

Andrzej J. Noras

Problem metafizyki Nicolai Hartmann a Immanuel Kant

Folia Philosophica 17, 67-78

1999

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.

Tym, co łączy Nicolai Hartmanna z Martinem Heideggerem, jest przede wszystkim wiara w konieczność, a zarazem możliwość odrodzenia ontologii, odwołująca się do tradycji kantowskiej. Nie zmienia to faktu, że w obydwu wypadkach mamy do czynienia z myślicielami, którzy przejęci byli ideą filozofii Edmunda Husserla. W jednym i drugim wypadku pozostaje kwestią sporną lub – jeśli nie rozważa się tego problemu – przynajmniej przyjętą jako milczące założenie, w jakim stopniu mamy do czynienia z reprezentantami szeroko rozumianego nurtu filozofii fenomenologicznej. Stąd właśnie wynika bardzo częste przypisywanie filozofii Hartmanna do nurtu fenomenologicznego, przy całkowitym zapoznaniu jego wysiłków zmierzających do wykazania aktualności filozofii Kanta. Ale, co bardzo istotne, jedno nie wyklucza drugiego. Aktualność myśli autora *Krytyki czystego rozumu* wydaje się mieć ogromne znaczenie dla Hartmanna i można rzec, że stanowi *idee fixe* jego myślenia; do tego stopnia, iż ogarnia całą jego filozofię, a „krytyczna ontologia” stanowi bezpośrednio nawiązanie do Kanta. Filozofia Hartmanna jest bowiem bar-

dziej kantowska niż fenomenologiczna, choć nie oznacza to, że nie przejął on pewnych wątków myśli Husserla. W odniesieniu do Hartmanna i Schelera niezwykle trafnie określa ten stan rzeczy Poul Lübcke, kiedy stwierdza, że fenomenologia stanowiła punkt wyjścia ich filozofii, ale do niej się nie ograniczała¹.

Na aktualność Kantowskiego dorobku w filozofii współczesnej wskazuje również Wolfgang Stegmüller, który widzi w niej trojaką reakcję na dorobek Kanta.

¹ „Die Phänomenologie war für Scheler und für Hartmann ein Ausgangspunkt der Philosophie – nicht aber ihr letztes Wort.” *Philosophie im 20. Jahrhundert*. 1. Bd.: *Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie*. Hrsg. von A. Hügli, P. Lübcke. Hamburg 1992, s. 132.



ANDRZEJ J. NORAS

Problem metafizyki
Nicolai Hartmanna
a Immanuel Kant



Pierwsza jest zasadniczym potwierdzeniem myśli Kanta i znajduje wyraz w neokantyzmie (choć należy podkreślić, że termin ten jest niezwykle pojemny) oraz w koncepcji Husserla. Druga jest polemiczna w stosunku do Kanta, przy czym polega na próbie znalezienia innych rozwiązań tych samych problemów². Do tego właśnie nurtu zalicza Stegmüller, oprócz Franza Brentana, Nicolaia Hartmanna. Stwierdza mianowicie, że Hartmann „próbował w ramach swojej ontologii wykazać obiektywistyczne znaczenie poznania przez przyjęcie, że podstawowe prawa myślenia (kategorie poznawcze) przynajmniej częściowo są zgodne z zasadami świata”³. Trzecia reakcja na koncepcję Kanta jest również polemiczna, ale w znaczeniu bardziej radykalnym, gdyż zaprzecza istnieniu syntetycznych sądów *a priori*. Kiedy z kolei Gerd Wolandt odróżnia od neokantyzmu filozofów, którzy w swych badaniach, wbrew tradycji neokantyzmu badeńskiego i marburskiego, ciągle zbliżali się do Kanta, wtedy wymienia Hartmanna wśród nazwisk takich filozofów, jak Karl Popper, Karl Jaspers, Julius Ebbinghaus i Richard Höningwald⁴.

Faktem bezspornym jest, że motywy Kantowskie przeplatają się w filozofii Hartmanna z fenomenologicznymi. On sam niejako w punkcie wyjścia swojej filozofii, na przekór fenomenologii Husserla, przekreśla bezzałożeniowy charakter myślenia filozoficznego. Filozofia nie może być uprawiana bez jakichkolwiek założeń, musi się do nich nieustannie odwoływać, musi być ich świadoma. Władysław Stróżewski trafnie określa trudność ujęcia punktu wyjścia fenomenologii kiedy pisze: „Koncepcja filozofii bezzałożeniowej jest fikcją. Nie ma »absolutnego punktu wyjścia«, wyznaczonego przez jakiekolwiek absolutne kryteria. Jesteśmy zawsze uwikłani w nie dającą się określić, nieograniczoną sytuację, przerastającą nas.”⁵ Pogląd ten, sprzeczny z przekonaniem Husserla, że filozofia musi sama znaleźć punkt archimedesowy, wyznaje również Hartmann. „Filozofia – stwierdza on – nie rozpoczyna się sama z siebie; zakłada ona zebraną przez wieki wiedzę i metodyczne doświadczenie wszystkich nauk, nie mniej także obosieczne doświadczenia systemów filozoficznych. Uczy się ze wszystkiego. Jest bardziej daleka od ogromnego bezsensu »nauki bezzałożeniowej« niż jakakolwiek inna dziedzina wiedzy. Tym, czego rzeczywiście musi unikać, są założenia określonego rodzaju: spekulatywne i konstrukcyjne, które uprzedzają badania i z góry określają ich cele.”⁶ Skoro filozofia nie jest bezzałożeniowa, a ponadto zawsze zaczyna się w określonym miejscu i czasie, to właściwie te momenty mają decydujące znaczenie dla uprawiania filozofii. Uprawianie filozofii za-

² W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. 1. Bd. Stuttgart 1989, s. XXVIII.

³ Ibidem.

⁴ Zob. G. Wolandt: *Um einen Kant von innen bittend. Zur Bedeutung des großen Philosophen für unsere Zeit. Mit einer biographischen Note von Stephan Nachtsheim*. Bonn 1997, s. 17–19.

⁵ W. Stróżewski: *Fenomenologia i dialektyka. Doświadczenie integralne*. W: Idem: *Istnienie i sens*. Kraków 1994, s. 235.

⁶ N. Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin 1964, s. X.

wsze zaczyna się – uważa Hartmann – w ramach określonej szkoły, przy czym szkoła sytuuje się już w jakimś jej nurcie. W kontekście historycznym miejscem tym był dla Hartmanna Marburg i logiczna interpretacja kantyzmu. Dlatego właśnie sprzeciw wobec filozofii Cohena i Natorpa wyznacza punkt odniesienia, jakim dla neokantystów marburskich i samego Hartmanna był Kant⁷. Chodzi Hartmannowi o to, by właściwie odczytać idee królewieckiego myśliciela, co nie do końca jest zgodne z duchem neokantyzmu, który myśl Kanta traktował bardzo instrumentalnie.

To jednak tylko jedna strona medalu, nie do końca zresztą możliwa do zrealizowania, zakładająca już bowiem pewną interpretację analizowanej myśli. Drugą stroną medalu jest przekonanie, że również w koncepcji Kanta mamy do czynienia z założeniami, które w istotny sposób wypaczyły jego filozofię; wypaczyły z perspektywy, z jakiej patrzy na nią Hartmann. Skoro nie ma filozofii bezzałożeniowej, to również u autora trzech *Krytyk*... można i należy te założenia znaleźć. Do tego jednak, by dokonać oceny Kantowskiej filozofii, potrzebny jest klucz i Hartmann klucz ten znajduje w krytycznej ontologii, która – przynajmniej w punkcie wyjścia – cechuje się postawą „poza idealizmem i realizmem”. Najogólniej rzecz ujmując, należy stwierdzić, że chodzi Hartmannowi o wzniesienie się ponad stanowiskowe uwarunkowania, wynikające z przyjętych założeń, ale nie służące właściwemu widzeniu problemu. Właśnie ta postawa wyznacza perspektywę, z której dokonuje on oceny kantyzmu. Hartmann pisze: „Postawa wyjściowa poza idealizmem i realizmem nie powinna unikać metafizyki problemów, lecz tylko metafizyki stanowisk.”⁸ Innymi słowy, chodzi Hartmannowi o to, by zachować w punkcie wyjścia neutralność wobec wszelkich stanowisk filozoficznych.

Postawa „poza idealizmem i realizmem” wyznaczająca obszar refleksji filozoficznej w rozumieniu Hartmanna, będąca punktem wyjścia jego filozofii, splata się u niego z jeszcze jednym momentem myślenia. Hartmann występuje bowiem jako rzecznik filozofii systematycznej, bardzo mocno przeciwstawionej filozofii systemowej. Filozofia systematyczna w rozumieniu Hartmanna jest więc antysystemowa, co nie znaczy, że nie dopuszcza systemu. Niezwykle trafnie ujmuje tę kwestię Jan Garewicz w tytule wprowadzenia do swego tłumaczenia jego kilku znaczących artykułów⁹. Nie system uważa Hartmann za słabą stronę filozofii, lecz tendencję do wychodzenia w myśleniu od systemu: „W świetle krytycznego namysłu nie istnieje żaden system jako punkt wyjścia, lecz tylko jako cel, jako postulat (*Desiderat*). System nie jest początkiem, lecz końcem poznania filozoficznego. Koniec ten nie jest nigdy dany, nigdy skończony; bowiem poznanie filozoficzne nie jest nigdy

⁷ Fakt, że Hartmann mówi o metafizyce, której marburczycy nie uznawali, nie stanowi o radykalnym zwrocie w jego myśleniu. Rację ma raczej Poul Lübcke, kiedy pisze: „Inhaltlich geht es wesentlich um Gedanken, die Hartmann schon in seiner Marburger Zeit formuliert und später weiterentwickelt hat; von einem Bruch kann hier nicht die Rede sein.” *Philosophie im 20. Jahrhundert*..., s. 133.

⁸ N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1949, s. 3.

⁹ J. Garewicz: *Systematyczny anty-system Nicolai Hartmanna*. W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. Toruń 1994, s. 5–11.

skończone.”¹⁰ W owym Leibnizjańskim ideale *philosophiae perennis* ma więc źródło upór, z jakim Hartmann próbuje zinterpretować całość dotychczasowej filozofii. Tym, co istotne, jest problem filozoficzny, a nie jego konkretne rozwiązanie, zawsze związane z określonym filozofem. Tymczasem – jak pisze – „problemy są tym, co wieczne w biegu systemów”¹¹. Dopiero te dwie tendencje, systematyczna i ponadstanowiskowa, ujęte nie osobno, lecz właśnie razem, stanowią istotę Hartmannowskiej interpretacji Kanta. Mając narzędzie, przystępuje on do wykuskania z kantyizmu tego, co w nim – w jego przekonaniu – wartościowe.

W nawiązaniu do neokantyizmu stwierdza Hartmann, że zapoznał on właściwy sens Kantowskiej krytyki, upatrując w niej zaprzeczenia jakiegokolwiek metafizyki. „Przeciwieństwo »krytyka – metafizyka« nie jest wcale Kantowskie. Jakże inaczej mógłby Kant rozumieć *Krytykę czystego rozumu* jako Prolegomena przyszłej metafizyki!”¹² W innym miejscu potwierdza Hartmann ten fakt i pisze: „Przeciwieństwo krytyki i metafizyki nie zostało utworzone przez niego, tak samo jak później zwyczajowo utworzone zrównanie krytyki i idealizmu. Tym, co stało mu przed oczyma, była koniecznie (*durchaus*) metafizyka, tylko metafizyka na nowych podstawach. Do jej urzeczywistnienia nigdy nie doszedł.”¹³ Hartmann widzi więc w Kancie nie burzyciela metafizyki, lecz tego, który chciał ją ugruntować na nowych podstawach. Gdyby – stwierdza Hartmann – neokantyzm miał rację, a mianowicie gdyby osiągnięcie Kanta było ograniczeniem ludzkiego poznania do stwierdzenia granic tego poznania, nie moglibyśmy postawić problemu aktualności Kanta. Nie można by wówczas – jak stwierdza w tym samym miejscu – mówić „»Kant i my«, lecz tylko »Kant albo my«”¹⁴.

Hartmann jest filozofem, który zasadniczo przyjmuje Kantowskie rozumienie metafizyki, w sensie jej wyraźnego podziału na *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*. Jednocześnie sam rozumie ją na dwa sposoby: wyróżnia metafizykę jako naturalną skłonność (odróżnioną od metafizyki jako nauki) oraz metafizykę problemową (odróżnioną od metafizyki dogmatycznej). Pierwsze ujęcie nawiązuje bezpośrednio do Kanta, drugie jest Hartmannowską interpretacją filozofii myśliciela z Królewca. W pierwszym rozumieniu rozróżnia metafizykę jako naturalną skłonność (*Metaphysik als Naturanlage*) i metafizykę jako naukę (*Metaphysik als Wissenschaft*). Metafizyka jako naturalna skłonność jest w ujęciu Kanta czymś nieuniknionym i koniecznym zarazem. We *Wstępie do Krytyki czystego rozumu* stawia on pytanie o to,

¹⁰ N. Hartmann: *Systematische Methode*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd.: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 23.

¹¹ Idem: *Diessets von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 2. Bd.: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin 1957, s. 285.

¹² Ibidem, s. 283.

¹³ Idem: *Kant und die Philosophie unserer Tage*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd.: *Vom Neukantianismus zur Ontologie...*, s. 339.

¹⁴ Ibidem.

jak jest możliwa metafizyka jako naturalna skłonność, i tłumaczy konieczność postawienia tego pytania w sposób następujący: „To jest, jak z natury powszechnego rozumu ludzkiego powstają pytania, które stawia sobie czysty rozum i do których rozwiązywania w sposób, w jaki tylko potrafi, skłania go jego własna potrzeba?”¹⁵ Problem nieuniknionego charakteru metafizyki, rozumianej jako naturalna skłonność rozumu do wykraczania poza świat zjawisk, tłumaczy Kant charakterem ludzkiego rozumu. To właśnie on nie znajduje zadowolenia w świecie zjawiskowym i dlatego próbuje wyjść poza świat doświadczenia, przy czym jest to doświadczenie rozumiane po Kantowsku (metafizyka doświadczenia). „Rozum we wszystkich pojęciach, we wszystkich prawach intelektu, które mu wystarczają do empirycznego użytku, a więc w obrębie świata zmysłowego, nie znajduje jednak zadowolenia z siebie, gdyż wciąż na nowo, bez końca powracające pytania odbierają mu nadzieję na całkowite ich rozwiązanie.”¹⁶ Kant więc, z jednej strony, ogranicza metafizykę pojętą jako racjonalna wiedza o świecie i rozumie w sensie metafizyki szkolnej, z drugiej – uznaje, że skłonność rozumu do wykraczania poza to, co dane w doświadczeniu, nie jest czymś nienaturalnym. Niezależnie od metafizyki, rozumianej jako naturalna skłonność, istnieje metafizyka jako nauka. Właściwie nie istnieje, gdyż Kantowska krytyka stanowi tylko jej początek. Hartmann będzie się starał wykazać, że początek ten nie jest wolny od tez stanowiskowych. Kant wyraźnie przeciwstawia te dwa rodzaje metafizyki i pisze: „Metafizyka, jako naturalna skłonność rozumu, istnieje rzeczywiście, lecz sama przez się jest też [...] dialektyczna i zwodnicza.”¹⁷ Przeciwno takiej właśnie metafizyce zwrócona jest cała Kantowska krytyka: „Zawiera więc *Krytyka*, i tylko ona, cały dokładnie sprawdzony i uzasadniony plan, a nawet wszystkie środki wykonania, według których może być urzeczywistniona metafizyka jako nauka; za pomocą innych dróg i środków jest ona niemożliwa.”¹⁸

Metafizyka jako naturalna skłonność jest już jednak postrzegana przez pryzmat Hartmannowskiej interpretacji filozofii Kanta. Dla Hartmanna metafizyka jako naturalna skłonność – to metafizyka problemów, przed którymi staje się uczony. Jego zdaniem ten rodzaj metafizyki polega właśnie na tym, że „stoiśmy przed problemami, które nie są rozwiązywalne bez reszty”¹⁹. Dlatego też zgodnie z założonym programem swej filozofii próbuje – jak wskazuje na to podtytuł rozprawy *Poza idealizmem i realizmem*, który brzmi: *Przyczynek do rozdziału tego, co historyczne i ponadhistoryczne w Kantowskiej filozofii* – ukazać to, co najbardziej wartościowe w filozofii Kanta, oddzielić to od Kantowskich założeń uwarunkowanych stanowiskowo. Niezależnie od intencji Hartmanna mieć należy na uwadze fakt, że taka próba stanowi jednocześnie ocenę Kantowskiej filozofii, ocenę dokonaną z innego sta-

¹⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Warszawa 1957, B 21.

¹⁶ Idem: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993, s. 158 (§ 57).

¹⁷ Ibidem, s. 176 (§ 60).

¹⁸ Ibidem, s. 177 (§ 60).

¹⁹ N. Hartmann: *Kant und die Philosophie unserer Tage...*, s. 344.

nowiska, wychodzącego od pewnych przesłanek, które mogą być określone w bardziej lub mniej wyraźny sposób. Hartmann jest przekonany, że znalazł rozwiązanie w krytycznej ontologii, która jako jedyna może stanowić próbę uprawiania filozofii po Kancie. Początek, jaki dał autor *Krytyki czystego rozumu*, jest jednak w wielu miejscach uwarunkowany jego stanowiskiem. Ocena jest zarazem krytyką i wyakcentowaniem tych momentów, które są istotne z punktu widzenia krytycznej ontologii. Należy przy tym dodać, iż Hartmann wyklucza jakąkolwiek inną interpretację nauki Kanta niż metafizyczną i stwierdza: „Cała krytyka stanowi prolegomena przyszłej metafizyki.”²⁰

Hartmannowskim wkładem w rozumienie filozofii Kanta jest rozróżnienie metafizyki problemowej i dogmatycznej. Metafizyka problemowa jest niejako metafizyką naturalną i Hartmann żywi przekonanie, że Kantowska krytyka jej nie dotyczy. „Istnieje jakby naturalna (*naturgewachsene*) metafizyka problemów; Kantowska krytyka nie kieruje się przeciw niej.”²¹ Krytyka królewieckiego myśliciela kieruje się przeciwko metafizyce dogmatycznej, która polega na doprowadzeniu do rozwiązania problemów filozoficznych za wszelką cenę, na znalezieniu rozwiązania na podstawie niedowodliwych założeń²². Właśnie przeciwko takiej metafizyce kieruje się Kantowska krytyka. Istota Hartmannowskiego rozumienia takiej metafizyki sprowadza się właśnie do jej stanowiskowości. Daje on wyraz przekonaniu, że „stanowiskowo-systematyczny sposób myślenia jest, zgodnie ze swą istotą, dogmatyczny”²³.

Hartmannowska ocena Kantowskiej metafizyki dokonuje się – jak już powiedziano – z perspektywy własnego stanowiska. Najkrócej można stwierdzić, że jest to krytyczny realizm, oparty na przekonaniu, iż filozofia winna być przede wszystkim fenomenologią, później aporetyką, a następnie teorią (oglądem). Hartmann uważa, że właściwą postawą w punkcie wyjścia filozofii jest postawa „poza idealizmem i realizmem”. Charakteryzuje ją w następujący sposób: „To, co jest ponadhistoryczne w filozofii, musi koniecznie być ponadstanowiskowe; musi się więc także znajdować poza idealizmem i realizmem. Przez to »poza« nie pojmuje się zakamuflowanego »po tamtej stronie«. Kto mówi »poza«, ten uprawia tylko *ἐποχή* wobec wątpliwych stanowisk, wstrzymuje się od rozstrzygnięć; [natomiast] nie konstruuje stanowiska syntetycznie ujmującego oba.”²⁴ Postawa poza idealizmem i realizmem – to zatem dla Hartmanna wyraźne nawiązanie do fenomenologii Husserla, co pozostaje w zgodzie z tezą Lübckego o fenomenologicznym punkcie wyjścia filozofii Hartmanna. Ko-

²⁰ Idem: *Diesseits von Idealismus und Realismus...*, s. 278.

²¹ Ibidem, s. 283–284.

²² Por. ibidem, s. 284.

²³ Ibidem.

²⁴ „Was übergeschichtlich ist in der Philosophie, muß notwendig überstandpunktlich sein; es muß also auch diesseits von Idealismus und Realismus stehen. Mit solchem »diesseits« ist nicht ein verkapptes »jenseits« gemeint. Wer »diesseits« sagt, der übt nur die *ἐποχή* den fraglichen Standpunkten gegenüber, er enthält sich der Entscheidung; er konstruiert nicht einen beiden synthetisch umfassenden Standpunkt.” Ibidem, s. 280.

nieczność odwołania się do fenomenologicznej *epoche* jest zgodna z tym, co podkreśla Michael Landmann, a mianowicie z przekonaniem, że należy położyć akcent na zasadę przyjmowania danych²⁵. Dla Hartmanna postawa poza idealizmem i realizmem oznacza ponadto coś innego, a mianowicie sprzeciw wobec filozofii systemowej. Nie oznacza to wykluczenia systemów filozoficznych. Hartmann jest zdania, że każda filozofia ostatecznie układa się w system. W jego antysystemowej tendencji zawiera się raczej przekonanie, że nie należy poświęcać problemów na rzecz systemu. Ma to być wykluczenie budowania założonego „z góry” systemu, który uchybia problemom. Wyraża on tymczasem przekonanie, że „problemy nie dają się zamknąć w granicach, w których zawsze zamyka je stanowisko. Mają one swój własny sens, swoje własne życie”²⁶. W filozofii dadzą się – zdaniem Hartmanna – przeciwstawić dwie tendencje: systemowa i problemowa. Te dwie tendencje sprowadzają się do dwóch rodzajów konsekwencji: systemowej i problemowej. Hartmann wprowadza tutaj rozróżnienie między myśleniem systematycznym a problemowym, zastrzegając jednocześnie, że zasadniczo nie istnieje jeszcze myślenie problemowe.

Na marginesie warto dodać, że Hartmann w późniejszych pismach nie przeciwstawiał filozofii problemowej filozofii systematycznej, lecz systemowej. Doszedł bowiem do przekonania, że filozofia problemowa jest jednocześnie filozofią systematyczną. Najwyraźniej sformułował tę tezę w artykule będącym prezentacją własnych poglądów, gdzie pisze: „Myślenie systematyczne idzie inną drogą. Nie jest to już myślenie systemowe, należałoby raczej nazwać je myśleniem problemowym. Myślenie problemowe nie jest niesystematyczne.”²⁷ Stephan Nachtsheim podkreśla, że także Wolandt cenił Hartmanna właśnie za to, iż ten stanowczo sprzeciwiał się filozofii systemowej²⁸. Kładąc nacisk na filozofię problemową, dodaje Hartmann ponadto, że zazwyczaj te dwie tendencje są zmieszane, z tym że można mówić o przewadze jednej czy drugiej. Także Kant, choć w jego przekonaniu jest filozofem problemowym, nie uniknął stanowiskowości. „Idealizm transcendentálny – pisze – jest jedynie stanowiskiem pośród innych [stanowisk].”²⁹ Analiza Hartmanna zmierza teraz w kierunku wyeliminowania tez uwarunkowanych idealizmem transcendentálnym, który

²⁵ „Niemand hat nach Husserl auf den Grundsatz von der Hinnahme des Gegebenen solchen Nachdruck gelegt wie Nicolai Hartmann.” M. Landmann: *Das phänomenologische Moment bei Nicolai Hartmann*. In: Idem: *Erkenntnis und Erlebnis. Phänomenologische Studien*. Berlin 1951, s. 44.

²⁶ „Probleme lassen sich nicht in Grenzen zwingen, wie ein Standpunkt sie immer setzt. Sie haben ihren Eigensinn, ihr Eigenleben.” N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus...*, s. 280.

²⁷ Idem: *Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia...*, s. 74. Zagadnieniu temu poświęcony jest również artykuł *Myśl filozoficzna i jej historia* z roku 1936. Zob. ibidem.

²⁸ Zob. S. Nachtsheim: *Über den Verfasser*. In: G. Wolandt: *Um einen Kant von innen bitend...*, s. 221.

²⁹ „Der transzendentalne Idealismus ist schließlich nur ein Standpunkt unter anderen.” N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus...*, s. 279.

nie jest konieczny do właściwego rozwiązania problemu. Za tezy, które wynikają z idealizmu transcendentnego, uznaje on:

- przekonanie, że wszystko, co przedmiotowe musi być zakorzenione w tym, co podmiotowe;
- pogląd, że ten sam subiektywizm musi tkwić u podstaw prawa moralnego;
- Kantowski fenomenalizm, a więc podział na zjawisko i rzecz samą w sobie, intelektualizm i formalizm;
- prymat rozumu praktycznego.

Z perspektywy własnego rozumienia problematyki poznawczej dokonuje oceny Kantowskiego stanowiska. Spośród tez uwarunkowanych idealizmem transcendentnym wybierzmy tylko te, które odgrywają istotną rolę w jego rozumieniu metafizyki, a więc tezy pierwszą i trzecią.

Hartmann jest przekonany, że Kantowski błąd subiektywizmu wynika z niewłaściwego rozumienia kategorii, i stwierdza: „[...] Kantowski idealizm jest idealizmem zasad”³⁰. Błąd subiektywizmu jest dodatkowo spotęgowany błędem kategorialnej identyfikacji. Hartmann głosi, że wprawdzie doświadczenie i przedmiot doświadczenia nie są tym samym, ale mają te same „warunki możliwości”³¹. Kantowski błąd subiektywizmu zawiera dwojakie nieporozumienie w ujęciu tego, co aprioryczne. Pierwsze leży w przekonaniu, że to, co aprioryczne, jest poznawalne. Jest też zresztą – zdaniem Hartmanna – błąd nie tylko Kanta, ale wielu teoretyków poznania, którzy wyrażali pogląd o racjonalnej poznawalności tego, co aprioryczne³². Drugie natomiast wiąże się z poglądem, że to, co aprioryczne, należy pojmować przede wszystkim jako funkcję poznania, a ściślej – funkcję podmiotu. W ujęciu Hartmanna aprioryczność należy rozumieć przede wszystkim w sensie momentów treściowych danych w poznaniu. Innym charakterystycznym dla jego ujęcia kategorii problemem jest przekonanie o niepoznawalności zasad. Wyraża to w następujący sposób: „Stopień poznawalności przedmiotu nie zależy od stopnia poznawalności zasad.”³³ W poznaniu mamy więc – w ujęciu Hartmanna – do czynienia przynajmniej z dwoma rodzajami aprioryczności: apriorycznością poznania i tym, co aprioryczne. To, co aprioryczne, może być rozumiane jako aprioryczność immanentna i transcendentna. Ta druga z kolei może być apriorycznością realną i idealną³⁴. W odróżnieniu od Kanta, który przyjmuje tylko istnienie funkcjonalnego *a priori*, zakłada Hartmann istnienie materialnego *a priori*. Warto dodać, że jest to moment wspólny całej fenomenologii.

³⁰ Idem: *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd. *Vom Neukantismus zur Ontologie*..., s. 288.

³¹ Ibidem, s. 297. Por. Idem: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*..., s. 151.

³² Zob. Idem: *Über die Erkennbarkeit des Apriorischen*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Bd. *Vom Neukantismus zur Ontologie*..., s. 189.

³³ Ibidem, s. 198.

³⁴ Szerzej na ten temat zob. I. Wirth: *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie. Mit einer Bibliographie der seit 1952 über Hartmann erschienenen Arbeiten*. Berlin 1965, zwłaszcza s. 134–137.

Druga teza, istotna z perspektywy rozumienia metafizyki, wiąże się z Kantowskim fenomenalizmem. Hartmann nie kwestionuje sensu samego rozróżnienia, ale formułuje następującą kwestię: „[...] czy oba powinny być rozdarte (*auseinanderreißen*) tak, że tylko zjawisko jest poznawalne, zaś rzecz sama w sobie nie?”³⁵ Tak postawione pytanie wynika z Kantowskiego widzenia problematyki rzeczy samej w sobie. Przyjęcie rzeczy samej w sobie możliwe jest ze względu na istnienie oglądania pierwotnego, różnego od oglądania pochodnego. Hartmann wyraża przekonanie, że pojęcie rzeczy samej w sobie, będącej granicą ludzkich możliwości poznawczych, jest zrozumiałe nie ze względu na podmiot empiryczny, ale dopiero ze względu na podmiot transcendentálny³⁶. Podmiot transcendentálny bądź też podmiot w ogóle stanowi centralne pojęcie Kantowskiego systemu jako systemu właśnie. Hartmann uważa jednak podmiot za idealistyczne założenie, stanowiące czysto stanowiskową fikcję. Konsekwencje tego są dwojakie. Po pierwsze, dochodzi Hartmann do wniosku o konieczności odrzucenia pojęcia rzeczy samej w sobie; przy czym odrzucenie to nie jest radykalne, lecz zgodne z jej realistyczną interpretacją. Wychodzi ona z przekonania, że rzecz sama w sobie jest podstawą zjawiska i w tym znaczeniu jest poznawalna. Hartmann pisze: „Bowiern jeśli rzecz sama w sobie jest tym, co ujawniające się w zjawisku, to niemożliwym jest, że ona w tym swoim zjawianiu się jednak pozostałaby zakryta, tj. nie ujawniałaby się. Niemożliwym więc jest, że zostanie poznane samo zjawisko bez rzeczy samej w sobie; albo zostaną poznane oba, albo oba są niepoznawalne.”³⁷ Na marginesie warto zauważyć, że jest to kolejna „femenologiczna” teza Hartmanna. Po drugie, dochodzi do wyraźnego ograniczenia zakresu ontologii, rozumianej tutaj specyficznie, a mianowicie jako nauka o racjonalnej części rzeczywistości, zastępującej Kantowską *metaphysica generalis*. Pokazanie, jak na podstawie Kantowskiego rozumienia metafizyki dochodzi do wyodrębnienia ontologii, wymaga jednak osobnego studium, zwłaszcza że Hartmann ontologię tę rozumie jako analizę kategorialną. Rozpatruje on pojęcie rzeczy samej w sobie w kontekście granicy poznawania i częściowego irracjonalizmu, z którym boryka się filozofia. Pisze, że noumen w ujęciu Kanta powinien mieć znaczenie czysto negatywne, „powinien być tylko pojęciem granicznym poznania”³⁸. Znaczenie negatywne wyczerpuje się w jego niepoznawalności. Niepoznawalność ta jest jednak niepoznawalnością jedynie dla naszego intelektu. Ale oprócz negatywnego mówi Hart-

³⁵ N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus...*, s. 289.

³⁶ „Denn die Grenze möglicher Erfahrung ist die Reichweite des Subjekts überhaupt.” Ibidem, s. 288. Niezwykle ciekawe wydaje się porównanie tej tezy Hartmanna z tezą 5.6. Ludwiga Wittgensteina, która brzmi: „*Granice mego języka wyznaczają granice mego świata.*” W: L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1997, s. 64.

³⁷ „Denn ist das Ding an sich das Erscheinende in der Erscheinung, so ist es unmöglich, daß es in diesem seinem Erscheinen gleichwohl verborgen bleibe, d.h. nicht erscheine. Es ist also unmöglich, daß Erscheinung allein ohne Ding an sich erkannt werde; entweder werden beide erkannt, oder beide sind unerkennbar.” N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus...*, s. 289.

³⁸ Ibidem.

mann o pozytywnym znaczeniu noumenu, które zaznacza się u Kanta w doświadczeniu. Wynika ono z przekonania, że w doświadczeniu należy odróżnić przedmiot empiryczny i warunki możliwego doświadczenia od przedmiotu transcendentnego i całkowitości warunków³⁹. Podstawą takiego rozumowania jest założenie, iż „przedmiot jest tylko tak dalece poznawalny (przedmiot empiryczny), na ile jego zasady są zasadami poznawczymi. Ponieważ jednak nie są one całkowicie [zasadami poznawczymi – A. J. N.], jego całkowitość leży poza granicą identity.”⁴⁰ Jednocześnie prowadzi to Hartmanna do przekonania, że *modus existendi* przedmiotu (jego poznawalnej i niepoznawalnej części) musi być ten sam. Wynika stąd teraz, że w koncepcji Kanta mamy do czynienia z pomieszaniem bytu samoistnego (*Ansichsein*) i irracjonalności w pojęciu rzeczy samej w sobie.

Drugi sposób rozumienia metafizyki przez Hartmanna stanowi już wyraz dojrzałej myśli i odwołuje się do jej trojkiego rozumienia. Pod względem treści pokrywa się on – przynajmniej częściowo – z pierwszym. Ustala jednak pewien porządek metafizyki i możliwość jej realizacji. Hartmann pisze tak: „Metafizykę można rozumieć trojako. Można ją ujmować jako dziedzinę przedmiotów tanscendentnych o swoistej treści; tak pojmował ją Kant: jako dziedzinę spekulatywnych idei Boga, wolności, duszy. W tym sensie się skończyła, przynajmniej jako dyscyplina filozoficzna. Po wtóre, można rozumieć ją jako pole walki spekulatywnych systemów, doktryn i obrazów świata. W tym sensie jest nieustanną fluktuacją sprzecznych rozwiązań, przy czym problemy wciąż powracają, pozostają więc w istocie nierozwiązane, natomiast spekulatywne założenia zmieniają się zupełnie swobodnie. W tym sensie metafizyka chyba też się skończyła. [...] Jaki sens może mieć jeszcze w naszych czasach metafizyka? Ten tylko, że jest metafizyką problemów i uporczywą pracą nad nimi. W tym sensie nie jest bynajmniej zmienna, nie jest gonitwą systemów. Jest powołnym postępowaniem badań. Problemy zmieniają bowiem jedynie szatę zewnętrzną, ich treść pozostaje niezmienna, są wieczyste. Wynika to z jednej strony z zawartego w nich, nierozwiązalnego *residuum*, z drugiej – z niemożliwości ich uchylecia. W tym sensie metafizyczne są wszystkie problemy, które wymykają się ostatecznym rozwiązaniom, obojętne, do jakiej dziedziny filozofii należą.”⁴¹ W innym miejscu nazywa Hartmann metafizykę odpowiednio: metafizyką zakresową, metafizyką spekulatywną i metafizyką problemów⁴². Nietrudno zrozumieć, że za jedyny uprawomocniony rodzaj metafizyki uznaje on metafizykę problemową.

Reasumując, należy stwierdzić, że Hartmann kładzie nacisk na aktualność problematyki, jaką zajmował się Kant, a zwłaszcza na jego rozumienie metafizyki. Jest jednak przekonany, że filozofia Kanta nie jest wolna od pewnych założeń (w tym

³⁹ Por. *ibidem*, s. 309.

⁴⁰ „[...] der Gegenstand ist nur so weit erkennbar (empirischer Gegenstand), als seine Prinzipien zugleich Erkenntnisprinzipien sind. Das sind sie aber nicht durchweg, ihre Totalität liegt über die Grenze der Identität hinaus. *Ibidem*, s. 309–310.

⁴¹ *I d e m*: *Myśl filozoficzna i jej historia...*, s. 84–85.

⁴² *Zob. I d e m*: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis...*, s. 11–12.

sensie można mówić o Kantowskiej metafizyce doświadczenia). Stara się te założenia wskazać i uzasadnić ich ściśle metafizyczny charakter. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że sam próbuje rozumieć filozofię obiektywistycznie, wychodząc z przekonania, że tym, co złego stało się w neokantyzmie, było zredukowanie całości przyrody do pojęciowej treści wiedzy⁴³. Odrzucając Kantowskie rozumienie metafizyki, czyni to w imię przekonania, że po pierwsze, *metaphysica specialis* nie jest możliwa jako nauka; po drugie, metafizyka nie jest możliwa jako budowanie kolejnych konstrukcji filozoficznych, oraz po trzecie, że jest możliwa jedynie jako metafizyka problemów. „Istnieją problemy – pisze – które nie dadzą się całkowicie rozwiązać, w których pozostaje zawsze nierozwiązana reszta, coś nieprzeniknionego, irracjonalnego.”⁴⁴ Problemy te nazywa Hartmann „problemami metafizycznymi” i uznaje za jedyny uprawomocniony rodzaj istnienia metafizyki, gdyż „tylko metafizyka może ujmować i rozważać problemy metafizyczne”⁴⁵.

Metafizyka problemów nie jest jednak jedyną uprawomocnioną dyscypliną filozoficzną, co więcej – w ujęciu Hartmanna nie jest nawet pierwszą. Jest nią ontologia, rozumiana odmiennie niż np. w ujęciu fenomenologów, gdzie dzieli się na ontologię materialną i formalną. Tutaj ontologia pojęta jest jako opis rzeczywistości świata realnego i idealnego, a najistotniejszy jest fakt rozgraniczenia ontologii i metafizyki. Zdaniem Hartmanna ontologia, w tej części, w jakiej dotyczy racjonalnego aspektu rzeczywistości, pokrywa się z Kantowską *metaphysica generalis*, w tej zaś, w jakiej pozostaje poza granicą racjonalności, jest metafizyką problemów. Również ten aspekt wskazuje na pokrewieństwo z myślą Wittgensteina, który pisał: „Filozofia ma wytyczać granice tego, co da się pomyśleć, a tym samym i tego, co się pomyśleć nie da.” (4.114)⁴⁶ Analogiczność tej tezy wskazuje na pokrewieństwo idei Kanta z myślą Hartmanna i Wittgensteina.

⁴³ Zob. Idem: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin–Leipzig 1935, s. 268.

⁴⁴ Idem: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis...*, s. 12.

⁴⁵ Ibidem, s. 4.

⁴⁶ L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus...*, s. 28.

Andrzej J. Noras

THE PROBLEM OF METAPHYSICS
NICOLAI HARTMANN VERSUS IMMANUEL KANT

Summary

The article deals with the problem of Hartmann's understanding of metaphysics which is based on the Kantian tradition. The fundamental problem that the article deals with is how to distinguish those motifs in Kant's philosophy that are relevant from the point of view of Hartmann's critical ontology. The following questions have been discussed: the necessity of philosophy's neutral point of departure, which Hartmann call an attitude that is "beyond idealism and realism", the problem of the categories, and the interpretation of the thing-in-itself. As a result, Hartmann achieves his own formulation of metaphysics as a problem science.

Andrzej J. Noras

PROBLEM DER METAPHYSIK
NICOLAI HARTMANN CONTRA IMMANUEL KANT

Zusammenfassung

Der Artikel berührt das Begreifen der Metaphysik von Hartmann, das auf die kantische Tradition zurückgreift. Die prinzipielle Frage bilden Motive der kantischen Philosophie, die von Hartmann als aktuelle von der Perspektive seiner kritischen Ontologie erklärt sind. Im Text wurden folgende Probleme besprochen: Notwendigkeit eines neutralen Ausgangspunktes für die Philosophie, der von Hartmann als eine Stellung „außer Idealismus und Realismus“ genannt wird; das Problem der Kategorie und die Interpretation des Dinges an sich. Im Resultat kommt Hartmann zu eigener Interpretation der Metaphysik als einer Problemwissenschaft.