

# Tyburski, Włodzimierz

---

## Recepcja filozofii Edwarda von Hartmanna w Polsce

---

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 15 (264), 85-106

---

1993

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.

*Zakład Etyki*

*Włodzimierz Tyburski*

## RECEPCJA FILOZOFII EDWARDA VON HARTMANNA W POLSCE

*Zarys treści.* Problem „repcji” filozofii E. v. Hartmanna. Uwagi na temat odbioru niemieckiej filozofii pesymizmu w Polsce. Reakcja na metafizykę Nieświadomego. Krytyka filozofii pesymizmu. Autorzy polscy wobec problemu państwa i narodu w niemieckiej filozofii pesymizmu.

Na początku należałoby zaznaczyć, iż użycie terminu „repcja” na oznaczenie odbioru, przyjęcia filozofii Edwarda von Hartmanna w Polsce jest możliwe, ale przy jego bardzo szerokim rozumieniu. Mamy tu na myśli taki zakres znaczeniowy terminu „repcja”, na który składają się wszelkie reakcje na docierające z zewnątrz idee, a więc nie tylko nastawienia pozytywne, adaptacyjne, ale także odniesienia negatywne, utrzymane w tonie dezaprobaty i krytyki<sup>1</sup>. Podkreślenie tej kwestii wydaje się szczególnie istotne, gdyż w interesującym nas przypadku odbioru poglądów Hartmanna na pewno nie występuje najczęściej spotykane pojmowanie tego terminu. W znaczeniu najbardziej popularnym posługujemy się nim wtedy, gdy przedstawiamy procesy przyswajania, adaptowania określonych idei, poglądów, prądów, myśli tam, gdzie wcześniej były one nieobecne, gdy opisujemy drogi, którymi przybyły, gdy ukazujemy ich inspirujące znaczenie dla dalszego rozwoju myśli lub wyjaśniamy, jakim tendencjom w rozwoju kultury służyły itp. Ale — jak się wydaje — terminem „repcja” posłużyć się możemy także wówczas, gdy ujawniamy różnego rodzaju opory i sprzeciwy, jakie napotykały wpływowe gdzie indziej idee i poglądy, gdy ukazujemy, z jakimi tendencjami rodzimej kultury nie dawały się one pogodzić, bądź jakie uwarunkowania powodowały, że wywoływały one niekiedy ostentacyjną niechęć do włączania ich w obręb życia

---

<sup>1</sup> J. Garewicz skłonny jest jeszcze bardziej rozszerzyć znaczenie terminu „repcja”; słusznie twierdzi, iż „niekiedy nawet milczenie na temat jakiegoś poglądu lub idei może być szczególną formą jej repcji” — J. Garewicz, *Kilka uwag o badaniu repcji filozofii*, [w:] *Historia filozofii. Materiały z ogólnopolskiego zjazdu filozoficznego*, Lublin 1977, s. 3.

intelektualnego. Równie interesująca i mająca sens poznawczy może być próba odpowiedzi na pytanie o te uwarunkowania kulturowe, psychologiczne i ideowe, które powodowały, że określone idee i poglądy tak dalece wydawały się obce danej kulturze, iż nie była ona w stanie w pewnym choćby zakresie ich przeszczepić i zaadaptować. Sformułowanie tych kilku ogólnych uwag wydaje się potrzebne, gdy przychodzi nam przedstawić reakcję polskich środowisk intelektualnych na myśl filozoficzną i społeczno-polityczną Hartmanna — czołowego po Schopenhauerze przedstawiciela niemieckiej filozofii pesymizmu.

\*

Zauważmy zatem, iż najbardziej żywe zainteresowanie dorobkiem twórczym niemieckiej filozofii pesymizmu w Polsce przypada na trzy ostatnie dziesięciolecia XIX wieku. O ile myśl Schopenhauera przykuwała uwagę polskich środowisk intelektualnych również w następnych latach, zwłaszcza w okresie dominacji wpływów modernistycznych, to w przypadku Hartmanna zaobserwować można spadek zainteresowań jego filozofią już u skraju lat dziewięćdziesiątych.

W interesującym nas niespełna ćwierćwieczu poglądom Hartmanna poświęcono 11 osobnych rozpraw, 19 skromniejszych rozmiarami artykułów, omówień i sprawozdań, kilkanaście recenzji, nie licząc wielu luźnych wzmianek i uwag czynionych przy najrozmaitszych okazjach. Liczbą opracowań i sprawozdań na jego temat w owym czasie w piśmiennictwie polskim dorównywał Hartmann samemu twórcy niemieckiej filozofii pesymizmu — Schopenhauerowi, a skalą zainteresowań i swoście pojmowaną popularnością w pełni z nim konkurował. Problematyce filozofii pesymizmu udostępniały swe łamy pisma o różnych orientacjach teoretycznych i światopoglądowych — od „Przeglądu Tygodniowego” i „Prawdy” aż po „Rolę” i „Przegląd Katolicki”, w tym cieszące się wysoką renomą w środowiskach intelektualnych „Biblioteka Warszawska” i „Ateneum”. Bogata i zróżnicowana ideowo była również plejada autorów zamieszczających tam swe publikacje. Można rzec, iż o teoretycznych i praktycznych aspektach filozofii pesymizmu pisała cała prawie czołówka ówczesnego życia intelektualnego, m.in. F. Krupiński, A. Świętochowski, H. Struve, J. Ochorowicz, H. Goldberg, S. Smolikowski, T. Jeske-Choiński, M. Nowodworski, E. Lipnicki, W. Dębicki, M. Straszewski, A. Złotnicki, A. Lipnicki, W. z Kaliny Lassota, F. Jezierski, J. Kenig, M. Morawski, W. Feldmann, C. Jellenta i inni.

W naszym czasopiśmiennictwie filozofia Schopenhauera i Hartmanna zyskała szczególnie szeroki rezonans w latach osiemdziesiątych, choć pierwsze polskie studia nad twórczością najwybitniejszego przedstawiciela niemieckiej filozofii pesymizmu rozpoczęto znacznie wcześniej. Już w pięć lat po śmierci myśliciela z Frankfurtu, w roku 1865 S. Pawlicki ogłasza dysertację doktorską zatytułowaną *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*<sup>2</sup>. Praca ta daje

świadectwo gruntownej znajomości filozofii autora *Die Welt als Wille und Vorstellung*, mimo to nie zwróciła na siebie wówczas większej uwagi i właściwie przeszła bez echa. Pojawiające się od połowy lat siedemdziesiątych w polskim czasopiśmiennictwie coraz liczniejsze sprawozdania, omówienia i recenzje są jednak przykładami dość powierzchownej znajomości myśli Schopenhauera i Hartmanna, a także zyskujących pewne zainteresowanie w Polsce Ph. Mainländera i J. Bahnsena. O filozofii wymienionych myślicieli pisano wprawdzie wiele, często się na nią powoływano, rzadko natomiast stawała się przedmiotem poważniejszych studiów. Pozytywny wyjątek w tym okresie stanowią rozprawy Goldberga, Struvego, a zwłaszcza Smolikowskiego, które na tle ówczesnej publicystyki — pozbawionej w większości ambicji analitycznych — przedstawiały się korzystnie. Autorzy ci z większą znajomością tematu wnikali w problematykę niemieckiego pesymizmu. Nie ograniczali się tylko do zapoznawania czytelnika z aktualnymi i nośnymi na Zachodzie ideami — co najczęściej przyświecało wielu innym, ale twórczo określali się wobec nowych pomysłów filozoficznych poddając je krytycznej analizie.

Zauważmy, że środowiska inteligencji polskiej, tak różne przecież pod względem światopoglądowym, wobec filozofii Schopenhauera i jego kontynuatorów: Hartmanna, Mainländera, Bahnsena — reagowały podobnie. Wszystkich uderzała ona swą niecodziennością, zdumiewała paradoksalnością rozwiązań i pomysłów nie mieszczących się w uznawanych schematach myślenia. Budziła więc przekorę i zniecierpliwienie, najczęściej jednak prowokowała do formułowania ostrych, krytycznych ocen. Nie znalazła u nas wyznawców lub choćby sympatyków. Inteligencja polska, tak chłonna na różne idee płynące z Zachodu, wobec filozofii pesymizmu przyjęła jednoznaczną prawie że postawę. Nie mieliśmy więc schopenhauerystów czy hartmannistów w takim znaczeniu, w jakim możemy mówić o rodzimych spencerystach czy zwolennikach Comte'a lub Milla. A jednak filozofia pesymizmu, choć — na ogół — nie akceptowana, budziła szerokie zainteresowanie, była przedmiotem dyskusji nie tylko na łamach naukowych i popularnych czasopism, ale nawet w salonach. Niektóre jej tezy wzbudzały jedynie zaciekawienie, niekiedy przejściowe fascynacje, inne niepokoiły i prowokowały do dyskusji, jeszcze inne wywoływały gwałtowny sprzeciw i jednoznaczną krytykę.

O filozofii pesymizmu pisano u nas wiele, wydaje się jednak, że niekiedy sztucznie tworzone wokół niej pewien rozgłos, aby wyakcentować nie tylko swą opozycyjność wobec poszczególnych jej tez, ale — przy okazji — zaprezentować i własne stanowisko. Przedstawiając reakcje autorów polskich na pomysły metafizyczne i koncepcje polityczne Hartmanna, wypełniamy zatem lukę w wiedzy o odbiorze w Polsce filozofii pesymizmu i jej prominentnych

---

<sup>2</sup> Patrz: C. Głombik, *Schopenhauerowska inspiracja w twórczości Stefana Pawlickiego*, Studia Filozoficzne, 1969, nr 3.

przedstawicieli. Jeśli pod uwagę weźmiemy liczbę różnego rodzaju opracowań, sprawozdań, polemik i recenzji dotyczących twórczości autora *Philosophie des Unbewussten*, to okaże się, że lokuje się on w pierwszej dziesiątce najczęściej przywoływanych w piśmiennictwie polskim autorów zachodnich.

Pierwszy kontakt z myślą niemieckiego pesymisty nawiązano stosunkowo wcześniej za sprawą dwóch obszernych i w miarę kompetentnych studiów opublikowanych w 1873 r. na łamach „Biblioteki Warszawskiej” przez H. Goldberga i H. Struvego. Obaj autorzy dokonują prezentacji głównych założeń filozofii Hartmanna na podstawie jego najbardziej znanego dzieła — *Philosophie des Unbewussten*. Rok następny przynosi kolejną publikację, pióra M. Nowodworskiego, wydrukowaną na łamach „Przeglądu Katolickiego”. W kolejnych latach pojawia się wiele dalszych opracowań, spośród których na szczególną uwagę zasługuje cykl rozpraw S. Smolikowskiego, który ukazał się w „Bibliotece Warszawskiej” w latach 1878—1881. Składały się nań cztery obszerne studia, wydane później w zbiorze *Filozofia wyzwolenia. Przyczynek do dziejów pesymizmu* (1883). Obok Schopenhauera, Mainländera i Bahnsena wiele miejsca poświęca się tam prezentacji i ocenie metafizyki i filozofii pesymizmu Hartmanna. Zbiór ten spotkał się z żywym zainteresowaniem środowiska filozoficznego. Świadectwem tego są liczne recenzje, w których autorzy dokonują oceny prac Smolikowskiego, ale — co równie interesujące — także sami określają się wobec nowej filozofii i jej idei.

Lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte przynoszą kolejne wypowiedzi na interesujący nas temat. Uwagę przykuwają zwłaszcza: cykl artykułów Eugeniusza Lipnickiego (Puffke) o społecznych i politycznych koncepcjach pesymizmu niemieckiego, kontynuujące ten temat publikacje M. Morawskiego<sup>3</sup> oraz studia Dzieduszyckiego poświęcone Schopenhauerowi i Hartmannowi<sup>4</sup>. Ukazał się także szereg drobniejszych artykułów, których autorami byli m.in. F. Krupiński, A. J. Cohn, A. Złotnicki, M. Nowodworski, T. Jeske-Choiński, W. Piekarski, Z. Miłkowski (T. T. Jeż), J. Rychter, oraz wiele anonimowych recenzji, wypowiedzi i wzmianek. W drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych zainteresowanie Hartmannem stopniowo wygasa. W 1906 roku „Przegląd Filozoficzny” konstatuje zgon filozofa lakoniczną informacją, nie opatrząc jej najmniejszym nawet komentarzem tyczącym się jego twórczości (ograniczono się jedynie do przypomnienia najważniejszych publikacji filozofa, i to dopiero w następnym numerze). Odtąd nazwisko E. Hartmanna nader rzadko pojawiało się w publikacjach autorów polskich. Zwraca jedynie uwagę trafna — choć incydentalna — wzmianka, jaką poczynił K. Irzykowski w artykule *Perspektywy Schopenhaueryzmu*<sup>5</sup>. Nie oznacza to jednak, iż idee bliskie filozofii Hartmanna przestały

<sup>3</sup> E. Lipnicki, *Pesymizm i wszechwładza państwa*, Biblioteka Warszawska, t. 1, 3, 1887; M. Morawski, *Hartmann i kwestia narodowości*, Przegląd Powszechny, t. 6, 1885, z. 4.

<sup>4</sup> W. Dzieduszycki, *Listy czytelnika*, Lwów 1893.

<sup>5</sup> K. Irzykowski, *Perspektywy Schopenhaueryzmu*, Ateneum, t. 1, 1938.

u nas budzić zainteresowanie. Wręcz przeciwnie. Idea nieświadomości oraz nastroje pesymistyczne szczególnie mocno wyeksponowała epoka modernizmu. Prawdopodobnie Hartmanna koncepcja Nieświadomego wywarła pewien wpływ na poglądy Stanisława Przybyszewskiego na temat nieświadomości. Podejmujący ten problem inni autorzy polscy — Zenon Miriam-Przesmycki, Edward Abramowski, Ignacy Matuszewski — nadawali nieświadomości wymiar psychologiczny, różny od Hartmanna Nieświadomego jako metafizycznej zasady świata. Także idea pesymizmu miała w modernizmie różne proveniencje, zaś katastroficzna wizja dziejów Hartmanna nie znajdowała u nas zwolenników. Była to więc sytuacja różna od tej, jaka kształtowała się w myśli zachodniej, gdzie zainteresowanie filozofią Hartmanna nigdy zupełnie nie wygasło, o czym świadczą nie tylko kolejne opracowania (np. K. O. Petraschek lub K. Zieglera), ale także wpływy zaznaczające się w twórczości Spenglera i Freuda oraz zainteresowanie, jakie okazywali jej Scheler i Sorel.

W Polsce ponownie przypomniano sobie Hartmanna dopiero w ostatnich latach. W 1982 r. po raz pierwszy ukazało się tłumaczenie fragmentów *Filozofii nieświadomego* (B. Markiewicz), wkrótce zaś wydano skromne rozmiarami opracowanie B. Markiewicz i B. Szymańskiej pt. *Metafizyka pesymizmu*, w którym w ramach prezentacji filozofii pesymizmu drugiej połowy XIX wieku przedstawione zostały główne założenia myśli filozoficznej Hartmanna<sup>6</sup>. Odnotujmy również dwa studia W. Tyburskiego naświetlającego stosunek S. Smolikowskiego i E. Lipnickiego do kilku istotnych problemów filozofii i myśli politycznej niemieckiego pesymisty<sup>7</sup>.

Twórczość E. Hartmanna obejmuje niezwykle szeroki zakres zagadnień. Ogłosił on ponad dwadzieścia książek i bardzo wiele artykułów<sup>8</sup>, w których podejmował problemy z zakresu metafizyki, filozofii przyrody, teorii poznania, psychologii, teorii religii, historii filozofii, estetyki, polityki. Jest rzeczą zrozumiałą, że do tak ogromnego i wielowątkowego materiału krytycy i badacze odnosili się z reguły bardzo selektywnie. W polskim piśmiennictwie dziewiętnastego wieku zwracano przede wszystkim uwagę na trzy zasadnicze grupy problemowe: na metafizykę Nieświadomego, na towarzyszącą jej filozofię pesymizmu oraz na szereg bulwersujących — nie tylko polską opinię — poglądów politycznych Hartmanna. Wymienione zagadnienia wyznaczać też będą porządek, w jakim zamierzamy przedstawić problematykę recepcji filozofii Hartmanna w Polsce.

<sup>6</sup> E. v. Hartmann, *Filozofia nieświadomego*, tłum. B. Markiewicz, Warszawa 1982; B. Markiewicz, B. Szymańska, *Metafizyka pesymizmu*, Wrocław 1983. Już po ostatecznym zredagowaniu niniejszego artykułu autor zapoznał się z ostatnio wydaną pracą B. Szymańskiej *Mistycy i pesymiści*, Wrocław 1991, w której autorka prezentuje także poglądy Hartmanna. Nie mógł więc uwzględnić tej rozprawy w swoim opracowaniu; jej znajomość odnotowuje tylko niniejszą wzmianką.

<sup>7</sup> W. Tyburski, *Seweryn Smolikowski — krytyk niemieckiej filozofii pesymizmu*, AUNC, Filozofia VII, Toruń 1983; idem, *Eugeniusz Lipnicki wobec państwa i narodu w niemieckiej filozofii pesymizmu*, AUNC, Filozofia VIII, Toruń 1984.

<sup>8</sup> Spis pozycji książkowych Hartmanna: *Przegląd Filozoficzny*, t. 14, 1906.

## METAFIZYKA NIEŚWIADOMEGO

Hartmann wyprowadza całą konstrukcję swej metafizyki z założenia, że najbardziej elementarną i ostateczną podstawą bytu jest Nieświadome, określane także jako zasada nieświadomego. Wszystko, co składa się na rzeczywistość, materia, życie i wszelkie formy duchowości są przejawem tej samej podstawowej zasady. Nieuchwytnie w bezpośrednim poznaniu, możliwe do określenia jedynie przez swe działania, Nieświadome występuje w dwóch formach: woli i przedstawienia. Pierwsza jest źródłem realnego istnienia świata, druga zaś źródłem jego treści. W stanie pierwotnym Nieświadome istnieje *in potentia*, to jest nie przejawia się w żadnym bycie. Byt zaś zjawia się na widowni świata w wyniku zaistnienia dwóch elementów wyłonionych z zasady nieświadomej, tj. woli i przedstawienia. Hartmann operuje więc trzema głównymi pojęciami stanowiącymi podstawę filozoficznej konstrukcji rzeczywistości: zasadą nieświadomego, wolą i przedstawieniem. O kształtowaniu się koncepcji Nieświadomego w historii myśli filozoficznej H. Goldberg pisze następująco:

Pojęcie to w filozofii dotychczasowej bardzo ograniczone miało znaczenie. Wprawdzie już Leibniz i Kant używają go i utrzymują, że istnieją wyobrażenia bezwiedne [*das Unbewusste* Goldberg tłumaczy jako „bezwiedne” — W. T. ], ale dopiero od czasu Herberta zastosowano to pojęcie jako zasadę poznania. Znaczenia wszakże ogólnego mu nie przypisywano, lecz ograniczano je wyłącznie do dziedziny życia psychicznego. Wyjątek stanowi tylko poprzednik Herberta Schelling i współczesny pierwszemu Schopenhauer. Obaj oni przyznają pojęciu zasady bezwiednej znaczenie metafizyczne, z tą tylko różnicą, że pierwszy z nich zasadę wszechbytu widzi w bezwiednej inteligencji, drugi zaś w nieświadomej woli. Stosunek swój do Schellinga i Schopenhauera Hartmann w ten sposób określa, że w jednym rzędzie z bezwiedną wolą stawia i bezwiedne wyobrażenie, jako równoprawną zasadę metafizyczną<sup>9</sup>.

Każdy element rzeczywistości — wyjaśnia Goldberg zasadniczą myśl Hartmanna — jest właśnie kombinacją aktów woli, a istnienie poszczególnych rzeczy i zjawisk trwaniem tej kombinacji, choć trwaniem przemijającym i ustępującym miejsca nowym jej formom. Sposób istnienia i przejawiania się Nieświadomego M. Nowodworski ilustruje przykładem wypowiedzi twórcy całej koncepcji:

Gdy ten pierwiastek bezwiedny zmienia kombinację tych aktów woli, tych czynności, z których ja się składam, zostaję natychmiast innym; gdy pierwiastek ten zaprzestanie tych czynności, i ja przestanę istnieć. Jestem tedy ja zjawiskiem jak tęcza w obłokach; jak ona, tak i ja zrodziłem się ze zbiegu okoliczności, staję się każdej chwili innym, ponieważ i okoliczności te są co chwila inne, i nareszcie rozplyną się, jak tylko i te okoliczności się rozbiegną; co istotą jest we mnie, tym ja nie jestem. W tym samym miejscu może być inna tęcza, do poprzedniej zupełnie podobna, a przecież tą samą nie będzie; i zamiast mnie może być inne podobne ja, a przecież nie ja to będę. Tylko słońce wciąż świeci, a światło jego i w tym obłoku wywołuje grę kolorów; tylko pierwiastek bezwiedny wciąż istnieje<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> H. Goldberg, *Filozofia zasady bezwiednej*, Biblioteka Warszawska, t. 1, 1873, s. 379.

<sup>10</sup> M. Nowodworski, *Filozofia pierwiastka nieświadomego Edwarda Hartmanna*, Przegląd

Wedle Goldberga — a pogląd ten podzielali i inni krytycy i komentatorzy Hartmanna — koncepcja Nieświadomego jest swego rodzaju próbą połączenia filozofii Hegla i Schopenhauera. Wszak Hegel utrzymywał — dowodził Goldberg — że świat jest produktem rozumu, racjonalnej idei absolutnej, Schopenhauer zaś, przeciwnie, w świecie upatrywał przede wszystkim przejawy nieracjonalnej woli. Stąd w nauczaniu pierwszego filozofia wszystko było dziełem rozumu, w mniemaniu zaś drugiego — brakiem rozumu i wszelkiej wartości zarazem. Wedle polskiego krytyka filozofa Hartmanna „jedną nogą” stoi w świecie wielkich systemów filozoficznych powstałych z krytycyzmu Kanta, drugą opiera się na współczesnej nauce i związanych z nią poglądach. Sam Hartmann uważał wszelkie filozofowanie za fałszywe, jeśli popada ono w sprzeczność z rezultatami badań empirycznych; twierdził, iż zadaniem jego pracy jest „uzyskiwanie wyników spekulacyjnych za pomocą metody indukcyjnej”, którą posługują się nauki przyrodnicze.

Stosunek autora *Filozofii nieświadomego* do tradycji filozoficznej i współczesnej wiedzy zadecydował — zdaniem Goldberga — o tak wielkiej popularności idei niemieckiego pesymisty wśród elit intelektualnych Europy. Inną wszakże kwestią jest pytanie o doniosłość naukową tak konstruowanej filozofii, o to, czy udało jej się pogodzić wiele sprzecznych poglądów na podstawie jednej konstytutywnej dla tej filozofii zasady? Goldberg, podobnie jak inni krytycy, daje bardzo sceptyczną odpowiedź na to pytanie.

Ustosunkowując się do koncepcji woli, która w Hartmannowskim systemie odgrywa rolę „ogólnej metafizycznej zasady”, Goldberg uważał, iż w istocie rzeczy jest ona tylko inną nazwą kategorii siły. Nic nie upoważnia — twierdził — aby na miejsce będącej w powszechnym użyciu kategorii siły „stawiać wyobrażenie woli”, dodając, iż

...korzyści, jakie dla metafizycznego poznania mogą płynąć z zastosowania pojęcia woli do zasady wszechrzeczy, przez oparcie poznania tego na wyobrażeniu znanym nam z bezpośredniego wewnętrznego doświadczenia Hartmann sam niweczy utrzymując, że wola zawsze jest bezwiedną i że nie może być bezpośrednio przedmiotem świadomości, gdyż jest pojęciem rekonstruowanym dopiero na podstawie pojęcia przyczyny<sup>11</sup>.

Zapewne przeciwko propozycji idącej w kierunku utożsamienia siły i woli sam Hartmann gorąco by zaprotestował. Byłoby to bowiem zbyt daleko idące uproszczenie, podważające metafizyczne podstawy jego teoretycznej konstrukcji.

Hartmann głosił pogląd, że każda postać materii, od jej najmniejszych, elementarnych cząstek począwszy, jest dziełem woli i zarazem obarczona jest wolą, zaś świadomość stanowi właściwość jedynie nielicznych jej składników. Po wyjściu z uspienia wola jest zrazu czystym dążeniem, „ślepy” żywiołem i dopiero dzięki przedstawieniu (wyobrażeniu) owo ślepe dążenie staje się

Katolicki, 1874, nr 7, s. 98.

<sup>11</sup> H. Goldberg, op. cit., s. 139.



działaniem celowym, bowiem „świadomość — powiada Hartmann — jest w istocie oderwaniem się wyobrażenia od jego macierzystego gruntu, woli, w celu własnego urzeczywistnienia”<sup>12</sup>.

Proces emancypacji rozumu od woli nabiera znamion postępu, który staje się tym bardziej oczywisty, im bardziej poszerza się i wzbogaca sfera świadomego. Rzecz charakterystyczna: to dopiero pojawienie się i przyrost świadomości w świecie odsłania prawdziwe jego oblicze. Świat bowiem przepojony jest cierpieniem, samo zaś istnienie ze swej natury jest złem. Im wyższy stopień świadomości, tym intensywniej doświadczany jest ból istnienia. Świadomość wszedłszy na widownię świata nadaje mu swoje cechy — logiczność i celowość. Co zaś jest celem ostatecznym świata? Hartmann odpowiada — jego definitywne unicestwienie i tym samym wyzwolenie się Nieświadomego od cierpień, które niesie ze sobą istnienie. Właściwie cały rozwój świata, zarówno w jego najogólniejszej formie, jak i indywidualnych przejawach nie jest niczym innym, jak tylko ciągłym przygotowywaniem się do osiągnięcia owego ostatecznego celu. Ogólny rozwój świata nie dokonuje się więc w sposób przypadkowy, ale stosownie do celu pożądanego przez Nieświadome i jest także w poszczególnych momentach celowy i logiczny. Po przebyciu drogi ewolucji i dotarciu do kresu istnienia Nieświadome nie zanika bynajmniej w sensie ostatecznym i definitywnym, raczej — nie przejawiając się w żadnym bycie — powraca tylko do swego pierwotnego stanu *in potentia*, który poprzedzać miał cały proces rozwoju świata.

Przedstawione w wielkim skrócie niektóre tylko metafizyczne idee i pomysły autora *Philosophie des Unbewussten* spotkały się u nas — o tym już wspomniałem — z jednoznacznie negatywnym przyjęciem. Jedni traktowali je z lekceważeniem, dla innych wydawały się dziwaczne i niedorzeczne — mówiono, że są wytworem „chorej fantazji”, jeszcze inni widzieli w nich kompilację wątków wziętych z filozofii wielkich poprzedników. Krytykowano Hartmanna za jego metafizyczne ekstrawagancje, zarzucano mu nieuprawnione posługiwanie się wynikami nauk przyrodniczych, podważano główne pojęcia filozofii pesymizmu, uznając je za wewnętrznie sprzeczne.

Nieświadoma wola — pisał W. Dzieduszycki — to kwadratura koła, bo wolą nazywamy świadome postanowienie dopełnienia jakiegoś czynu, chęcią jest świadome pragnienie jakiegoś stanu, a przy woli przybywa świadomość wyższa, rozumna, wynikająca z namysłu, a stanowiąca, że czyny człowieka zostaną uporządkowane tak, aby się stało zadość jego chęci. Można zatem mówić o woli u człowieka, albo u jakichś innych istot przynajmniej równie samowiednych i rozumnych. Kto mówi o woli nieświadomej, używa słów pozbawionych sensu i tylko bałamuci czytelnika<sup>13</sup>.

Kolejna sprzeczność zawarta jest w pojęciu nieświadomego wyobrażenia. Czyż może w ogóle mieć ktoś wyobrażenie — zapytuje Dzieduszycki — o którym sam nic nie wie, że ono w ogóle lub dla tego kogoś ma istnieć? W polemice

<sup>12</sup> E. v. Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Berlin 1871, s. 366.

<sup>13</sup> W. Dzieduszycki, op. cit., s. 408—409.

z Hartmannem pisarz odwołuje się do Locke'a i stwierdzenia filozofa, iż jednym i tym samym jest mieć wyobrażenie i mieć samowiedzę czegoś.

Szczególnie wiele wątpliwości budziły wypowiedzi Hartmanna na temat możliwych relacji woli i przedstawienia. Tajemnicą nie do odgadnienia — stwierdzano — jest nie tylko to, w jakim momencie nastąpiło wyodrębnienie przedstawienia z woli, ale także w jaki sposób doszło do tego, iż wola ze stanu pierwotnego bezruchu, spokoju i nieistnienia w bycie przeszła w stan kreatywnego działania. Henryk Struve w recenzji rozprawy Hartmanna *Erläuterung zur Metaphysik des Unbewussten* (1874) przypomina za jej autorem, iż to rozum zdąży ku celowi, którym jest ostateczna negacja istnienia. W jaki sposób — pyta Struve — ów rozum, idea, logiczność, czyli mówiąc językiem Hartmanna „beztreściowy pierwiastek formalny” zdolny jest oddziaływać na nierozumną i nielogiczną rzeczywistość i w dodatku zmusić ją do zaprzeczenia samej siebie i powrotu w szczęśliwy stan niebytu?<sup>14</sup> Tego Hartmann nie jest w stanie wyjaśnić i w konsekwencji popada w kolejną sprzeczność. Oto okazuje się — kontynuuje swój krytyczny wywód Struve — iż „rozum z jednej strony ufa sobie bezwarunkowo, bo ocenia zarówno mądrość, jak i głupotę wszechświata, a z drugiej strony zniewala sam siebie do najwyższego stopnia, dowodząc, że jedyna mądrość polega na samobójczym zniesieniu bytu i samego siebie”<sup>15</sup>. Okazuje się zatem, że wyemancypowana z bytu rozumność podporządkowuje sobie różną od niej rzeczywistość w procesie organizowania i przekształcania świata, ale tylko dlatego, by w ostateczności zaprzeczyć samej sobie i wszelkiemu istnieniu. Pozostaje więc tylko wybór między pozbawioną świadomości rzeczywistością a nicością. Ta ostatnia jest wprawdzie dziełem rozumu, choć w istocie — konkluduje ironicznie Struve — „zupełnym brakiem rozumu”<sup>16</sup>.

Kolejną wątpliwość, tym razem pod adresem Hartmannowskiej zasady celowości, zgłosił Goldberg. Jego zdaniem pojęcie ostatecznego celu, którym jest zniweczenie całej rzeczywistości i powrót do pierwotnego stanu niebytu, właściwie znosi wszelką celowość w świecie i popada w sprzeczność z ogólną koncepcją niemieckiego pesymisty. Niepodobna bowiem uznać, aby celem jakiegokolwiek procesu było nic. Nic jest przecież najzupełniejszą negacją. Jeśli zatem „nic — wnioskuje Goldberg — ma być celem rozwoju świata, to możemy przez to rozumieć, że świat nie ma żadnego celu, że w nim nic nie odbywa się celowo”<sup>17</sup>.

Z obszernym katalogiem zarzutów wystąpił również S. Smolikowski. Hartmann — zdaniem polskiego krytyka — wikła się w liczne sprzeczności i niekonsekwencje, których w ramach swego systemu nie jest w stanie rozwiązać. Tak jest na przykład z pojęciem wieczności, podstawowym

<sup>14</sup> H. Struve, [rec.], Biblioteka Warszawska, 1875, nr 3, s. 507.

<sup>15</sup> Ibid., s. 508.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> H. Goldberg, op. cit., s. 144.

atrybutem Hartmannowskiego absolutu (woli). W ujęciu autora *Philosophie des Unbewussten* absolut wprawdzie nie ma początku, ale przyznana mu została możliwość skończoności. „Dziwna to niekonsekwencja — zauważa Smolikowski — jakoby wieczność mogła płynąć w jedną tylko stronę, jakoby można było przyczynie od wieków istniejącej zaznaczyć pewien kres, granicę i datę zniknięcia”<sup>18</sup>. Tę niekonsekwencję — dodaje Smolikowski — wyeliminować mogłoby jedynie uznanie, że absolut (wola) bytuje w czasie, tj. ma wyznaczony moment swego pojawienia się. Wówczas bowiem możliwe jest logiczne uzasadnienie kresu istnienia i nirwany. Dopiero wówczas „nicość bezwzględna” przedstawiałaby się jako konieczność logiczna i dziejowa zarazem. W przeciwnym razie cały system sprzeczny jest z prawami logiki i „ustrojem myśli naszej”<sup>19</sup>.

Hartmann — zdaniem krytyka — nie wywiązał się także z poczynionej na początku obietnicy, że zbuduje system metafizyki monistycznej. Pragnąc bowiem wytłumaczyć zjawienie się świata, wyjaśnić, skąd się wzięło zło i dlaczego nicość bardziej pożądana jest od istnienia, wprowadza do swego systemu dualistyczny podział na wolę i przedstawienie, czyli sferę pozarozumnego i rozumnego. Jest to kolejna sprzeczność, której nie jest w stanie złagodzić przyznanie się samego Hartmanna do tego, że „Jedność (*Das All-Eine*) nie mogłaby wywołać procesu świata, gdyby nie była sama w sobie rozszczepioną (*zwiespältig*)”<sup>20</sup>. Ten zarzut można skierować także wobec innych przedstawicieli filozofii pesymizmu, którzy dla uzasadnienia nirwany jako kresu ewolucji ustroju świata zmuszeni byli odwołać się do dualizmu, mimo iż za punkt wyjścia swej filozofii ogłosili monizm. Do dualizmu doprowadziło Hartmanna — stwierdza Smolikowski — powzięte z góry założenie udowodnienia konieczności nirwany, „czyli dowiedzenia rzeczy niemożliwej — przemiany bytu w niebyt”<sup>21</sup>.

Przedstawiona interpretacja stała się nawet przedmiotem ożywionej polemiki. Uparte wmawianie dualizmu metafizyce pesymistów jest, zdaniem Witolda z Kaliny Lassoty, efektem tego, iż krytycy tej filozofii nie potrafili wyraźnie oddzielić metafizycznych podstaw systemu od integralnie z nim związanych etycznych i praktycznych zarazem wyobrażeń na temat życia i całego istnienia. Nie jest więc tak, iż Hartmann i inni reprezentanci filozofii pesymizmu budowali metafizyczne fundamenty swej filozofii kierując się z góry wymyśloną koncepcją kresu bytu i nirwany. To dopiero później starali się naginać metafizyczne konstrukcje do wymyślonego przez siebie dogmatu. Nie należy więc nadmiernie zwracać uwagi na praktyczne konsekwencje pesymistycznego poglądu na świat (tj. kres bytu), gdyż należą one wyłącznie do etyki pesymizmu. Jeśli zaakceptujemy taki właśnie punkt widzenia, wówczas filozofia Nie-

<sup>18</sup> S. Smolikowski, *Nirwana wobec metafizyki*, Biblioteka Warszawska, t. 2, 1879, s. 100.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid., s. 195.

świadomego nie jest dualizmem wywiedzionym w dziwny sposób z monizmu, lecz staje się — tu Lassota wygłasza pogląd zgodny z przekonaniem Struvego — nowego rodzaju panteizmem.

Smolikowski nie jest też w stanie zaakceptować charakterystycznego dla Hartmanna „połączenia przypadkowości w poczęciu świata z celowością w przeprowadzeniu jego zadania, czyli metafizycznym finale całego istnienia”<sup>22</sup>. Krytykuje Hartmannowską metodę wspierania metafizycznych tez wynikami nauk przyrodniczych, przy czym jego dezaprobatę wywołuje nie samo odwoływanie się do nauk empirycznych, ale często nieuzasadnione naginanie danych naukowych do teoretycznych pomysłów autora *Philosophie des Unbewussten*, co sprawia, że jego filozofia — podkreślając organiczną więź z naukami szczegółowymi — w istocie rzeczy traktuje je czysto instrumentalnie, nadając im często interpretacje sprzeczne z obiektywną wymową przedstawianych faktów. Zauważmy, że ten właśnie kierunek krytyki koresponduje w pełni z zarzutami, jakie wobec filozofii pesymizmu formułowali tacy wybitni przedstawiciele epoki, jak Albert Lange i Oskar Schmidt<sup>23</sup>. Smolikowski zaś dotychczasową krytykę filozofii Hartmanna podsumowuje taką oto konstatacją:

Co do nas sądzimy, że Hartmann jest bezwiednym sofistą, takim mianowicie, jakimi byli pierwsi przedstawiciele tego kierunku w Grecji, czyli że nie on zdradza sprawy filozofii, ale własna jego filozofia go zdradza, tj., że własna jego metoda badania wprowadza go, podobnie jak jego poprzedników — sofistów, na bezdroża logiczne<sup>24</sup>.

Już ten pobieżny przegląd krytycznych stanowisk dowodzi, iż konstrukcje metafizyczne Hartmanna, choć budziły dość znaczne nawet zainteresowanie, to przede wszystkim na zasadzie sprzeciwu i opozycji. Trudne do przyjęcia swą odmiennością i bulwersującą niekonwencjonalnością skłaniały do nieprzychylnych stanowisk. Owe jednoznacznie krytyczne odniesienia są do pewnego stopnia swoistą cechą odbioru Hartmanna w Polsce. Na Zachodzie bowiem myśl filozoficzna niemieckiego pesymisty zyskała krótkotrwałą wprawdzie, ale wielką popularność oraz niemałe grono zwolenników. Bo też na inne sprawy zwracano uwagę. W Polsce koncentrowano się na skrętnym wydobywaniu różnych ułomności i niedoskonałości systemu. W innych krajach, nie rezygnując z tego rodzaju krytyki, doszukiwano się w owych propozycjach czegoś więcej, zwiastuna nowych tendencji myślenia o świecie, filozoficznego uzasadnienia wzmagającej się fali pesymizmu i niepokojów, przeczuwanego schyłku, a nawet kryzysu kultury europejskiej.

Hartmannowska propozycja metafizyki niezależnej od religii i chrześcijaństwa skazana była u nas na niepowodzenie. „Hartmann — pisał z dezaprobatą M.

<sup>22</sup> S. Smolikowski, *Apoteoza człowieka*, Biblioteka Warszawska, t. 1, 1881, s. 331.

<sup>23</sup> A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1876; O. Schmidt, *Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten*, 1877.

<sup>24</sup> S. Smolikowski, *Optymizm w pesymizmie*, Biblioteka Warszawska, t. 4, 1881, s. 345.

Nowodworski — z góry zamierzał dać wyjaśnienie świata bez Boga, i do tego celu nagiął wszystkie fakty i wszystkie swoje wywody”<sup>25</sup>.

„Świecka metafizyka” — pojęcie to u jednego budziło zdecydowane opory, u innych nie zyskało jeszcze prawa obywatelstwa. Zasadniczy podział w środowiskach rodzimej inteligencji przebiegał między zwolennikami metafizyki w sojuszu z religią (myśl katolicka) a przeciwnikami metafizyki, co nie zawsze oznaczało: i religii (pozytywizm). Tego podziału nie naruszały różne wyjątki. Innymi słowy, zasadnicza linia demarkacyjna biegła między tymi, którzy zawierając nauce uważali, iż z jej pomocą można odpowiedzieć na zasadnicze pytania, a tymi, którzy nie lekceważąc danych dostarczanych przez naukę uważali, że wartościową wiedzę uzyskać można także w drodze poznania pozanaukowego. Z tego powodu Hartmannowski postulat zbudowania metafizyki przede wszystkim na podstawach empirycznych nie mógł zyskać aplauzu w żadnym z wymienionych ugrupowań. Hartmann po prostu nie mieścił się w konwencjach myślowych ówczesnych polskich środowisk intelektualnych. Nie tylko zresztą on — również cała szkoła pesymizmu.

## FILOZOFIA PESYMIZMU

W Hartmannowską wizję świata wpisane jest cierpienie jako jego stały organiczny składnik. W samym bowiem istnieniu tkwią takie właściwości, które każdej jego żywej komponentce nadają piętno cierpienia. Jeśli nieświadoma wola, fundament wszelkiego życia, jest ślepa, pozbawiona świadomości, to — powiada Smolikowski wyjaśniając myśl filozofa pesymisty — „już samo istnienie wywołane pierwiastkiem nielogicznym jest także nielogiczne, słowem złe”<sup>26</sup>.

Nieświadome z chwilą faktycznego zaistnienia odczuwa stały niedosyt i niezadowolenie z obecnego swego położenia oraz pragnienie działania; nigdy nie mogą być one w pełni zaspokojone i stają się źródłem udręki i cierpienia, zarówno w globalnym wymiarze życia, jak i w poszczególnych jego postaciach. Żłudne i nierealne są oczekiwania tych, którzy sądzą, że pomyślny rozwój pomniejszać będzie skalę cierpienia w świecie, bądź wyeliminuje je z indywidualnego życia. Wręcz przeciwnie, każdy przejaw rozwoju oraz towarzyszące mu przemiany w sferze materialnej i świadomościowej przynoszą tylko nowe niepokoje, udręki i cierpienia. Postęp cywilizacyjny, naukowy, kulturowy nie pomniejsza zatem sumy cierpienia, lecz powoduje jej przyrost. Zaś promotorzy owego postępu doświadczają i przeżywają cierpienia o wiele intensywniej aniżeli ludzie prości. Ból istnienia ma wymiar globalny, nieobcy jest także zwierzętom,

<sup>25</sup> M. Nowodworski, op. cit., s. 118.

<sup>26</sup> S. Smolikowski, *Nirwana wobec metafizyki*, s. 191.

a nawet roślinom, choć dotyka je w nieporównanie mniejszym stopniu niż człowieka. Zwierzęta znają tylko ból fizyczny, człowiekowi zaś — jak powiada Hartmann — „czułość jego organizacji”, czyli świadomość, przynosi nieustannie różnego rodzaju lęki i bojaźnie, wśród których nade wszystko dominuje ciągle poczucie strachu przed śmiercią.

Bilans szczęścia i przyjemności oraz przykrości i cierpienia jest zdecydowanie korzystniejszy dla ostatnich z wymienionych stanów doświadczanych przez człowieka. Rachunek ów prowadzi Hartmanna od łagodniejszego wniosku, że życie nasze nic, a przynajmniej niewiele jest warte, aż do ostatecznej konkluzji, iż „życie nasze jest gorsze od nieżycia”. Jedyne prace naukowa i artystyczna — dodaje filozof — dostarczyć może więcej przyjemności niż przykrości, ale osiągnąć je mogą nieliczni, i to po wielu trudach, wyrzeczeniach i męczarniach. Jeśli tedy człowiek mówi o przywiązaniu do życia i jego miłości, to nie dlatego, że miłuje jego wartość — stwierdza Hartmann — lecz dlatego, iż przywiązanie do życia wynika z popędu zachowania gatunku domagającego się, jak każdy akt woli, zaspokojenia. Każdemu z nas dane jest doświadczać wielu złudzeń co do wartości życia; wśród nich na pierwszym miejscu lokuje się iluzyjne przekonanie, że indywidualnie możemy w życiu naszym osiągnąć szczęście. Nie tylko zresztą jednostka przeżywa złudzenia, są one także udziałem wszystkich generacji i całej ludzkości. Właściwie całe dzieje świata społecznego wyznaczane są przez zastępowanie jednych postaci iluzji innymi ich formami. Hartmann konstruuje osobliwą historię rozwoju ludzkości opartą na trzech wielkich etapach, które są kolejno przewyżczane, aby w konsekwencji tego procesu Nieświadome mogło wyzwolić się z istnienia i powrócić do stanu pierwotnego spokoju, wolnego od dążeń i towarzyszących im cierpień.

Pierwsze stadium rozwoju przypadało na okres cywilizacji grecko-rzymskiej. Epoka ta żywiła się złudzeniami co do możliwości budowania i realizowania szczęścia tu na ziemi. Z fiaska owych nadziei wyłonił się drugi etap rozwoju, który otworzył wrota idei głoszącej znikomość tego świata i obiecującej urzeczywistnienie prawdziwego szczęścia w życiu pozaziemskim. Ten etap wprowadza w świadomość ogólną myśl chrześcijańska, a jego najbardziej bujny rozwój przypada na wieki średnie. W trzecim stadium złudzeń ludzkość wkracza w dobie współczesnej. Charakteryzuje je pełna rezygnacja z dążeń do osiągnięcia szczęścia zarówno w świecie ziemskim, jak i pozaziemskim oraz nadzieja osiągnięcia szczęścia w dobie, która dopiero nastąpi i przez pokolenia, które dopiero przyjdą. W miejsce eudajmonistycznego egoizmu wyrasta świadomość tego, że wszyscy jesteśmy częstkami wielkiej całości i że praca dla jej dobra może w konsekwencji przynieść korzyści i szczęście jednostce. Ma ona zatem obowiązek wypełniania swych zadań w tym świecie, aby przyspieszyć jego rozwój i zgotować szczęście przyszłym pokoleniom. Niestety, także i obecne stadium rozwoju — powiada Hartmann — znajduje się pod znakiem kolejnych złudzeń. Ich niezaspokojenie niesie ze sobą dalsze cierpienia i dramaty ludzkie.

Rachunek szczęścia i nieszczęścia, dobra i zła także i w przyszłości nie może zmienić się na korzyść wartości pozytywnych; przeciwnie, im dalej świat brnie w swoim rozwoju, tym bardziej potęgują się, wzrastają obszary zła, cierpienia i nieszczęść. Wszak rozwój kultury, wiedzy i życia emocjonalnego bardziej tylko uświadamia ludziom nędzę istnienia, a przeżywany ból świata czyni jeszcze bardziej dotkliwym.

Po przebrnięciu wszystkich stadiów rozwoju ludzkość i jednostka nie tęsknią już za szczęściem, lecz za spokojem, za zmianą, w wyniku której już nic dolegać nie będzie, za chwilą, w której nastąpi ostateczne wybawienie człowieka, ludzkości i świata. To zaś dokona się przez świadome i zbiorowe unicestwienie wszystkiego, co istnieje, a więc przez ostateczny kres bytu i zarazem kres cierpienia. Kiedy zaś owo wybawienie z męki życia i bytu nastąpi — tego przewidzieć niepodobna. Nie przyspieszą pożądanego biegu świata ani samobójstwo, ani skrajna asceza, mogą jedynie opóźnić oczekiwany rezultat ewolucji. Dlatego — nawołuje filozof — należy oddać się życiu i wypełniać należycie swe powinności, gdyż świat na drodze ku niebytowi musi przebyć kolejno wszystkie fazy rozwoju. W ujęciu Hartmanna katastroficzny finał istnienia nie implikuje zaniechania działań, wręcz przeciwnie — oczekiwany kres bytu wymaga, w celu jego dopełnienia się, aktywności ludzkiej. Pesymistyczny epilog nie determinuje losów pojedynczego człowieka w teraźniejszości i przyszłości. Życie swoje może on bowiem programować i realizować zgodnie z postulatami pomyślności osobistej. Praktycznym przykładem takiego stanowiska miało być życie samego autora *Philosophie des Unbewussten*, pogodne, spokojne i podobno szczęśliwe. Ale — co warto zauważyć — ten właśnie wątek z reguły umykał z pola widzenia polskim krytykom Hartmanna. Zarówno jego filozofia, jak i poglądy innych przedstawicieli niemieckiego pesymizmu: Schopenhauera, Mainländera, Bahn-sena, Petersa — odbierano podobnie. Nie zawsze wnukano w odrębności i partykularyzmy tych stanowisk. Generalnie widziano w filozofii pesymizmu przede wszystkim zachętę i usprawiedliwienie dla pasywnych, biernych, kwietystycznych postaw wobec życia. Widziano w niej znakomitą pożywkę dla wszelkiego rodzaju zwątpień, rozczarowań i zniechęcenia. Wszystko to wydawało się obce ideałom doby pozytywizmu, jej filozofii aktywności, czynu i pracy. Reagowano więc z nieufnością i niepokojem. Obawiano się wpływu fali pesymizmu na stan ducha i postawy społeczeństwa, zwłaszcza młodego pokolenia. Obawy te potwierdzały — odnotowywany w rodzimej prasie — wzrost nastrojów pesymistycznych w europejskiej sztuce, filozofii, nauce. Wskazywano już nie tylko na przyływ fali pesymizmu, ale na jej rozszerzający się i wszechogarniający zakres. „Groźna kwestia pesymizmu — pisał Jeziński — rozpościera się w teoriach społecznych, w poezji i sztuce, w dziełach i w życiu”<sup>27</sup>; „pesymizm przenika wszelkie arterie życia społecznego” — dodawał

<sup>27</sup> F. Jeziński, [rec. pracy S. Smolikowskiego *Rozbiór krytyczny podstaw zasadniczych filozofii*

J. Kenig<sup>28</sup>. Smolikowski spostrzegł, że „pesymizm współczesny nie jest wyłącznie udziałem filozofii, idzie on dalej, przenika głębiej, pod sztandar swój zaciąga wszystkich znużonych życiem, wszystkich głębiej czujących, a nie mających przed sobą celu wytkniętego, ani w łonie swem pochodni wiary”<sup>29</sup>. Struve z niepokojem pisał o rozmiarach tego zjawiska: „Pesymizm i nihilizm przestały być w nowszych czasach objawami czysto filozoficznymi, a stały się, niestety, objawami społecznymi o niezaprzeczonej życiowej dążności”<sup>30</sup>.

Zacząto więc coraz częściej formułować pytania: czym jest pesymizm w swej istocie, jakie są jego źródła, jaką rolę odgrywa w życiu indywidualnym i społecznym, co sprzyja ekspansji tych nastrojów? Smolikowski zastanawiając się nad najogólniejszymi uwarunkowaniami powstawania pesymistycznych nastrojów i poglądów dochodził do wniosku, że wyrastają one z faktu każdorazowego stwierdzenia przepaści, jaka istnieje między rzeczywistością a ideałem, z przekonania o niemożliwości zrealizowania ideału w praktyce. Nie inaczej jest ze współczesnym pesymizmem niemieckim. Jego przedstawiciele „jeśli gardzą życiem, to na mocy wyższego o nim pojęcia, na mocy oczekiwania od niego tego właśnie, co jest ideałem, to jest pragnieniem, lubo nigdy nie urzeczywistniającym się, ale pomimo to nigdy nie opuszczającym człowieka”<sup>31</sup>. Sytuacja ta rodzi „okrzyk rozczarowania i rozpacz”<sup>32</sup>, znajdujący potwierdzenie w Schopenhauerowskim *Negativität des Wohlseins und Glücks in Gegensatz der Passivität des Schmerzes*. Zdanie to, które stało się kanonem całego współczesnego pesymizmu, Smolikowski nazwał „najczarniejszym poglądem na świat”<sup>33</sup>.

Z kolei Maurycy Straszewski zastanawiając się nad ogólną genezą pesymizmu uznał, iż „Jego powstanie i rozwój jest zawsze objawem umysłowej i moralnej starości społeczeństwa”<sup>34</sup>. W podobnym duchu wypowiadał się na ten temat H. Struve. Jego zdaniem „rozwój nowoczesnego pesymizmu, wskutek swej wewnętrznej sprzeczności, przedstawia czynnik rozkładu nie tylko na polu etyki indywidualnej i społecznej etyki, ale w ogóle i w zakresie życia umysłowego”<sup>35</sup>. F. Krupiński skłonny był sądzić, iż źródeł współczesnego pesymizmu należy doszukiwać się nie tylko w obszarze inspiracji intelektualnych, lecz przede wszystkim w określonych realiach społecznych epoki. „Pesymizm współczesny — pisał — powstał niezawodnie z faktów wcale nie wesołych, nagromadzonych i gromadzących się coraz obficie w teraźniejszym życiu ekonomicznym

[Schopenhauera], Kłosy, t. 34, 1882, s. 296.

<sup>28</sup> J. Kenig, *Pesymizm*, Tygodnik Ilustrowany, t. 11, 1889, nr 273, s. 179.

<sup>29</sup> S. Smolikowski, *Najnowsze objawy filozofii pesymistycznej w Niemczech. Filozofia wyzwolenia*, Biblioteka Warszawska, t. 3, 1878, s. 74.

<sup>30</sup> H. Struve, [art. bez tytułu], Kłosy, t. 34, 1882, s. 127.

<sup>31</sup> S. Smolikowski, *Najnowsze objawy filozofii pesymistycznej...*, s. 72.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 73.

<sup>33</sup> S. Smolikowski, *Optymizm w pesymizmie*, s. 324.

<sup>34</sup> M. Straszewski, *Powstanie i rozwój pesymizmu w Indiach*, Kraków 1884, s. 91.

<sup>35</sup> H. Struve, *Wstęp krytyczny do filozofii*, Warszawa 1896, s. 465.



i państwowym”<sup>36</sup>. J. Terpiłowska idąc tym samym tropem konstatowała fakt narastania fali pesymizmu w społeczeństwie polskim: „Filozofia apatii tym łatwiej rozwija ogólny zarodek pesymistyczny, im cięższe są warunki do życia”<sup>37</sup>. W. Lutosławski zaś przekonywał, iż wzrost nastrojów pesymistycznych nie jest raczej bezpośrednią funkcją pogarszających się ogólnych warunków życia, lecz przede wszystkim efektem podnoszenia się świadomości i wykształcenia ogólnego, pełniejszego ujawniania się potrzeb, aspiracji i pragnień oraz wyobrażeń o tym, jak być powinno. Ludzie „jaśniej uświadamiają sobie różnicę między rzeczywistością a ideałami, do których dążą”<sup>38</sup>. Im bardziej uświadamiają sobie, jak dalece ideały odbiegają od możliwości ich urzeczywistnienia, tym więcej zniechęcenia i zawodów, tym więcej powodów, „aby oddawać się pesymistycznej rozpacz”<sup>39</sup>.

Tocząca się już w latach osiemdziesiątych dyskusja nad istotą pesymizmu obok dość obiegowych i powierzchownych opinii zaowocowała także wnikliwszą refleksją. Na uwagę zasługują tu analizy Smolikowskiego. Wyróżnia on wersję pesymizmu potocznego i pesymizmu filozoficznego lub bezwzględnego. Najczęściej spotykany pogląd, wedle którego istnieje przewaga cierpienia nad przyjemnościami — zarówno co do ilości, jak i istoty tych wrażeń, jest wprawdzie kardynalną zasadą wszelkiego pesymizmu, ale nie stanowi „filozoficznego jego uzasadnienia”. Należy odrzucić utylitarystyczne kryteria wartości życia. Mierzy się ono nie sumą doświadczanych cierpień lub przyjemności, lecz celem, jakiemu służy. Cierpienie jako środek do osiągnięcia celu nie daje jeszcze podstaw do pesymizmu. Nawet obwieszczenie Schopenhauera, że „świat jest piekłem, w którym jedni są duszami dręczonymi, drudzy samymi czartami” — nie jest jeszcze pesymizmem bezwzględnym; staje się nim wówczas, gdy filozof dodaje, że „piekło to nie ma żadnej racji bytu, że jest samo dla siebie celem”<sup>40</sup>. Na takie miano zasługuje natomiast ponura zapowiedź „mizantropa z Frankfurtu”: „dziś jest źle, a będzie jeszcze gorzej, aż przyjdzie najgorsze”<sup>41</sup>. Tak oto „pesymizm filozoficzny zjawia się każdorazowo tam — twierdzi Smolikowski — gdzie nie ma wiary w urzeczywistnienie się ideału, choćby kosztem największych ofiar, gdzie [...] cierpienie jest bezcelowe, albo, co jeszcze gorsze, samo dla siebie celem”<sup>42</sup>.

Filozofia pesymizmu, w tym Hartmanna w szczególności, nie znalazła więc u nas dobrego przyjęcia. Odrzucano ją nie tylko z uwagi na jej ogólny pesymistyczny ton, za sianie historiozoficznego defetyzmu, ale także za łączenie

<sup>36</sup> F. Krupiński, *Pesymizm*, Ateneum, t. 2, 1889, s. 201.

<sup>37</sup> J. Terpiłowska, *Współczesne prądy pesymistyczne*, Życie, 1888, nr 25, s. 345.

<sup>38</sup> W. Lutosławski, *Skąd się biorą pesymiści*, Ateneum, t. 1, 1895, s. 18.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> S. Smolikowski, *Optymizm w pesymizmie*, s. 324—325.

<sup>41</sup> Ibid., s. 325.

<sup>42</sup> Ibid.

ze sobą takich wątków i idei, których odbiorca polski nie mógł w żaden sposób zaakceptować. Zdumiewała na przykład Hartmanna pochwała dla działań i aktywności, których motywem i ostatecznym celem miał być nie dający się określić w czasie kres bytu, totalna bierność i zanik wszelkiego czynu. W polskiej publicystyce i wyobrażeniach pochwała czynu, działania i pracy z reguły motywowana była nadzieją osiągnięcia lepszej przyszłości, wyższych standardów życia, bardziej harmonijnych stosunków międzyludzkich itp. Swą niecodziennością, wręcz paradoksalnością uderzać musiała także Hartmannowska koncepcja wiązania idei postępu z filozofią pesymizmu i cierpieniem. U nas postęp nabierał zawsze wymiaru optymistycznego. Wierzano, iż przynieść on może tylko lepsze, łatwiejsze i bogatsze życie we wszystkich jego postaciach. Te i inne „pomysły” Hartmanna popadały w wyraźny konflikt z naczelnymi ideałami epoki pozytywizmu, z funkcjonującymi sposobami myślenia o człowieku i świecie, z odziedziczoną intelektualną tradycją, nie mogły więc znaleźć uznania lub choćby znikomej akceptacji.

## WOBEC PROBLEMU PAŃSTWA I NARODU

Zrazu krytykowano Hartmanna za jego metafizyczne ekstrawagancje, zarzucano mu nieuprawnione posługiwanie się wynikami nauk przyrodniczych, wytykano liczne sprzeczności i alogizmy systemu, zwłaszcza zaś gorąco protestowano przeciwko wizji totalnej destrukcji i zagłady świata. Dopiero później zwrócono uwagę na jeszcze jeden aspekt jego filozofii, a mianowicie na jej groźne, społeczno-polityczne konsekwencje. Stało się to za sprawą ogłoszonego przez Hartmanna w berlińskim czasopiśmie „Die Gegenwart” cyklu artykułów pt. *Der Rückgang des Deutschthums*<sup>43</sup>. W Polsce zyskały one szczególnie złą sławę. Zresztą sformułowane tam postulaty i rozwiązania praktyczne wzbudzały skrajne rozczarowanie nie tylko wśród Polaków. Autor opowiada się w nich za koncepcją silnej totalitarnej władzy państwowej, gwałtownie atakuje systemy demokratyczno-liberalne, ale przede wszystkim formułuje postulat asymilacji bądź wyniszczenia mniejszości narodowych.

To wystąpienie Hartmanna spowodowało, że pod innym kątem zaczęto analizować poszczególne tezy jego filozofii i wynikające z nich konsekwencje. Dopatrywano się także istnienia wyraźnej zbieżności między społeczno-politycznymi tezami jego teorii a praktyką niemieckiej polityki germanizacyjnej. Coraz częściej też słyszeć można było głosy, że w filozofii pesymizmu znajduje

<sup>43</sup> E. v. Hartmann, *Der Rückgang des Deutschthums*, Die Gegenwart, Wochenschriften für Literatur, Kunst und öffentliches Leben, t. 27, 1885, nr 1—2; idem, *Nochmals der Rückgang des Deutschthums*, Die Gegenwart, Wochenschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben, t. 27, 1885, nr 6.

się teoretyczne uzasadnienie polityki przemocy wobec innych narodów, „Kulturkampfu”, hasła *Der Staat ist der wirkliche Gott*.

Tak oto, zrazu niedocenione, a może po prostu niezauważone, społeczno-polityczne aspekty pesymizmu w połowie lat osiemdziesiątych nabrały u nas szczególnego rozgłosu i wyraźnie zaciążyły na ocenach całej koncepcji filozoficznej. W doktrynie pesymizmu widziano wygodne narzędzie podboju i germanizacji. Enuncjacje berlińskiego filozofia spotkały się z gwałtowną repliką prasy polskiej. Przodowała „Prawda” Świętochowskiego. Na jej łamach przedstawiano dramatyczne przykłady wzmoczonej akcji germanizacyjnej — rągów pruskich, „Kulturkampfu”, działalności Hakaty, bezwzględnego dławienia każdego odruchu patriotycznego, krępowania i tłumienia polskiej konkurencji gospodarczej. Celnie rozpoznano w Hartmannie ideologa pruskiego ekspansjonizmu. W ferworze polemicznym nie brakło ostrych, dosadnych określeń. Autor *Philosophie des Unbewussten* to „najgorliwszy apostoł despotyzmu”, „najbrutalniejszy metafizyk XIX wieku”, „pruski filozof państwowo”.

W tych roznamiętnionych polemiką ocenach, choć niekiedy formułowanych z pewną przesadą, kryje się instynktowny odruch reakcji na ekspansjonizm pruski. W poglądach Hartmanna widziano nową formę uzasadnienia starego *Drang nach Osten*. Reagowano więc na nie gwałtownie. Ze zdecydowaną, celną repliką wystąpił A. Świętochowski. W artykule zatytułowanym *Ausrotten* ukazał cynizm i obłudę pruskiego filozofa, który głosząc w teorii pogardę dla świata, bierność i nirwanę, w praktyce preferuje drapieżny egoizm, zaborczość, despotyzm, filozofię siły. „Poseł prawdy” trafnie demaskuje szowinizm, pychę i zadufanie filozofa pesymizmu.

Wytepić — takie bezecne słowa rzuca w życie praktyczne myśliciel, człowiek, który upewnia, że stoi ponad mizerną walką rozszartych i samolubnych namiętności. Jakież to straszne zdziczenie zapanowało w czasach dumnych ze swej cywilizacji, kiedy takie hasła brzmią w tryumfie „suszności”<sup>44</sup>.

Obok Świętochowskiego do polemiki z Hartmannem włączyli się pisarze różnych orientacji: Dzieduszycki, Jellenta, Morawski, Matuszewski, Turski, Ziemia. Nie brakło ostrych, zdecydowanych ocen. Szczególnie dotkliwe słowa pod adresem filozofa z Berlina wyszły spod pióra Eugeniusza Lipnickiego, którego cykl artykułów zatytułowany *Pesymizm i wszechwładza państwa* uznać należy za najbardziej wnikliwą ocenę społeczno-politycznych funkcji niemieckiej filozofii pesymizmu.

Lipnickiego interesuje nie tylko pytanie o teoretyczną wartość koncepcji Schopenhauera i Hartmanna, lecz przede wszystkim o ich wszelkie praktyczne konsekwencje. Uwagę swą koncentruje na dwóch zasadniczych problemach.

<sup>44</sup> A. Świętochowski, *Ausrotten*, *Prawda*, 1885, nr 5, s. 51. Także „Biblioteka Warszawska” ukazując antypolską działalność rządu pruskiego zauważała, że akcje te dzieją się „w imię najnowszej filozofii pesymizmu w Niemczech” (1886, marzec, s. 441).

Pyta o źródła filozofii pesymizmu i szerzej — o przyczyny wzrostu nastrojów pesymistycznych w Niemczech, ale za najważniejsze uważa ujawnienie tych wewnętrznych założeń doktryny, które implikują pesymistyczną koncepcję państwa, narodu, stosunków międzynarodowych i w konsekwencji prowadzą do tego, że w praktyce filozofia Schopenhauera stała się pożywką, a Hartmanna jawnym orężem i teoretycznym uzasadnieniem totalitaryzmu pruskiego.

Przypomina więc Lipnicki ocenę świata i człowieka zawartą w filozofii pesymizmu. Wszelka rzeczywistość na gruncie tej teorii jest z istoty swej zła. Świat dla Schopenhauera i Hartmanna jest światem podzielonym, w którym panuje interes partykularny, prowadzący do nieustannych konfliktów i ciągłego gwałcenia jednych przez innych. Natura człowieka jest nie tylko słaba, lecz na wskroś niegodziwa i przewrotna. Jednostka ludzka wiecznie skłócona z otoczeniem, wiecznie dążąca do podporządkowania sobie innych. W ogóle więc świat jest tak urządzone, że wszelkie działanie naraża człowieka na nieustanną walkę z innymi, bądź konflikt z samym sobą. Jeśli więc natura ludzka — jak twierdził „mędrzec z Frankfurtu” — jest zła, jeśli społeczeństwo składa się w pięciu szóstych z łotrów, oszustów lub głupców, wówczas człowiek rozumny najlepiej zrobi, jeśli zaniecha wszelkiej działalności publicznej i odsunie się od styczności z ludźmi. Schopenhauerowska *Erlösungslehre* uznając, że wszelkie zaangażowanie jest źródłem niepokoju i dysharmonii wewnętrznej człowieka, postuluje całkowite oderwanie się od świata zewnętrznego, zamknięcie się w świecie przeżyć wewnętrznych i osiągnięcie za życia nirwany. Z takiej koncepcji natury ludzkiej i stosunków między ludźmi — zauważa Lipnicki — wynika określony pogląd na państwo i jego rolę. Skoro w społeczeństwie bezwzględnie dominuje zło, głupota, niepohamowana żądza wybicia się, gwałt zadawany innym, to reakcją na te złe strony natury ludzkiej musi być silna władza państwowa, poskramiająca namiętności, wybujałe apetyty i partykularne interesy. Państwo jest tworem sztucznym, dziełem rozumnego egoizmu, powołanym do przeciwdziałania anarchii, utrzymania ładu społecznego i zapewnienia bezpieczeństwa. Jest ono „stróżem nocnym”, „zakładem bezpieczeństwa”, ale także i potęgą poskramiającą złe strony ludzkiej natury.

Zarówno Schopenhauer, jak i Hartmann — stwierdza Lipnicki — są zwolennikami silnego państwa, różnią się natomiast poglądem co do zakresu i stopnia ingerencji zwierzchności w życie indywidualne i społeczne. Schopenhauer podporządkowuje jednostkę władzy państwowej, bo nie widzi innej możliwości zapewnienia w miarę poprawnych stosunków między ludźmi, ale jednocześnie rezerwuje taki obszar życia indywidualnego, w którym autonomia jednostki nie może być naruszona przez żadną instytucję, w tym i państwową. Natomiast wedle Hartmanna „żelazna ręka wszechwładnego państwa” winna inwigilować wszelkie przejawy ludzkiej aktywności indywidualnej i społecznej. Dla filozofa z Berlina państwo nie jest już ani „stróżem nocnym”, ani „zakładem bezpieczeństwa”, lecz „domem poprawczym” i „zakładem karnym”.

Z kolei przechodzi Lipnicki do analizy tych postulatów, które wynikać mają z doktryny pesymizmu dla dziedziny stosunków między narodami. Schopenhauer i Hartmann przenosząc pesymistyczną ocenę natury ludzkiej na całe społeczności i narody, dochodzą do wniosku, że jedyną zasadą regulującą stosunki między narodami jest prawo mocniejszego, co w praktyce sprowadza się do bezwzględnego podporządkowywania narodów słabszych silniejszym. Narody bowiem, tak jak i jednostki, powodują się wyłącznie egoizmem, działają w imię prawa mocniejszego. Tak jak w działaniu jednostkowym liczy się zasada korzyści indywidualnej, tak w stosunkach między narodami liczy się analogiczna zasada korzyści zbiorowej. Dla Hartmanna naiwnością pobrzmiwia przekonanie, jakoby między większością a mniejszością narodową możliwe były stosunki oparte na szczerzej ugodzie, uczciwych i równych prawach.

Jeśli w państwie istnieje odłam obcej narodowości — referuje Lipnicki pogląd Hartmanna — mianowicie takiej, która doznała krzywdy, a nie straciła nadziei, pesymista nie może, jak tylko zastosować najsrozsze środki wyjątkowe, aby czym prędzej zamalgamować tę narodowość z większością: przyznać lub przywrócić mniejszości prawa narodowe, samorząd, z punktu widzenia pesymizmu będzie szczytem niedorzeczności, jako oddanie miecza w rękę naturalnego wroga<sup>45</sup>.

W przekonaniu Lipnickiego ta pełna cynizmu wypowiedź jednoznacznie demaskuje Hartmanna jako czołowego ideologa pruskiego nacjonalizmu i ekspansjonizmu. Pogląd ten podzielali inni polscy autorzy: Świętochowski, Matuszewski, Morawski, Dzieduszycki. Lipnicki, nie bez ironii, ukazał misję nakreśloną państwu pruskiemu przez doktrynę pesymizmu.

Przeznaczeniem Prus jest najpierw przekonać rodzaj ludzki o tym, że wszelkie istnienie jest złem, potem znaleźć środki, które by nie tylko tę ziemię, ale wszechświat mogły zniszczyć, a potem na wiek wieków zamordować ludzkość, wszechświat i Boga. Piękne to zadanie nakreślone księciu Bismarckowi przez mądrego myśliciela<sup>46</sup>.

Lipnickiego szczerze niepokoi fakt, że filozofia Hartmanna zyskała w Niemczech tak wielką popularność, dzieła jego są entuzjastycznie przyjmowane i najczęściej wydawane. Świadczy to o stanie nastrojów i poglądów znacznej części społeczeństwa niemieckiego. Pozostaje jedynie nadzieja, że jest to popularność przejściowa i że zwolennicy pesymizmu wkrótce otrząsną się spod jego wpływów. Niebezpieczeństwo wszakże polega na tym, iż obłędne pomysły Hartmanna nabierają całkiem realnego wymiaru. Oto myśl filozoficzna zyskuje wsparcie ze strony praktyki politycznej, a jednocześnie ta ostatnia szuka swego uzasadnienia w teorii, która popada w konflikt z podstawowymi racjami logiki. To chyba miał na myśli Lipnicki, gdy przypominał, że „W tych samych kołach, które ślepo uwielbiają geniusz dyplomatyczny ks. Bismarcka, Hartmann jest

<sup>45</sup> E. Lipnicki, *Pesymizm i wszechwładza państwa*, Biblioteka Warszawska, t. 1, 1887, s. 394.

<sup>46</sup> *Ibid.*, s. 342.

największym filozofem, jakiego świat wydał. Uzupełniają się też oni nawzajem. Trudno sobie wyobrazić ks. Bismarcka bez Hartmanna i odwrotnie<sup>47</sup>.

Wszystko to, jak się wydaje, dostatecznie wyjaśnia, dlaczego autorzy polscy zajęli tak zdecydowanie krytyczne stanowisko wobec filozofii pesymizmu. W doktrynie dostrzegli jedno z realnych niebezpieczeństw zagrażających naszemu bytowi narodowemu. Byli przecież reprezentantami pokolenia, którego wyznaniem wiary był optymizm historiozoficzny i moralny, idea postępu, potrzeba twórczego działania. Stanowczo broniło się ono przed importem czarnego pesymizmu, który paraliżował aktywność i siły życiowe narodu, obezwładniał wolę działania i przeobrażania. Zdecydowanie zaś zwalczało doktrynę pesymizmu, gdy dostrzegło w nim teoretyczne uzasadnienie germanizacji i podboju. Walkę z pesymizmem, nihilizmem, nacjonalizmem i ekspansjonizmem pojmowało jako walkę o zachowanie tego, co można by nazwać tożsamością narodową. Otwarta polemika pisarzy polskich z filozofią pesymizmu Schopenhauera i Hartmanna oraz jej społeczno-politycznymi implikacjami stanowi wymowną ilustrację takiego właśnie stanowiska.

#### RECEPTION OF THE PHILOSOPHY OF EDWARD VON HARTMANN IN POLAND

(Summary)

This article presents reactions of Polish writers on metaphysical conceptions and political ideas of Edward von Hartmann, a leading — after Schopenhauer — representant of the German philosophy of pessimism. Polish intellectual circles, so different from each other in regard to their world view, reacted on the philosophy of Hartmann in a similar way. They all were struck by its unusualness and amazed by its paradoxical solutions and ideas, not found in any established patterns of thinking. It awoke perverseness and impatience, most often however it led to *formulating of sharp, critical opinions*. Hartmann was criticized for his metaphysical extravagance, one reproached him an unentilted use of the results of natural science, pointed at many contradictions and alogisms in his system and protested vehemently against the vision of total destruction and world annihilation. Social-political effects of Hartmann's philosophy, regarding the question of state, nation and relations between nations, awoke the most vivid polemics. One argued firmly against the attitude of the philosopher, hostile towards national minorities — included the

---

<sup>47</sup> Ibid.

Polish one. Three main problems discussed by the German pessimist were mentioned in the Polish writings in the 19th century: metaphysics of the Unaware, accompanying it the philosophy of pessimism and the upsetting — not only the public opinion at home — Hartmann's views regarding state, nation and relation to national minorities. The mentioned issues demonstrate as well the order in which the question of the reception of Hartmann's philosophy and political ideas in Poland was presented in the article.

Translated by *Zofia Knutsen*