

Marek Maciejowski

Eduard von Hartmann wobec problemu rozwoju kultury

Folia Philosophica 16, 89-102

1998

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.

Przypomnienie postaci Eduarda von Hartmanna

Nazwisko Hartmann najczęściej kojarzone jest w filozofii z osobą Nicolaia Hartmanna. Stosunkowo rzadko natomiast wspomina się innego filozofa noszącego to samo nazwisko, Eduarda von Hartmanna.

Karol Robert Eduard von Hartmann urodził się 23 lutego 1842 roku w Berlinie jako syn pruskiego oficera. W roku 1858, zaraz po zdanej maturze, wybiera karierę wojskowego i wstępuje do Regimentu Artylerii Gwardyjskiej w Berlinie. W roku 1861, już jako elew Szkoły Artyleryjsko-Inżynierskiej, doznaje urazu rzepki kolanowej i jest zmuszony do opuszczenia armii oraz do zmiany zawodu. Większą część dalszego życia spędza w łóżku, trapiiony dolegliwościami, powstałymi wskutek tego wypadku.

Zrazu próbuje swych sił w malarstwie, potem w muzyce, lecz porzuca kolejno te zainteresowania i całą swą uwagę koncentruje na filozofii. Jego rozwój filozoficzny przebiega bardzo szybko. Swe sztandarowe dzieło *Philosophie des Unbewussten (Filozofia Nieświadomego)* kończy w 25. roku życia, czyli jeszcze szybciej, niż uczynił to Schopenhauer, publikując *Świat jako wola i wyobrażenie*. Sprawia to, że w ciągu jednej nocy staje się bardzo znaną postacią, ale wywołującą jednocześnie niezwykle ostre ataki z różnych stron. Rozgłos, jakiego mu przysporzyła ta praca, powoduje nadejście wielu ofert z różnych uniwersytetów, by objął na nich katedrę filozofii. On jednak odrzuca wszystkie propozycje, pozostając filozofem nie związanym z żadnym ośrodkiem i ciągle pisze. Do jego najbardziej znanych dzieł należą: *Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft (Autodestrukcja chrześcijaństwa i religia przyszłości)*



MAREK
MACIEJOWSKI

Eduard von Hartmann
wobec problemu rozwoju kultury



z 1874 roku, która przynosi zacieklą krytykę kręgów Kościoła zarówno katolickiego, jak i protestanckiego. Następnie ukazują się drukiem: w 1879 roku *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (*Fenomenologia świadomości moralnej*), w roku 1880 *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* (*Z historii pesymizmu i o zasadności jego istnienia*), *Religionsphilosophie* (*Filozofia religii*) z lat 1881/1882, *Geschichte der Philosophie* (*Historia filozofii*), wydana w dwóch tomach w latach 1899—1900, oraz wiele innych prac. Prócz pisarstwa typowo filozoficznego Hartmanna żywo interesowała problematyka bieżąca, co zaowocowało z kolei całym cyklem artykułów, poświęconych tematowi dnia, w czasopiśmie „Die Gegenwart, Wochenschriften für Literatur, Kunst und öffentliches Leben” („Terazniejszość, Pisma Cotygodniowe z Literatury, Sztuki i Życia Publicznego”), publikowanych pod wspólnym tytułem *Der Rückgang des Deutschtums* (*Powrót niemieckości*). Dość wspomnieć, że wydane w 1896 roku *Die ausgewählte Werke* (*Dziela wybrane*) Hartmanna obejmowały kilkanaście tomów jego pism.

Przy tak rozległej twórczości filozoficznej życie osobiste Hartmanna wydaje się wręcz monotonne. Dwa małżeństwa owocują przyjściem na świat syna i dwóch córek. Prawie całe życie spędza Hartmann w swej rodowej posiadłości Gross-Lichterfelde pod Berlinem, gdzie umiera 6 czerwca 1906 roku.

Metafizyka a kultura

Eduarda von Hartmanna można zaliczyć — oprócz Gustawa Theodora Fechnera — do grona filozofów uprawiających metafizykę indukcyjną, ponieważ i on chciał wesprzeć swą spekulatywną filozofię wynikami nowoczesnych nauk przyrodniczych. Sam Hartmann opisuje swój system jako „syntezę Hegła i Schopenhauera, przy zdecydowanej przewadze tego pierwszego, wykonaną według wskazówek zaczerpniętych z *Nauk o zasadach* (*Prinzipienlehre*) z okresu pozytywnej filozofii Schellinga i przy pomocy pojęcia »Nieświadomego« z pierwszego systemu Schellinga. Ten na razie monistyczny i abstrakcyjny rezultat owej syntezy jest następnie zespolony z Leibnicjańskim indywidualizmem i nowoczesnym przyrodznawczym realizmem w jeden konkretny monizm, w którym realno-fenomenalny pluralizm został podniesiony do momentu znaczącego. Ten tak zbudowany system jest wreszcie [...] nadbudowany nad bazą empiryczną z jej metodą indukcyjną nowoczesnych nauk przyrodniczych i historycznych.”¹

Choć Hartmann tak bardzo podkreśla powiązania swego systemu z nowoczesnym przyrodznawstwem, to jednak jego stosunek do nauk, stanu badań naukowych i metod, jakimi posługiwano się w czasach mu współczesnych,

¹ F. Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 4. Berlin 1923, s. 553.

był zdecydowanie negatywny. Pisze on o tym w *Gesammelte philosophische Abhandlungen (Zebranych traktatach filozoficznych)*: „Wzbogacanie gołego materiału wiedzy pomnaża jedynie wiadomości, ale nie bezpośrednio naukę”; i dalej: „[...] ponieważ właśnie to, co zwykle nazywa się nauką, jest jeszcze raczej mieszaniną wiadomości i nauki.”² „Punkt widzenia nowoczesnego przyrodnicy nierzadko jest najbardziej dziwaczną, wewnętrznym sprzeczną mieszaniną materialistycznej metafizyki, dogmatycznych kłamstw o możliwości istnienia metafizyki w ogóle i subiektywnego, zadufanego w sobie rozumu, który uważa problemy metafizyczne za dziecinną zabawę”³, a problemy metafizyczne mają dla Hartmanna największą wagę. Nie sposób wręcz rozpatrywać problematyki kultury i jej postępu w filozofii Hartmanna, nie odwołując się do metafizycznych korzeni systemu.

Centralnym pojęciem, wokół którego Hartmann buduje całą swą koncepcję, jest pojęcie „Nieświadome”. Terminu tego aż do XIX wieku używano w filozofii tylko sporadycznie. Pojawia się on już w tekstach Platona, który mówi o „boskim szale”, kiedy to przez usta nieświadomego poety przemawia bóstwo. Jednak dopiero Leibniz wprowadza pojęcie „Nieświadome” do filozofii. Według niego nieskończenie małe, ciemne przedstawienia monad można nazwać przedstawieniami nieświadomymi. Również Kant stwierdza, że mogą istnieć przedstawienia, które podmiot poznający może odbierać, nie uświadamiając sobie jednak ich istnienia, bo są właśnie nieświadome. Mówi on również w *Krytyce czystego rozumu* o nieświadomych, czy raczej podświadomych czynnościach rozumowych. Dużo więcej miejsca pojęciu „Nieświadome” poświęca jednak dopiero Schelling w swym pierwszym okresie. Według niego wszelka działalność człowieka, nawet ta najbardziej błaha i zwyczajna, wypływa z dwóch źródeł: aktywności świadomej i aktywności nieświadomej. Z przeciwieństwa między nimi rodzi się przede wszystkim sztuka, mowa, a także związki między wolnością i koniecznością w historycznym byciu człowieka. Także Schopenhauer posługuje się pojęciem „Nieświadomość” — jego ślepa wola jest nieświadoma. Najbardziej konsekwentnie pojęcia tego używa chyba jednak Sigmund Freud. Jego teza głosi, że w naszej psychice oprócz treści świadomych istnieją też nieświadome, które mają taki sam, a czasami nawet większy wpływ na nasze zachowanie⁴.

Z tego krótkiego przeglądu koncepcji wynika, że pojęcie „Nieświadome” nie jest obce kulturze zachodnioeuropejskiej. Występowało ono w niej już od najdawniejszych czasów, a i obecnie jest powszechnie używane w psychologii i psychoanalizie. Żaden jednak z wymienionych filozofów nie posługiwał się

² E. Hartmann: *Gesammelte philosophische Abhandlungen*. Berlin 1872, s. 5.

³ Ibidem, s. 13.

⁴ H. De I f, J. Georg-Lauer, Ch. Hackenesch, H. Lemcke: *Jugendlexikon Philosophie*. Hamburg 1988, s. 268—269.

nim w taki sposób, jak Hartmann. „Nieświadome” Hartmanna nie może być mylone z nieświadomością czy też podświadomością w psychologii. Termin ten daleko odbiega również od jego potocznego użycia — tam „być czegoś nieświadomym” oznacza „nie zdawać sobie sprawy z czego, nie wiedzieć o czym”.

Johannes Hirschberger, określając „Nieświadome” Hartmanna, pisze, że jest ono „absolutem świata, kosmicznym duchem, substancją”⁵. Hartmann, stojąc na stanowisku monistycznym, przyjmuje istnienie jednego prawdziwego bytu. „Nieświadome” jest według niego „przeciwieństwem wszystkiego, co świadome”, „jest duchową czynnością, z której świadomość powstaje”, i „nie jedynie ona, lecz w ogóle życie całe i pojawienie się materii”⁶. „Nieświadome” — nazywane przez Hartmanna również „Wszystko-Jednoczącą-Jednią” (*Das All-Eine-Wesen*), „Ponadbędącym” (*Das Überseiende*) lub „Bogiem” (*Der Gott*) — to niepodzielna jedność; jako nieosobowe nie ma świadomości, co jednak nie oznacza, że jest ono nielogiczne. Miejscem jego przebywania nie jest również świat fenomenalny, istnieje ono poza nim. Jest wieczne, ale nie dlatego, że nie ma początku ani końca w czasie, lecz dlatego, że czas go nie dotyczy.

Wielość pojęć, jakimi posługuje się Hartmann, by ująć to, co leży u podstaw wszelkich zjawisk, nastęrcza wielu problemów przy próbie jego odczytania. Nie używa on jednego pojęcia, jak czynił to np. Spinoza w odniesieniu do substancji czy Platon — do idei. W koncepcji Hartmanna pojęcia te są równoprawne, a ich mnogość wynikać może z trudności językowych, jakich nastęrcza próba określenia nieokreślalnego. Wątpliwości może budzić zestawienie dwóch pojęć, takich jak „Nieświadome” i „Bóg” — w kulturze europejskiej bowiem Bogu przysługuje świadomość.

Hartmann twierdzi dalej, że „Nieświadome” jest bytem prostym, nie może się zatem składać z żadnych części, bo te byłyby bardziej pierwotne niż ono samo. Według niego ma jednak dwa atrybuty. Są nimi mianowicie nieskończona wola i nieskończone przedstawienie. Wola jest nierozumnym popędem, jest zarazem potencją i aktem, przedstawienie zaś logiczną, ale bezsilną ideą. Stosunek wzajemny tych dwóch atrybutów „Nieświadomego” można określić tak: „Nie ma dwóch szuflad w Nieświadomym, w których w jednej leżałaby nierozumna wola, w drugiej zaś bezsilna idea, lecz są dwa pola jednego magnesu z przeciwstawnymi właściwościami, na których przeciwieństwie opiera się świat w swej jedności. I tak jak w magnesie nie uda się rozdzielić północnego bieguna od południowego, lecz przy dzieleniu wydaje się, że ta podwójna funkcja lub polaryzacja jest powiązana nawet z najdrobniejszymi

⁵ J. Hirschberger: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Neuzeit und Gegenwart*. Freiburg 1985, s. 552—553.

⁶ W. Schnehen, E. Hartmann, Stuttgart 1929, s. 65.

jego częściami, tak są również oba atrybuty Nieświadomego w każdej pojedynczej, nawet najmniejszej funkcji Wszystko-Jednoczącej-Jedni nierozzerwalnie związane jako treść i forma, jako moment idealny i realizujący.”⁷

Cóż jednak sprawia, że ta odwiecznie panująca harmonia między wolą i przedstawieniem w „Nieświadomym” załamuje się i „Nieświadome” opuszcza byt poza czasem i poza przestrzenią, przechodząc w byt czasoprzestrzenny, do świata fenomenalnego? Lub mówiąc dokładniej, co sprawia, że „Nieświadome” konstytuuje fenomenalny byt czasoprzestrzenny, stwarza świat?

Stworzenie świata stanowi dla Hartmanna akt w najwyższym stopniu nierozumny. Biorąc pod uwagę przewagę cierpienia nad szczęśliwością, bólu nad rozkoszą, niezaspokojenia nad radością, jaką daje zaspokojenie potrzeb — a tego wszystkiego doświadcza człowiek, i nie tylko on, w tym świecie — byłoby dużo lepiej, gdyby ten świat, czy też jakikolwiek inny, w ogóle nie istniał. Odpowiedzialność za powstanie świata ponosi wyłącznie wola: ślepy, nierozumny popęd. Ale wola, która w „Nieświadomym” istnieje jako czysta potencja, aby się zaktualizować, musi mieć motyw działania, czyli może to nastąpić, „jeśli będzie ona chciać czegoś określonego” i oprócz tego to coś powinno być „określone w sposób idealny, to znaczy, że wola musi mieć swoją treść, czyli przedstawienie”⁸. Wola pociąga zatem wraz z sobą przedstawienie, co burzy odwiecznie ustanowioną harmonię w „Nieświadomym” i staje się ciężarem dla egzystencji tego świata. Wola bowiem, jako nielogiczna, niesłychanie rzadko bywa wolą zaspokojoną. Nawet jeśli taki stan nastąpił, to nigdy nie potrwa on długo, gdyż nowe motywy będą ją pchać do kolejnych działań. Musimy jednak ciągle pamiętać o tym, że „Nieświadome” jest zawsze zarazem wolą oraz inteligencją, i to właśnie zadaniem logicznej jego części jest uwolnienie świata od jego zła, czyli woli: „Aby teraz tę nierozumną wolę, która ponosi winę za egzystencję świata, tę nieszczęsną wolę doprowadzić z powrotem do stanu niechcenia i nieodczuwania bólu w nicości, to jest zadanie logicznej części Nieświadomego decydujące dla esencji świata.”⁹

Bieg świata okazuje się teleologiczny, a jego ostateczny cel stanowi uwolnienie rzeczywistości od przekleństwa istnienia i sprowadzenie go na powrót do bytu pozaczasowego i pozaprzestrzennego, do nieistnienia, a co za tym idzie — do braku cierpienia, jak najwyższego dającego się pomyśleć stanu szczęśliwości.

Sama idea nie potrafi jednak wykonać tego zadania, gdyż nie przysługuje jej żadna siła, żadna moc; tą bowiem dysponuje jedynie wola, która w świecie jest zaktualizowaną potencją. Idea zatem, na której — jako logicznej części

⁷ E. Hartmann: *Philosophie des Unbewussten*. Bd. 2. Leipzig 1882, s. 454.

⁸ Ibidem, s. 431.

⁹ Ibidem, s. 397.

— spoczywa zadanie wybawienia świata od bólu i cierpienia, musi posłużyć się jakimś środkiem przy realizacji tego celu. A środkiem, jaki wybiera, jest właśnie świadomość: „Nieświadome przedstawienie [...] nie ma przede wszystkim żadnej mocy nad wolą, ponieważ nie ma wobec niej żadnej samodzielności. Musi się ono zatem posłużyć podstępem, aby wykorzystać bezrozumność woli i dać jej w sobie taką treść (przedstawienia), że wola popadnie w konflikt z sobą w indywidualach (tak, jakby to były dwie różne od siebie wole, a nie tylko dwa przejawy tej samej kosmicznej siły). Rezultatem tego konfliktu jest świadomość, tzn. utworzenie samodzielnej wobec woli siły, za pomocą której przedstawienie może teraz rozpocząć z nią walkę.”¹⁰

Użycie takiego a nie innego środka, czyli świadomości właśnie, w celu wybawienia świata od cierpienia, w ostateczności zaś przywrócenia kosmicznej równowagi sił, jawi się jednak jako pewien paradoks. Dzięki świadomości człowiek może poznać, że życie jako takie jest tylko pasmem cierpień, niepowodzeń, strachu i bólu. U jego kresu natomiast czeka nas tylko śmierć. Uświadomienie sobie prawdziwego obrazu świata prowadzić ma — w kategoriach teleologicznych — na powrót do „Nieświadomego”. Między „nieświadomym” a „świadomym” wszakże istnieje przecież różnica jakościowa. Pierwsze jest pierwotne, drugie — wtórne, lecz, co sam Hartmann przyznaje, doskonalsze, bo ma prowadzić do celu ostatecznego. Idea bez tego narzędzia nie może poradzić sobie z przywróceniem pierwotnego ładu. Czy nie będziemy mieć w takim wypadku do czynienia raczej z regresem, a nie postępem?

Ewolucja ku kulturze

Proces światowy zatem jawi się w koncepcji Hartmanna jako ustawiczne dążenie „Nieświadomego” do wytworzenia sobie narzędzia w postaci świadomości, narzędzia pomocnego w sprowadzeniu woli do stanu czystej potencji, w którym wola będzie znów harmonijnie koegzystować z ideą. Droga do tego celu dzieli się na trzy fazy.

1. W pierwszej fazie wola przenika w sferę bytu fenomenalnego i tworzy czas, przestrzeń oraz materię. Według Hartmanna stworzenie świata nie jest tylko jednorazowym aktem woli, odbywa się ono cały czas, aż do chwili, gdy wola przejdzie do stanu braku pożądania: „Gdy Nieświadome przerwie swe akty woli i zniesie je, to w tym samym momencie przestanie istnieć ten kawałek materii. Jeśli Nieświadome będzie chciało od nowa, to materia znów będzie.”¹¹ Materia nieorganiczna nie ma jednak żadnej możliwości, by stać się nośnikiem

¹⁰ Ibidem, s. 397.

¹¹ Ibidem, s. 172.

świadomości i dlatego musi nastąpić kolejny etap rozwoju, czyli powstanie materii ożywionej.

2. Materia organiczna — to wyższy stopień ewolucji natury ku uzyskaniu świadomości. Ta również jest nieświadoma, a Hartmann określa „organiczne moce duchowe (*organische Oberkräfte*) jako Nieświadome, które jest inteligentne i obdarzone wolą”¹².

3. Faza trzecia rozpoczyna się wraz z pojawieniem się człowieka, który dysponując dostatecznie rozwiniętym mózgiem, jest nosicielem świadomości. Ta z kolei wraz ze wzrostem swego poziomu uruchamia procesy kulturowe.

Według Hartmanna wyznacznikiem szczybla historycznego rozwoju kultur są posiadane przez nie środki techniczne i kapitałowe, czyli środki produkcji. Kultura jednak — to nie tylko stan zaawansowania technicznego jakiejś zbiorowości ludzkiej. Kultura — to również zespół idei i przekonań na temat Boga, świata, człowieka. Relacje między środkami produkcji a ideami przewodnimi są wzajemne. Natomiast za czynnik decydujący o charakterze jakiejś kultury na danym etapie jej historycznego rozwoju uważa Hartmann „Nieświadome”, gdyż to ono wytworzyło sobie narzędzie w postaci świadomości, by móc osiągnąć cel ostateczny. Jej zaś wytworem (tj. świadomości) są procesy kulturowe: „[...] jaka wiodąca idea ma panować w pewnym okresie [...], to może być określone tylko przez samo Nieświadome w powiązaniu z wtedy właśnie wymaganą fazą rozwoju”¹³. Człowiek może sądzić w swej naiwności, iż to on jest twórcą kultury, lecz prawda jest taka, że pozostaje on tylko ślepych narzędziem w rękach kosmicznej siły.

Do zjawisk kulturowych zalicza Hartmann moralność, religię, sztukę, naukę, technikę, język wreszcie. Te właśnie elementy wyznaczają treść duchową kultur. Nie pojmuje ich jednak w sposób statyczny, ponieważ w procesie historycznego rozwoju kulturowego mogą nabierać różnego znaczenia dla społeczności. Tak np. w średniowieczu treść duchową kultur ludów europejskich stanowiła w przeważającej mierze religia, w czasach Hartmannowi współczesnych panował natomiast kult nauki. Dla różnych kultur w tym samym okresie mogą być ważne inne elementy.

Hartmann rozpatruje problem kultury z perspektywy historiozofii w sensie heglowskim¹⁴. Pojęcie kultury wiąże nierozdzielnie z zagadnieniem postępu kulturowego (*Kulturwerdegang*) lub — gdyż pojęć tych używa zamiennie — ewolucji kulturowej (*Kulturentwicklung*) z punktu widzenia procesu ogólnosiwiatowego.

¹² T. Ueberweg: *Grundriss...*, s. 335.

¹³ E. Hartmann: *Philosophie des Unbewussten...*, Bd. 1, s. 328.

¹⁴ H. Delf, J. Georg-Lauer, Ch. Hackenesch, M. Lemcke: *Jugendlexikon...*, s. 269.

Różnica zatem między pesymizmem Hartmanna a pesymizmem Schopenhauera, chociaż obaj mają taki sam światopogląd, jest różnicą między pesymizmem historycznym a ahistorycznym. Twórca *Filozofii Nieświadomego* zarzuca Schopenhauerowi brak odniesień historycznych jako największy błąd jego systemu: „Proces światowy musi zatem zostać ujęty jako ewolucja [...]. Zatem ahistoryczny światopogląd Schopenhauera, który wypływa z fałszywych założeń idealizmu subiektywnego, musi ustąpić historycznemu, dla którego istnieje dostateczne podłoże w możliwości ewolucji idei.”¹⁵

Hartmann, prowadząc analizę postępu kulturowego, wyróżnia z jednej strony środki, jakimi posługuje się „Nieświadome”, aby zrealizować swe cele, z drugiej natomiast — dokonuje podziału dziejów na etapy, które ludzkość już przeszła lub musi dopiero przejść w toku swego rozwoju.

Jeśli chodzi o zagadnienie środków, za pomocą których dokonuje się ewolucja, to stoi on na stanowisku, że jednostki same z siebie nie mogą być przyczyną następowania kolejnych faz rozwoju kulturowego. Określić, jakie idee są wymagane, może tylko „Nieświadome”. Ludzkość może mieć świadomość konieczności wprowadzenia jakiejś idei do ewolucji kulturowej dopiero po fakcie, z perspektywy historii. Urzeczywistniając idee, „Nieświadome” posługuje się środkami dwojakiego rodzaju: masami ludzkimi oraz jednostkami wybitnymi. Hartmann ujmuje to następująco: „[...] z jednej strony zaszczepienie instynktownego pragnienia w masach, a z drugiej strony produkcja geniuszy, którzy wskazują kierunki i przecierają szlaki. Ten ślepy popęd, który rządzi wędrówkami ludów, emigracjami, wyprawami krzyżowymi, prowadzi od czasu do czasu do rewolucji religijnych, politycznych i społecznych w masach”¹⁶, ten popęd wiedzie ludzkość ku nieświadomemu celowi.

Zarówno masy ludzkie, jak i wprowadzający nowe idee geniusze mają bardzo często wytyczony własny cel, który jednak rzadko pokrywa się z ukrytym celem „Nieświadomego”. Stają się wskutek tego narodami i postaciami tragicznymi. Byłby jednak w błędzie ten, kto sądziłby, że Wszystko-Jednoczącej-Jedni zależy na szczęściu jednostek i ludów. Z punktu widzenia procesu światowego śmierć nawet milionów czy też zagłada całych narodów jest kwestią drugorzędną.

„Nieświadome” nie zawsze jednak wykorzystuje jednostki i narody w tak krwawy sposób. Niekiedy dużo korzystniejsze w trakcie realizacji celu okazuje się użycie metod pokojowych, bez konieczności stosowania przemocy, np. w drodze zawierania małżeństw czy układów międzynarodowych.

Tak ustanowiona harmonia między potrzebami epoki i jednostkami predestynowanymi do ich zaspokajania posuwa się według Hartmanna czasa-

¹⁵ E. Hartmann: *Gesammelte philosophische Abhandlungen...*, s. 70.

¹⁶ Idem: *Philosophie des Unbewusste...*, s. 328.

mi tak daleko, że nawet wynalazki techniczne pojawiają się dopiero wtedy, gdy stają się nieodzowne dla danej kultury lub gdy może ona z nich korzystać.

Właściwą treścią historii ludzkości jest jej ogólny, wewnętrzny rozwój. Każda kolejna generacja powiększa przekazany jej świadomy intelekt i oddaje swe zdobycze następnym pokoleniom, co przyczynia się do ciągłego podnoszenia stanu świadomości ludzkości i uszlachetniania rasy. Hartmann opisuje ten proces w następujący sposób: „I każdy duchowy postęp powoduje podniesienie się wydajności materialnego organu intelektu, a ten staje się [...] trwałym dziedzictwem ludzkości.”¹⁷ Ale proces uszlachetniania się rasy ludzkiej dokonuje się nie tylko w drodze dziedziczenia kulturowego. Ważnym aspektem okazuje się również dobór naturalny i walka o pierwszeństwo między narodami, a nawet całymi rasami. Prowadzi to często do zdominowania i wchłonięcia bądź nawet niekiedy eksterminacji narodów lub ras słabszych¹⁸.

Według twórcy *Filozofii Nieświadomego* rozwój kulturowy ludzkości dzieli się na trzy stadia. Są to kolejno: stadium panowania państwa, stadium panowania Kościoła i stadium panowania społeczeństwa¹⁹. Stadia te wywodzi z funkcji, jakie w społeczeństwach pierwotnych spełniał przywódca grupy. Był on reprezentantem rodziny i wodzem w czasie walki, kapłanem i nauczycielem oraz pracodawcą. Z czasem jednak każdy z tych trzech obszarów oddziaływania rozwija się ku samodzielnemu organizmowi, który początkowo opanowują jednostki, potem zaś — instytucje.

Pierwszym jest stadium panowania państwa. Hartmann przytacza przykłady starożytnych państw — greckiego i rzymskiego. Panowanie sprawuje władca, będący jednocześnie naczelnym kapłanem. W stadium drugim władza skupia się w rękach Kościoła. Nie może on wchłonąć państwa, spycha je zatem na plan drugi. Trzecie stadium, które według Hartmanna obejmuje już czasy jemu współczesne, to okres dominacji interesów socjalnych. Społeczeństwa przewyciężają dominację Kościoła, a zarazem emancypują się od przemożnego wpływu państwa.

Każde z tych stadiów okazuje się jednocześnie etapem iluzji, który ludzkość musi przejść, aby w końcu zdać sobie sprawę z jego (tj. stadium) nierealności i wreszcie móc się włączyć w ogólny światowy proces. Wszystkie one są konieczne z punktu widzenia celu ostatecznego i stanowią kolejne fazy przygotowawcze dla następnych.

Stadium iluzji pojawia się w państwach świata starożytnego, w państwie żydowskim, w Grecji i Rzymie. Hartmann nie uważa za konieczne uwzględ-

¹⁷ Ibidem, s. 331.

¹⁸ Ibidem, s. 332.

¹⁹ Ibidem, s. 335.

nienie tu państw azjatyckich, gdyż stoi na stanowisku, że idee kulturowe panujące w nich w tym okresie były jeszcze zbyt niejasne i rozmyte. Faza ta charakteryzuje się wiarą w osiągnięcie szczęścia w życiu doczesnym. Zadowolenie można jakoby osiągnąć, gdy posiada się bogactwa, jest się młodym i zdrowym, zadowolonym z życia rodzinnego. Dla Greków istotne było jeszcze przekonanie, że radość życia można ponadto odnaleźć w nauce i sztuce. Iluzję starożytnego Rzymu stanowiła natomiast wiara w szczęście płynące z posiadania władzy nad światem²⁰. W każdym jednak z tych przypadków wiara okazywała się płonna, gdyż w świecie panuje przewaga niezadowolenia nad zadowoleniem, cierpienia nad szczęściem, a zaspokojenie potrzeb jest zawsze stanem tylko chwilowym. Im wyższy poziom rozwoju kulturowego, tym nawet większe niezadowolenie, gdyż wraz ze wzrostem owego poziomu zwiększa się wrażliwość odczuwania niezadowolenia²¹.

Drugie stadium iluzji rozpoczyna się wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa. Jeśli wiara w osiągnięcie szczęścia na tym świecie okazała się nierealna, to być może jest ono osiągalne w zaświatach, w życiu pośmiertnym. Chrystianizm głosi pogardę dla świata, bo tylko wyrzeczenie się radości płynących z tego życia i miłość do Chrystusa pozwalają osiągnąć szczęście w obiecwanym przyszłym życiu. Lecz i to przekonanie okazuje się — według Hartmanna — iluzją, ponieważ „indywidualność tak organicznego ciała, jak i świadomości jest tylko zjawiskiem, które zanika wraz ze śmiercią”²² — człowiek nie ma nieśmiertelnej duszy, niemożliwe zatem staje się przyszłe życie.

Stadium to jawi się jako konieczne przejście między pierwszym a trzecim, gdyż po pierwszej fazie wątplenia w realną możliwość osiągnięcia szczęścia w życiu ziemskim egoizm ludzki nie został jeszcze całkowicie złamany. Dopiero wątplenie, również w szczęście w zaświatach, umożliwia nadejście trzeciego stadium iluzji — wiary w zapewnienie szczęścia przyszłym pokoleniom.

Powszechnie panującym przekonaniem w trzecim stadium jest wiara w wewnętrzny rozwój ludzkości, w rozwój nauk przyrodniczych, których praktyczne zastosowanie przyczynić się ma do powiększenia szczęścia ogólnego. Jest to zarazem wiara w postęp socjalny i ten w dziedzinie sztuki. Od jednostek wymaga to czynnego włączenia się w pracę nad pomnażaniem szczęścia ogółu, nawet jeśli owoce tej pracy będą dostępne dopiero przyszłym pokoleniom²³.

Hartmann odsłania iluzoryczność również tego trzeciego stadium rozwoju. Nie jest możliwe spełnienie postulatów powszechnego dobrobytu, nigdy nie będzie tak, że szczęście stanie się udziałem każdej jednostki i w takiej mierze,

²⁰ Idem: *Philosophie des Unbewussten...*, Bd. 2, s. 354.

²¹ Ibidem, s. 352.

²² Ibidem, s. 358.

²³ Ibidem, s. 375.

w jakiej go oczekuje. Nauka, w której rozwoju ludzkość pokłada tak wielkie nadzieje, jest nastawiona praktycznie, na zaspokajanie potrzeb, lecz to nie czyni ludzi szczęśliwymi. Wręcz przeciwnie — zaspokajając jedne potrzeby, wywołuje zarazem nowe, bo woła może być wolą zaspokojoną tylko chwilowo. Sztuka natomiast dostępna jest tylko nielicznym, wybranym jednostkom, podczas gdy większość społeczeństwa zadowala się jej prymitywną wersją²⁴. Za stan ogólnego niezadowolenia odpowiada również wyższy poziom rozwoju świadomości, ponieważ — jak twierdzi Hartmann — „ludy naturalne nie są bardziej biedne, lecz przeciwnie — szczęśliwsze niż ludy cywilizowane [...] biedniejsze, niższe i podlejsze stany są bardziej szczęśliwe niż te bogate, wytworniejsze i lepiej wykształcone, głupszy są szczęśliwsi niżli ci mądrzy, w ogóle istota jest tym szczęśliwsza, im bardziej stępiony jest jej system nerwowy, ponieważ tym mniejsza jest przewaga niezaspokojenia nad przyjemnością, a większe staje się uwikłanie w iluzji”²⁵; i dalej pisze: „Tak jak wzrosło cierpienie świata wraz z rozwojem organizacji od prakomórki aż do powstania człowieka, tak będzie ono dalej rosło wraz z postępującym rozwojem ludzkiego ducha, póki cel się nie wypełni.”²⁶

Hartmann opisuje rozwój kulturowy ludzkości w jeszcze inny sposób. W tym przypadku posługuje się pojęciem „ewolucja socjalna”, a za kryterium odróżniające kolejne fazy rozwoju przyjmuje poziom rozwoju sił wytwórczych danej społeczności. „Ewolucja socjalna” wskazuje na istnienie czterech takich faz rozwojowych, z których trzy pierwsze są przygotowaniem do nadejścia ostatniej. Dwie pierwsze ludzkość ma — według Hartmanna — już za sobą. Są to fazy wolnego stanu naturalnego i panowania osobowego. Natomiast faza kapitału jest współczesna twórcy *Filozofii Nieświadomego*, faza wolnej asocjacji dopiero nastąpi.

1. W fazie wolnego stanu naturalnego każdy członek społeczności pracuje tylko dla siebie i dla swojej rodziny. Etap ten nie sprzyja powstaniu wysokiej kultury, gdyż efektywność pracy jest za niska i nie można osiągnąć stanu powszechnego dobrobytu²⁷.

2. Z kolei faza panowania osobowego jest charakterystyczna dla starożytności i średniowiecza. Pan jest właścicielem niewolników lub chłopów — on jest jedynym posiadaczem kapitału. Rozwój kulturowy również nie ma dużego zasięgu.

3. W fazie kapitału rynek reguluje prawo popytu i podaży. Robotnicy mają już wprawdzie wolność osobistą i mogą swobodnie dysponować swymi mięśniami jako towarem, ale nie są posiadaczami kapitału. Dysponują nim

²⁴ I d e m: *Philosophie des Unbewussten...*, s. 339.

²⁵ Ibidem, s. 380.

²⁶ Ibidem, s. 307.

²⁷ Ibidem, s. 387.

tylko nieliczne jednostki, gdy w tym samym czasie większość społeczeństwa cierpi nędzę. Również ta faza nie gwarantuje wysokiego stopnia rozwoju kulturowego.

4. Ostatni i ostateczny etap — to faza wolnej asocjacji. Zakłada ona wprowadzenie powszechnego i lepszego kształcenia, tworzenie wolnych związków zawodowych, które będą chronić interesy robotnicze, zakłada wreszcie stan powszechnego dobrobytu całego społeczeństwa. Faza ta sprzyjać będzie rozwojowi intelektualnemu wszystkich członków społeczności i wzrostowi kulturowemu.

Ta faza jednak, biorąc pod uwagę wcześniejsze rozważania twórcy *Filozofii Nieświadomego* na temat stadiów rozwoju, okaże się z pewnością również iluzją. Wszak cele jednostek i narodów nie zawsze muszą się pokrywać z celami, które chce realizować „Nieświadome”.

Zastanówmy się jednak nad historiozoficznym opisem rozwoju ludzkości, jaki proponuje Hartmann. Z jednej strony, jest to układ triadyczny — otóż i są trzy stadia rozwoju, trzy stadia iluzji. Z drugiej strony jednak, odchodzi on od podziału trzyczłonowego na rzecz czteroczłonowego — cztery fazy ewolucji socjalnej. Jak teraz dopasować do siebie te dwa różne podziały? W których stadiach które fazy panują? Na te pytania Hartmann nie udziela jednak odpowiedzi.

Wszystkie trzy stadia rozwoju ludzkości, a więc stadium panowania państwa, panowania Kościoła i wreszcie panowania społeczeństwa, okazały się ostatecznie iluzjami. Pierwszą iluzją była wiara w osiągnięcie szczęścia w życiu doczesnym, drugą — w szczęśliwe życie wieczne, trzecią — w szczęście, jeśli nie obecnych, to chociaż przyszłych pokoleń, co z kolei miałyby zapewnić nauka i wzrost dobrobytu społecznego. Dopiero jednak po przejściu tych trzech stadiów ludzkości w pełni zda sobie sprawę, że szczęście samo w sobie jest iluzją, a jego osiągnięcie — nierealne. Oto jedyne dające się pomyśleć zakończenie trzeciego stadium, po którym ludzkość, pojawiwszy swe miejsce i rolę w otaczającej ją rzeczywistości, będzie mogła wreszcie się świadomie włączyć w proces wybawienia świata od przekleństwa woli.

W ten sposób Hartmann dochodzi do swej nauki o wybawieniu świata (*die Welterlösung*) od cierpienia. Teraz również świadomość oraz powiązane z nią procesy kulturowe zyskują swe miejsce i znaczenie w całości systemu twórcy *Filozofii Nieświadomego* — jako środki mające służyć celowi ostatecznemu, czyli wybawieniu świata od ciężaru woli.

Jak jednak ludzkość ma się włączyć w realizację tego końcowego celu? Na pewno nie przez samobójstwo czy też przez świadome wyrzeczenie się woli i odsunięcie od świata, jak to postulował Schopenhauer. Hartmann bowiem stoi na stanowisku, że „indywidualność jest niszczonej przez każdą śmierć, ale Wszystko-Jednoczącej-Jedni nie da się zniszczyć przez żadne indywidualne wydarzenie, także częściowo”, oraz „jeśli ogromne zdobycze naukowo uza-

sadnionego pesymizmu mają w jakiś sposób zaowocować, i będzie dana nadzieja na wybawienie od nędzy tego świata, to nie można myśleć o wybawieniu indywidualnym [...], lecz o uniwersalnym”²⁸. Uważa on natomiast, że może się to tylko dokonać przez „pełne poświęcenie osobowości światowemu procesowi ze względu na jego cel — ogólne wybawienie świata”²⁹ [...], a mówiąc innymi słowami, zasada filozofii praktycznej polega na tym, aby cele Nieświadomego uczynić celami własnej świadomości, co wypływa bezpośrednio z założenia, że [...] świadomość uczyniła cel wybawienia świata od nieszczęścia woli swym własnym celem”³⁰.

Proces rozwoju kulturowego nie jest — jak widać — dobry dla jednostek i narodów z eudajmonistycznego punktu widzenia. Ale ze względu na cel końcowy, czyli wybawienie świata od woli, co gwarantuje tylko wysoki stopień rozwoju świadomości, musi być oceniany pozytywnie. „Nieświadomemu” nie zależy na szczęściu ludzkości, ważne pozostaje zrealizowanie celu ostatecznego, czyli sprowadzenia woli do niebytu, a w konsekwencji — do zagłady całego świata. W fakt rozwoju kulturowego ludzkości, stosując miarę pomnażania dobrobytu i szczęścia, można wątpić, ale tylko wtedy, gdy nie obejmuje się całości procesu dziejowego, w którym historia ludzi stanowi tylko etap. Pojęcie ewolucji bowiem zależy — według Hartmanna — od pojęcia celu i świat może mieć wartość ewolucyjną tylko wtedy, gdy jego dzieje są celowe. Cel świata leży w tym wypadku jednak nie w naturze, lecz w duchu.

²⁸ Idem: *Gesammelte philosophische Abhandlungen...*, s. 69.

²⁹ Idem: *Philosophie des Unbewussten...*, s. 402.

³⁰ Ibidem.

Marek Maciejowski

EDUARD VON HARTMANN'S ATTITUDE TOWARDS THE PROBLEM OF THE DEVELOPMENT OF CULTURE

Summary

The author is concerned with Eduard von Hartmann's concept of culture. The central idea on which Hartmann builds the whole of his theory is that of the "Unconscious." That idea is not alien to European philosophy (cf. Plato, Leibniz, Schelling). With the rise of mankind there appeared also consciousness and the cultural process. The mutual relations between those ideas are the article's subject matter.

Marek Maciejowski

EDUARD VON HARTMANN
UND DAS PROBLEM DER ENTWICKLUNG DER KULTUR

Zusammenfassung

Der Verfasser konzentriert sich auf das Kulturkonzept von E. von Hartmann. Der Hauptbegriff, um den Hartmann sein ganzes Konzept aufbaut, ist das Phänomen des „Unbewusstseins“. Dieses Phänomen ist auch in der europäischen Philosophie zu finden (Platon, Leibniz, Schelling). Mit dem Menschen erscheinen das Bewusstsein und die Kultur. Die gegenseitigen Beziehungen zwischen diesen Phänomenen sind Gegenstand dieses Aufsatzes.