectwa moralnych dążeń ludzkości, które znajdują swój wyraz m.in. w języku. W długim okresie historycznego rozwoju mit i religia występowały jako jedyni nosiciele idei moralnych, moralność zaś jako forma religijnego światopoglądu. Ani religia, ani mit nie sprowa-

dzały się jedynie do niej i jej nie zastępowały, choć Hartmann uznawał moralność za ich znaczący składnik. Wobec religii i mitu jawiła się jako samodzielna, a zwolennicy religii nie zawsze to akceptowali¹.

Hartmann podkreślał, że religie i mity zawierają wszystko, co przyciąga ludzkie serca. Język, w którym wyrażone zostają idee, to nie język pojęć (pojęcia zaczynają się tam, gdzie religia przechodzi w dogmat), ale symboli, a nawet artystycznej formy. To, że religia i mit są nosicielami pozytywnej moralności, nie znaczy, że nie można ich odrzucić. Dzieje się tak przy osiągnięciu dojrzałości etycznej. Hartmann uznawał, że człowiek religijny nie jest dojrzały etycznie, ponieważ wszystko, czego pochodzenia nie zna, przypisuje Bogu. W pierwszej kolejności tyczą się to praw moralnych².

Według Hartmanna, między etyką a religią funkcjonuje podwójna wewnętrzna więź. Część pojęć etycznych ma religijno-mityczne pochodzenie. Podobnie jest z pojęciami moralnymi występującymi na polu religijno-mitycznym, które swe podstawy mają w etyce. Widać więc, że zarówno w religii, jak i etyce mamy do czynienia z pewną koncepcją dobra moralnego. Należy pamiętać, by z tendencji przenikania się pojęć nie robić powszechnie obowiązującego prawa, ponieważ nie każde religijno-moralne pojęcie okazuje się nosicielem etycznego dobra. Tak jest np. w przypadku „ofiary” – nie ma samodzielnego celu, jest tylko środkiem prowadzącym do zbawienia³. Religia kształtuje rozwój świadomości moralnej, ale nie jest tożsama z dojrzałą formą moralności. Moralność powinna być niezależna od religii, bowiem przymiotem etyki jest jej całkowita autonomia⁴.

Hartmann wyodrębnił trzy etapy rozwoju etyki, które w pewien sposób korespondują ze stadiami rozwoju religii. Dzięki temu próbował odpowiedzieć na pytania: czy można nauczyć się dobra i co w ogólnie oznacza uczenie się w obrębie moralności? Poszczególne etapy rozwoju etyki poruszają w pewien sposób rozumienie także religii. Pierwszy, antyczny etap zakłada, że etyka uczy, jak postępować. Człowiek zawsze dąży do dobra, nigdy do zła. Mylić się można tylko w tym, co nazywamy dobrem. Dlatego etyka powinna uczyć, czym jest dobro. Jeśli człowiek je pozna, nie będzie już postępował źle, ponieważ samo jego poznanie jest gwarantem odpowiedniego zachowania. Drugi, chrześcijański etap zakłada, że etyka może nauczać dobra, ale człowiek ze swej natury jest grzeszny. Nie ma sił, by przeciwstawić się złu. Jednostka zna przykazania, ale samodzielnie nie może oprzeć się swej grzeszności, więc potrzebna jest jej Boża ła-

¹ N. Hartmann, *Etyka*, Władimir Dal', Sankt-Petresburg 2002, s. 138.

² Ibidem, s. 138.

³ Por. J. Galarowicz, *Nowy elementarz etyczny*, Petrus, Kraków 2011, s. 145–147.

⁴ J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1: *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, WN PAT, Kraków 1997, s. 213.

ska. Etyka traci swój praktyczny charakter, a zyskuje go religia. W trzecim etapie Hartmann wyszczególnił pogląd Artura Schopenhauera, według którego etyka ani nie określa życia jednostki, ani nie naucza tego, co jednostka powinna robić. Etyka może wpływać na jakąś moralną wartość, która tkwi już w człowieku, ale nie może jej powołać do życia. Etyka to czysta teoria, niemająca wpływu na wybór człowieka pomiędzy dobrem a złem⁵.

Powyższe tezy skłaniają Hartmanna do stwierdzenia, że aby człowiek mógł wybierać, musi wiedzieć, co jest dobre, a co złe. Etyka zaś powinna umożliwić mu wybór. Sytuacja nie zmienia się, jeśli problem ten zostanie przedstawiony w pojęciach typowych dla religii. Rolę norm spełnia tutaj dane przez Boga prawo, które funkcjonuje także w dziele zbawienia. Złamanie prawa jest jednocześnie wykroczeniem przeciwko Bogu. Przedstawianie Boga jako prawodawcy nie pozbawia etyki statusu normatywnej świadomości człowieka. Autorytet prawodawcy jest formą absolutności. Autonomia świadomości moralnej zostaje przeniesiona na Boga. Człowiek nie jest odpowiedzialny wobec siebie, czy wobec innych, ale odczuwa winę wobec Boga. Stan ten opisuje religijna koncepcja grzechu⁶.

Hartmann poruszał także kwestię wolności w kontekście filozofii i religii. Filozofia nie sprowadza wolności do etyki, a bada jej status ontologiczny, żeby mieć pewne, wiarygodne podstawy, zaś z punktu widzenia religii ma charakter ontologiczny oraz etyczny. W ten sposób można unikać religijno-filozoficznych pytań w etyce, ale nie można uniknąć etycznych w filozofii religii. Funkcjonuje bowiem głęboka więź między obiema tymi sferami. Perspektywa etyki wychodzi poza własne problemy i spotyka się z perspektywą religijną. Nie wynika z nich jednak nic, co tyczyłoby się istnienia Boga lub Absolutu. Religia już od dawna pretendowała do decydującego słowa w zakresie etyki. Jest to jednak jej nadmierne roszczenie⁷.

Hartmann zauważał, że większość problemów moralnych, niezależnie od swojego wewnętrznego znaczenia, była i jest badana pod kątem religijnym. Należą do nich kwestie dobra i zła, wartości i antywartości, prawa i zakazu, woli, winy, odpowiedzialności, wolności i zniewolenia. Pojęcia te są bez wątpienia nie tylko etyczne, ale także religijne. Zanim zajęła się nimi etyka, znacznie wcześniej zainteresowała się nimi religia. Na gruncie religii pojęcia te rozpatrywane były z innego punktu widzenia i nigdy nie były tym, czym są dla etyki. Z tego też powodu dochodzi do antynomii między religią a etyką, choć ich przedmiot zdaje się w pewnej części pokrywać⁸.

Jak zauważył Bernard Häring, wartości moralne odwołują się do wolności człowieka. Wynika to chociażby z koncepcji przyjętej przez Hartmanna, gdzie

⁵ N. Hartmann, *Etyka*, s. 61.

⁶ *Ibidem*, s. 106.

⁷ *Ibidem*, s. 686–687.

⁸ *Ibidem*, s. 687–688.

człowiek ze swej istoty powołany jest do moralności. Wypełnianie moralnego powołania oznacza bycie człowiekiem⁹. Hartmann podkreślał, że człowiek może odrzucić wolność, a z nią poniekąd także swoje człowieczeństwo. Wskutek słabości charakteru, wolność, podobnie jak bogactwo i władza, mogą stać się dla człowieka przekleństwem. Po tym widać, że w wolności istnieje także element przeciwny. Jest ona dla człowieka wartością tylko w określonych granicach, a gdy je przekroczy, może stać się antywartością. Wolność, tak jak cierpienie, wymaga od człowieka wytrzymałości, która zależna jest od indywidualnych predyspozycji jednostki. Wolność w pewien sposób zostaje więc ograniczona. Nie przeczy to temu, że jej miara może wzrastać wraz z moralnym rozwojem osobowości człowieka¹⁰.

Hartmann zauważył, że z moralną wolnością związane jest poczucie winy. Nie można zakwestionować faktu winy, jeśli posiada się jakikolwiek zmysł moralny. Zło, czymkolwiek substancjalnie by nie było, jest moralną cechą zachowania. Zaistniałej sytuacji nie można zmienić ani poprawą postępowania, ani przebaczeniem ze strony drugiej osoby. Przebaczenie z kolei to moralny akt, np. moralna wyższość nad sytuacją lub pokorna świadomość swojej własnej słabości. Być może łagodzi ostrość winy, która objawia się w pogardzie i wrogości u osoby, która w danej sytuacji ucierpiała. Winnemu zwraca się ten zewnętrzny świat, który utracił, ale nigdy nie zdejmuje się z niego moralnej winy. Można moralnie przezwyciężyć zło – staje się to na drodze zmiany wewnętrznej – jednak wina jako taka nie ulega zniszczeniu¹¹. Zniesienie jej byłoby obrazą dla wolności, ponieważ wskazuje ona na sprawczość samej osoby¹².

Odpowiedzieć na pytanie, co należy robić, jest zdaniem Hartmanna trudniejsze niż to, co możemy wiedzieć. Pytanie to wskazuje na coś, co jeszcze nie zaistniało w rzeczywistości, nie ma wcześniej danego bycia w sobie. Dowiedzieć się tego można dopiero po dokonaniu czynu. Nie ma tutaj ostrej sprzeczności. Myśl musi wyprzedzać czyn, przewidywać go. Nie ma w niej korekty ze strony doświadczenia. Może liczyć tylko na siebie. To, co w ogóle może zostać poznane, to jedynie to, co jest *a priori*. Autonomia tej aprioryczności jest dumą moralnej świadomości, sprawia jednak trudność. Jaka będzie niezawodność poznania etycznego, jeśli nie stosuje się wobec niego żadnych kryteriów? Czy działaniem nie rządzi przypadek, subiektywność? W tym sensie etyka jest najbardziej sporną dziedziną filozofii. W przeciwieństwie do innych nauk (jak choćby pedagogiki, gdzie bada się środki i metody), etyka nie ma postawionych celów, więc sama musi ich szukać¹³.

⁹ B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. IV: *Świętość a dobro. Wzajemny stosunek religii i moralności*, Pallottinum, Poznań 1963, s. 63.

¹⁰ N. Hartmann, *Etyka*, s. 354.

¹¹ *Ibidem*, s. 693–694.

¹² A. Noras, *Nicolaia Hartmanna koncepcja woli*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1998, s. 104.

¹³ J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003, s. 56–60.

Wola ponoszenia winy pozwala człowiekowi na bycie „za” lub „przeciw” jakiejś wartości. Wobec tego nie jest pasywny wobec rzeczywistości. Daje to perspektywę planowania swojego życia i odpowiedzialności za podjęte decyzje. Człowiek stawiany jest ciągle w nowych sytuacjach, a konkretne działanie jest na nie odpowiedzią. Podjęte postępowanie przynależy do rzeczywistości, nie ma możliwości, by go zmienić. Sytuacja jest jednokrotna, nigdy się nie powtarza. Jest wpleciona w kontekst zdarzeń. To samo dotyczy czynu. Jego efekt rozchodzi się coraz większymi kręgami. Raz zaistniały nie znika, jest nieśmiertelny jak rzeczywistość¹⁴.

Choćby pobudki danego działania były bezmyślne, raz zaistniały czyn zaczyna hołdować prawu rzeczywistości i skuteczności. Prawo to daje możliwość samoistnego istnienia, daje siłę formować, niszczyć życie i byt, w stosunku do których skrucha i żal są bezsilne. Czyn przerasta sprawcę, prowadzi go przed bezlitosny sąd¹⁵. To, co robi człowiek, zdaniem Hartmanna, przekłada się na działanie społeczeństwa, pokolenia, epoki. Przyszłość ludzkości może zależeć od tego, co pojedynczy człowiek robi, myśli, rozumie. Nadchodzące zawsze zbiera to, co obecne, tak jak i terażniejszość odnosi się do tego, co przeszłe. I w najjaśniejszym sensie jest to sprawiedliwe tam, gdzie stare ustępuje sile młodości. Pojawia się coś nowego, niesprawdzonego. W tym właśnie swój skromny udział ma człowiek, zmuszony ponieść ciężar odpowiedzialności na wieki¹⁶.

Według Hartmanna, aby lepiej wyjaśnić fenomen decyzyjności człowieka, należy z powrotem powrócić do etyki. Etyka nie uczy tego, co powinno odbywać się tu i teraz, ale – ogólnie rzecz biorąc – jakie są właściwości tego, co powinno następować. Nie w każdej sytuacji następuje to, co powinno. Tutaj bieżąca chwila ze swoimi wymaganiami tworzy pewną szczelinę wewnątrz tego, czego uczy etyczna świadomość. Etyka stwarza powszechną podstawę, którą aktualnie rozpatruje się obiektywnie, jak z lotu ptaka. Zadania jednostki i zadania epoki wobec etyki mają w równym stopniu prywatny charakter. W odniesieniu do obu etyka próbuje zachować ten sam dystans, wyższość nad daną sytuacją, zewnętrznymi wpływami, zniekształceniami, fanatyzmem. Etyka działa jak każda filozofia: nie uczy gotowych sądów¹⁷.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Widać tu podobieństwo do stanowiska egzystencjalizmu ateistycznego. Człowiek jest absolutnie wolny, więc jest też absolutnie odpowiedzialny. Posiadając tego świadomość, skazany jest na niepokój. „Niepokój wynika z faktu wolności, z tego, że człowiek może odrzucić wszystko, dokonać dowolnego wyboru – niemniej nie może on zrzec się odpowiedzialności, a jest ona tym bardziej groźna, że nie zna on kryteriów, na podstawie których wybór mógłby być dokonany. Postępuje więc na oślep”. Por. K. J. Brozi, *Egzystencjalizm. Między Absurdem a Wolnością*, (w:) Z. Cackowski (red.), *Współczesne kierunki filozoficzne*, IWZZ, Warszawa 1983, s. 109.

¹⁶ N. Hartmann, *Etyka*, s. 89.

¹⁷ Ibidem, s. 90.

Odpowiadając na pytanie: co powinniśmy robić?, etyka określa, opisuje, daje kryteria nie dokładnie tego, co powinno być czynione, ale założenia, dzięki którym może być to poznane. Jest to wewnętrzna przyczyna tego, że etyka stoi ponad wszelkimi sporami. Nie jest kodeksem praw i obowiązków, lecz zwraca się do początku twórczości tkwiącej w człowieku. W każdej nowej sytuacji daje możliwość zobaczyć na nowo to, co powinno nastąpić. Nie jest jednak odrzuceniem zadania „praktyczności”. Filozoficzna etyka to nie kazuistyka i nie może się nią stać. Zostałoby zabite w człowieku to, co etyka pobudza: żywy, spontaniczny, twórczy kontakt z tym, co powinno być, z wartością samą w sobie. Może być praktyczna, o ile pobudzi w człowieku pierwiastek aktywności. Nie opieka nad człowiekiem i nie podporządkowanie odpowiedniemu schematowi jest jej celem. Powinna dawać pełną dojrzałość i pełną odpowiedzialność za siebie¹⁸. Dopiero stając się dojrzałym, człowiek naprawdę staje się człowiekiem. Pokazać jego dojrzałość może jedynie etyczna świadomość¹⁹.

W filozofii Hartmanna dochodzi do sprzeczności między dobrem a świętością. Zdaniem Häringa, przez przeciwstawienie się świętości Hartmann „rozczłonkował dobro na »pełne dziur i luk« niebo wartości, które nawet nie jest jedyne, bo wartości też nie są jedyne, a nawet jako takie sprzeciwiają się sobie wzajemnie”²⁰. Aksjologiczny pluralizm nie był jedyną przyczyną wywołującą antagonizm między etyką a religią. Można do tego także zaliczyć pojmowanie powinności i winy. W filozofii Hartmanna pojęcia powinności i doświadczenia winy są interpretowane przez pryzmat antynomialnej charakterystyki wartości. Realizując jedną wartość, człowiek sprzeniewierza się powinności realizacji innej wartości. Czyniąc dobro, naraża się na poczucie winy, które, choć bolesne, pozwala na odczucie własnej wolności²¹.

W kwestii religii, a w szczególności Boga osobowego, zdaniem Wincentego Granata stanowisko neokantysty można określić jako agnostycyzm. Człowiek nie wie o Bogu nic, gdyż nie może wyjść poza kategoriale relacje władające myśleniem i intuicjami. Jest rzeczą wątpliwą, by istniała nadrzędna świadomość w stosunku do osoby ludzkiej²². Zdaniem Hartmanna, istnieje makrokosmiczna moc duchowa w postaci sztuki, nauki czy moralności. Nie ma ona jednak charakteru osobowego i podmiotowego. Uniemożliwia to udowodnienie istnienia Boga. Wydaje się, że Hartmann wychodzi poza ramy agnostycyzmu, ponieważ

¹⁸ Zdaniem Norasa, Hartmann odróżniał od siebie odpowiedzialność i samostanowienie. W fenomenie odpowiedzialności wyróżnić można osobę odpowiedzialną oraz instancję, wobec której osoba jest odpowiedzialna. Poczytalność to wolność moralna powiązana ze sprawczością osoby. Por. A. Noras, op. cit., s. 102–103.

¹⁹ N. Hartmann, *Etyka*, s. 90.

²⁰ B. Häring, op. cit., s. 70.

²¹ N. Hartmann, *Etyka*, s. 354.

²² W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1985, s. 352–353.

wykazuje, że Bóg osobowy – najwyższa norma moralna – sprzeczny jest z ideą wartości etycznych.

Hartmann wychodził z założenia, że między etyką a religią jest więcej różnic niż podobieństw. Na poparcie swoich sądów przywoływał antynomie między etyką a religią. Pierwsza objawia się w tym, że etyka skłania się ku wartościom doczesnym, religia zaś ukierunkowana jest na wieczność. Każda religia naucza o wartościach realizujących się dopiero w życiu przyszłym, co odwraca człowieka od realizacji wartości w życiu doczesnym. Skutkiem tego jest odwrócenie się od świata, co jest sprzeczne z etyką, która nastawiona jest na życie ziemskie. Dążenie ku życiu pozadoczesnemu jest sprzeczne z wartościami tak samo, jak nieetyczne jest według rozumienia religijnego dążenie do wartości doczesnych, które mogą być jedynie środkiem do życia wiecznego. Prawdziwe życie jest inne niż rzeczywistość, w której obecnie przebywamy. W tym wypadku należy wybrać pomiędzy życiem ziemskim a tym, w którym urzeczywistniane są wartości. Etyka przeciwnie – nastawiona jest na konkretne zachowanie człowieka wobec innej jednostki²³. Zdaniem Granata powyższa antynomia u Hartmanna nie da się rozwikłać w żaden sposób. Nie można mówić o jakimkolwiek kompromisie, dlatego jedna z powyższych tendencji musi być iluzoryczna²⁴.

Kolejna antynomia zakłada, że w etyce najważniejszy jest człowiek, zaś w religii Bóg (jako nosiciel wartości moralnych). Antynomia ta uzupełnia pierwszą. Panowanie i wola Boga rozciągają się nie tylko na życie ziemskie, ale także na wieczne. Dopiero w drugiej kolejności brane jest pod uwagę zdanie człowieka, dla którego dobrem powinno być to, co zostało uznane za słuszne przez Boga. Ludzka wola wyboru dobra lub zła polega jedynie na tym, że może zgadzać się lub sprzeciwiać woli Bożej. W antynomii tej istotny jest stosunek człowieka do bóstwa, „które jest najwyższym substratem wartości; jeśli bowiem rządy Boga i jego wola są miarodajne i w przyszłym, i w teraźniejszym życiu (tzn. są miernikiem tego, co dobre i złe), wówczas człowiek jest pomniejszony; z jego zaś istoty ma wynikać, aby stał się czymś najważniejszym, najbardziej aktualnym, najwyższym i najbardziej odpowiedzialnym, chociaż nie sam człowiek jako pełna indywidualna osoba, lecz element osobowy w każdej istocie ludzkiej”²⁵. Stawianie ponad człowiekiem czegokolwiek, nawet Boga, jawi się jako niemoralność i zdrada człowieka. Do istoty Boga należy, aby tylko on był celem, najważniejszym dla każdej skończonej istoty, zaś obok niego istniejący człowiek byłby niczym²⁶.

²³ N. Hartmann, *Etyka*, s. 688.

²⁴ Według W. Granata, antynomia ta ma związek z teorią alienacji, gdzie religia odwraca człowieka od rzeczywistości i pozbawia go przymiotów ludzkich. Por. W. Granat, op. cit., s. 354.

²⁵ *Ibidem*, s. 354.

²⁶ Granat dostrzega w tej antynomii problem biblijny: Bóg albo człowiek, niezależność człowieka albo posłuszeństwo Bogu. Kościół katolicki nie widzi sprzeczności między człowiekiem a Bogiem. Człowiek został stworzony na obraz Boga i jako uczestnik jego natury jest celem najwyższym (por. *ibidem*).

Powyzsza antynomia jest zdaniem Hartmanna dla rozumu ludzkiego nierozwiązywalna. W istocie człowieka tkwi to, że jest on wyższy, ważniejszy i odpowiedzialniejszy od wszystkiego, co istnieje i znajduje się w jego postrzeganiu. Jeśli coś w niebie bądź na ziemi okazałoby się ważniejsze, choćby sam Bóg, byłoby to etycznym spaczeniem. Niektórzy myśliciele religijni uważali prawo Boga i podporządkowanie się Jemu za jeden z warunków duchowego spokoju i zdrowia, a to miałyby świadczyć o prawdziwej trosce człowieka o siebie samego. Można stąd wnioskować, że Bóg jest celem wszelkich działań, najbardziej aktualnym dla każdego stworzenia i wobec Niego każde z nich, także człowiek, staje się nieistotny i mały.

Z dwoma wcześniej ukazanymi antynomiami wiąże się kolejna. Jest ona do dwóch pozostałych podobna, ponieważ bierze pod uwagę wymiar aksjologiczny, nie nawiązuje jednak do treści, ale do pochodzenia wartości. Teza, że etyczne wartości są autonomiczne i wobec tego mają wartość same w sobie, a nie ze względu na coś zewnętrznego, dla każdej etyki jawi się jako coś koniecznego. Sens tej tezy zasadza się w tym, że za wartościami nie stoi ani autorytet, ani nakaz, ani wola. W innym wypadku nie byłoby mowy o ich absolutności i aprioryzmie. Trzecia antynomia polega więc na tym, że między etycznymi wartościami a dekalogiem zachodzi sprzeczność. Człowiek moralny urzeczywistnia i konkretyzuje wartości. Wiara w osobowego Boga i życie przyszłe jest sprzeczna z wartościami etycznymi życia doczesnego. Wynika to z autonomicznego charakteru wartości, czemu zaprzecza istnienie Boga oraz przyjęcie Jego woli i prawa. Przy takiej hipotezie wartości stają się heteronomiczne. W religii nie mogą być uznane wartości, które nie są zgodne z wolą Boga. Gdy są autonomiczne, zostaną odrzucone lub uznane za zgodne z przykazaniami. W religii każda moralna powinność wynika z prawa boskiego i z woli Boga, dlatego odczuwa ją tylko człowiek, który się zwrócił ku przykazaniom. Moralność jest tutaj przestrzeganiem przykazań²⁷. Hartmann zakładał ponadto niemożliwość pogodzenia wolnej woli człowieka z Bożą Opatrznością. Istnienie Boga oraz jego działanie prowadziłyby do determinizmu niweczącego wolną wolę. Hartmann zauważał też sprzeczność między ideą odkupienia a definicją moralnej winy.

Granat zwracał uwagę na kwestię wiary u Hartmanna. Każda wina jest pewnym ciężarem, religia zaś miałaby uczyć, że ten ciężar czyni człowieka złym i niezdolnym do dobra. Przecina mu tym samym drogę ku odrodzeniu. Takiego pojęcia winy etyka nie zna, ponieważ winy moralnej nie da się oddzielić od osoby. Winy nie należy pojmować jako moralnego zła, ponieważ posiada w sobie wartość, będąc wyrazem wolnej woli. Usuwając winę, zostałaby tym samym naruszona wolność, a więc także osoba w swej moralnej władzy. Zdaniem Granata, u Hartmanna zniesienie winy byłoby czymś moralnie niedopuszczalnym i człowiek

²⁷ N. Hartmann, *Etyka*, s. 689.

nie mógłby tego chcieć. Gdyby Bóg odkupiłby człowieka swoją łaską, byłoby to antywartościowe. Spór między religią a etyką wynika z kilku problemów. Można wśród nich wyróżnić następujące: w etyce wolność została zachowana, w religii utracona; etyka broni się przed odkupieniem, religia zaś do niego dąży; etyka jest za ponoszeniem odpowiedzialności, religia ucieka od takiej postawy²⁸.

Najsilniejsze jednak antynomie występują w sferze wolności, czyli w zakresie drugiej antynomii. Zalicza się do nich „antynomię opatrności” i „antynomię zbawienia”. Hartmann wskazywał wcześniej, że wolność religijna jest czymś innym niż wolność moralna, choć w obu przypadkach mamy do czynienia z powinnością. W etyce wola przeciwstawia się z jednej strony prawu natury, z drugiej strony prawu moralnemu (wartościom)²⁹.

Takie pojmowanie niesie za sobą inny rodzaj przewagi. Naturalny przebieg zdarzeń jest silny, ale ślepy. Brakuje w nim nastawienia na cele, z którymi wiązałby człowieka. W takim wypadku, jeśli człowiek w ramach adaptacji zakłada sobie cele, może zmienić bieg zdarzeń i odrzucić determinizm natury. Inaczej jest z Bożą Opatrznością, która przedstawia sobą finalny determinizm. Tkwi w nim moc zdefiniowania ostatecznych celów. Władza ta jest nieskończona i „wszechmocna”. Przenika ponadto cały przebieg zdarzeń, nawet ten najmniejszy. Duchowy świat człowieka jest wobec tej władzy bezsilny. Nie pozostawia dla człowieka miejsca do samostanowienia i samookreślenia. Raczej to, co wydaje mu się decydowaniem o sobie, jest przeniknięte mocą Bożej Opatrzności, która działa przez niego i bez jego zgody. Pokazuje to, jak przeciwstawne są konsekwencje Bożej Opatrzności w stosunku do roszczenia etyki do wolności. Jego niezależność jest iluzją, a jego wola jest sparaliżowana. Wszelka inicjatywa i celowość zostają przeniesione na Boga. Powodem tego marazmu jest odwrócenie głównego kategoriałnego prawa, zgodnie z którym wyższa forma determinacji jest silniejsza, a związek przyczynowo-skutkowy jedynym panującym. W ten sposób Boża Opatrzność znosi wolność w etyce. Antynomie te funkcjonują także wewnątrz samej sfery religijnej. Religia opiera swoje dogmaty na wolności woli człowieka. Wiąże się z odpowiedzialnością i winą oraz pojęciem „grzechu”. Nie tylko etyczne, ale także religijne założenia dotyczące człowieka wymagają jego wolności. Religijna wolność człowieka nie jest wolnością w stosunku do praw przyrody i prawa powinności, ale wobec woli Boga w świecie i w samym człowieku³⁰.

Zdaniem Hartmanna, poświęcenie wolności człowieka dla chwały Boga jest podyktowane fałszywym strachem. W rzeczywistości Twórca świata zredukowany zostaje do dyletanta, który nie wie, co robi. Chcąc stworzyć coś wyższego,

²⁸ W. Granat, op. cit., s. 357.

²⁹ N. Hartmann, *Etyka*, s. 690.

³⁰ *Ibidem*, s. 690–691.

czyli prawdziwą boskość, był zmuszony do stworzenia zniekształconego obrazu świata, który pozbawiony jest boskiego blasku. Postawił w nim człowieka. Zmuszony był wyrzec się go z powodu „grzeszności”, jakby sam mu tego wcześniej nie umożliwił. Konkluzja dyskredytująca Boga nie jest u neokantysty przypadkowa. Zdaniem Hartmanna, tylko osoby religijne zapewniają o wolności człowieka i Boga. Są to jedynie ich spekulacje, bo żadnych dowodów nie mogą przywołać. Nie brakuje tutaj prób, zwłaszcza dialektycznych myślicieli, „usprawiedliwienia Boga” lub moralnej rehabilitacji jednostki, gdzie wolność identyfikowana jest z opatrnościową koniecznością. W konsekwencji to, co ma być identyczne, w swej istocie jest całkowicie sprzeczne. Jest to podobne do aktu wątpliwości ludzkiego umysłu i jako takie byłoby świadectwem poważnego filozoficznego namysłu, jeśli nie prowadziłyby do widocznej sprzeczności i sofistyki³¹.

Ani wolność, ani Boża Opatrzność nie zostały jednak obalone. Udowodnienie fałszywości teorii i dowodów nie będzie ich zaprzeczeniem. Mogą dalej istnieć w tym, co irracjonalne. Jeśli bliżej się przyjrzeć, to religijne myślenie we wszystkich swoich problemach ma do czynienia z takimi irracjonalnościami. Przykładem może być kwestia osobowego istnienia Boga, które jest nie do udowodnienia i sfalsyfikowania. Hartmannowi chodzi jedynie o filozoficzną jasność odnośnie absolutności granic racjonalności, tj. tego, czego przy pomocy teorii w ogóle nie można przyjąć ani odrzucić. Drugą stroną „antynomii opatrności” jest „antynomia zbawienia”. Religijna postawa człowieka nie wyczerpuje się jedynie na jego zależności i grzeszności wobec Boga. Grzech jest moralną winą, o której mówi także etyka. Dla etyki grzech jest sądem własnego sumienia i wartości, religia zaś traktuje go jako winę wobec Boga. Do istoty winy moralnej należy to, że człowiek bierze ją na siebie. Według Hartmanna, w religijnym pojęciu grzechu funkcjonuje jeszcze jeden moment – brzemień winy powoduje, że człowiek staje się zły, niezdolny do dobra, ma zamkniętą drogę do moralnej doskonałości. Z tego powodu wina staje się dla człowieka przekleństwem³².

Zbawienie z religijnego punktu widzenia jest najbardziej ważne i wartościowe. Stanowi ono cel dążenia człowieka. W religii jest wywyższeniem osoby, w etyce poniżeniem. Wolność, zburzona przez zbawienie, dla religii jest obojętnym dodatkiem, który początkowo był niezbędny, by człowiek mógł stanąć przed Bogiem jako dobry lub zły. Potem chętnie się ją poświęca, gdy stawką jest coś ważniejszego. Jeśli pojawia się grzech, to głównym celem staje się odkupienie i przywrócenie czystości przed Bogiem. Z etycznej perspektywy wolność jawi się jako najwyższa wartość, potwierdzająca możliwość samostanowienia moralnego człowieka. Zdaniem Hartmanna, pragnienie zbawienia jest oznaką wewnętrz-

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 693.

nego bankructwa człowieka. Religia buduje wartość zbawienia na przełamaniu moralności. Wybawienie pozbawia człowieka samodzielności. Następstwem tego jest całkowita antynomia między etyką a religią, tj. między wolnością a zbawieniem. Antynomia ta jest o wiele większa niż ta występująca w winie i niewinności. W winie ukryta jest wartość wolności, a wolność sama w sobie nie jest przeciwieństwem niewinności. Wolność i zbawienie nigdy nie są takie same, a przynajmniej nie jako wartości, bo zbawienie jest odrzuceniem wolności. Tę antynomię powinna rozwiązywać etyka, nie zaś religia. Etyka nie mówi o zbawieniu. Robi to jedynie religia, więc ponosi za to także odpowiedzialność. Antynomia może mieć różne formy, dwie główne przybierają postać następujących twierdzeń: pierwsza brzmi: będzie, co będzie, jeśli tylko nie ponoszę za to winy, bo wina to grzech przed Bogiem. Druga natomiast: bądź winny, na ile ty tego chcesz, noś brzemień winy z honorem, dbaj tylko o to, by stawało się dobro. Można więc je scharakteryzować jako przeciwieństwo winy i grzechu, woli zbawienia i sprzeciwienia się jej. W każdym z tych sformułowań, tezie i antytezie, potwierdzone są dobrze znane fakty, zjawiska życia etycznego z jednej strony, a religijnego z drugiej. Dla kogoś, kto całkowicie opowiada się za jedną ze stron, przeciwieństwo wydaje się nienaturalne i absurdalne. Ale właśnie owo poczucie absurdu jest tu charakterystyczne. Jest poniekąd istotą antynomii zbawienia³³.

Hartmann akcentował rolę wolności. Wolność człowieka wskazuje na możliwość określenia się w świecie wartości. Jeśli takiej możliwości nie ma, to między królestwem wartości a rzeczywistością nie ma żadnego związku – nici porozumienia, a wartości są bezsilne bez możliwości urzeczywistnienia się w świecie. Możliwość zrealizowania przez podmiot danej wartości daje potencjał pozytywnego wyboru. Takim sposobem razem ze świadomością wartości, aktywności i siły występuje nowa wartość wolności woli jako wartość samookreślenia jednostki w intencjonalnych aktach³⁴.

Wolność to przejęcie inicjatywy nad ślepyim przebiegiem zdarzeń. Ta przeżawa jawi się jako coś wartościowego, co wyróżnia człowieka w przyrodzie, której sam jest częścią. Pozwala na wejście w „drugie królestwo”, nie odrywając się jednocześnie od rzeczywistości. Przeciwieństwem wolności jest zniewolenie, rozumiane jako całkowity determinizm, swoiste niewolnictwo człowieka wobec ogólnego przebiegu zdarzeń. Już w próbach i dążeniu do udowodnienia istnienia wolnej woli pojawia się jej wartość. Ile wątpliwości nie powodowałaby psychologia udowadniająca brak wolności, człowiek jest do niej zdolny i za nią walczy. Dążenie do zniewolenia lub odmowa uznania wolności jest sprzeciwieniem się samemu sobie³⁵.

³³ Ibidem, s. 354–355.

³⁴ Ibidem, s. 352–353.

³⁵ Ibidem, s. 353.

Potrzeba wolności funkcjonuje w bardziej konkretnych formach. Pojawia się nawet tam, gdzie najmniej można się tego spodziewać – tam, gdzie człowiekowi wolnemu przypada wina i odpowiedzialność, a zniewolonemu niewinność i bez troska. W człowieku istnieje chęć odpowiedzialności za swoje postępowanie. W związku z tym zachowanie winy jest cenne, mimo brzemienia, które należy nieść. Odrzucając swoją winę, człowiek odcina się od wielkiego dobra, którym jest człowieczeństwo. W przyznaniu natomiast własnym działaniom potencjalnej winy, człowiek daje wyraz swemu człowieczeństwu³⁶.

Zdaniem Häringa, człowiek moralny u Hartmanna jest uposażony w boskie przymioty. Jeśli z założenia jest samowładczy, to nawet po udowodnieniu jego słabości w sprawach doczesnych jego wolność musi być absolutna. Nie ma nad nią władzy żadna władza wyższa, zwłaszcza osoba. Boskie przymioty człowiek wykazuje tylko wobec moralnej wartości, nie wobec innego podmiotu. Häring stawia pytanie o to, czy moralność i dobro moralne jeszcze istnieją, czy też człowiek rości sobie prawa do królestwa wartości, przybierając przymioty bóstwa³⁷.

W królestwie dobra Hartmanna Häring zauważył rozdzźwięk. Pluralizm wartości powoduje równoległe istnienie różnych królestw wartości. Człowiek jest bezradny wobec wezwania do realizacji sprzecznych wartości, popada w konflikt. Nie pozostaje mu nic innego, jak tylko wziąć na siebie ten konflikt i z własnej inicjatywy podjąć decyzję, co zawsze będzie równoznaczne z urzeczywistnieniem wartości i jej naruszeniem. Häring zauważał, że dobro w ujęciu Hartmanna nie istnieje. Można wyróżnić jedynie poszczególne królestwa wartości. Nie można od nich żądać jedności i harmonii w dobru. Wiara w jedno dobro powodowała, że nie rozwinęła się ścisła definicja wartości. Fakt, iż dwie wartości w jakiejś sytuacji mogą się sobie sprzeciwiać i podtrzymywać swą powinność wobec człowieka, dowodzi, że nie ma dobra jako podstawy jedności wartości³⁸. Wobec tego nie dobro wikła człowieka w winę, ale pluralizm wartości. Nie istnieje jedno dobro i jedno królestwo wartości. Wobec świata wartości człowiek staje z czcią i jego udział w etyce przyjmowany jest z dumą. Dopiero sprzeczność wartości i uwikłanie w winę udzielają człowiekowi boskich przymiotów.

Häring podkreśla: „Fakt, że same wartości nie mają powodu ani prawa do decyzji co do jednej wartości przeciw drugiej, jest metafizycznym warunkiem, który jedynie umożliwia, iż realna osoba jest autonomiczna nie tylko obok wartości, lecz że taka jest właśnie w stosunku do wartości, to znaczy, że jej autonomia w stosunku do tych wartości jest wyższa. Ona to bowiem staje ponad konfliktem autonomicznych wartości i znajduje z niego wyjście – na skutek decyzji, którą przedsięwzięje”³⁹. Wina, którą człowiek odczuwa, jest winą ponoszoną dla

³⁶ Por. J. Filek, op. cit., s. 43–44.

³⁷ B. Häring, op. cit., s. 65.

³⁸ Ibidem, s. 66.

³⁹ Ibidem, s. 67.

wolności. Człowiek może być przygnębiony winą, którą ściągnął na siebie. Taka jest jednak cena wolności i autonomii. Häring określał człowieka Hartmanna jako demiurga, który kształtuje nie tylko rzeczywistość, ale także królestwa wartości. Człowiek moralny staje się w chaosie. Ma przed sobą nie tylko chaos materii, a także idealnych tworów, które przedstawiają moralne możliwości. Wypływają stąd dwa wnioski. W etyce Hartmanna następuje zanik koncepcji dobra jako przenikającej wszystko wartości. Nie istnieje także etyka jako powoływanie do „odpowiadania” na wartości. Człowiek na mocy swojej autonomii staje ponad wartościami. W stawianiu się winnym pokazuje swoją wyższość i moc. Poprzez moralne działanie narusza nakazy wartości, jednak nie ma możliwości im zaprzeczyć. W związku z tym człowiek jest istotą ponadmoralną, która wychodzi ponad roszczenia wartości⁴⁰.

Człowiek jest zdolny do samodzielnego formowania swego życia dzięki etyce. Hartmann zauważał, że etyka jest dla człowieka wiedzą o dobru i złu. Zrównuje go z bóstwem. Daje człowiekowi świadomość misji w świecie i wymaga od niego twórczości na równi z demiurgiem. Tworzenie świata nie jest zakończone, dopóki człowiek nie odnajdzie w nim misji twórczej, dzięki której realizowałby swój etos, mający początek w stanie chaosu. W chaosie widać możliwości człowieka, ale także zagrażające mu niebezpieczeństwa. Etyka zwraca się ku tkwiącemu w człowieku poczuciu bycia kreatorem. W tym tkwi sens życia ludzkiego. Etyka nie jest filozofią pierwszą i najważniejszą, a jej poznanie nie jest najistotniejsze. Jest w niej coś z filozofii pierwszej w innym sensie. Jest ona upodmiotowieniem odpowiedzialności⁴¹.

⁴⁰ N. Hartmann, *Etyka*, s. 68.

⁴¹ *Ibidem*, s. 91.

