

Andrzej Noras

Stosunek Nicolai Hartmanna do postulatu filozofii bezzałożeniowej

Studia Philosophiae Christianae 28/1, 147-154

1992

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

„znaczenie” jest dość szczególny. Jego rodzaj gramatyczny i fakt bycia rzeczownikiem stał się przyczyną filozoficznej zagadki. „Wiemy, że słowa mają znaczenie; słowa coś znaczą, a jednak nie możemy określić tego czegoś, do czego nasz rzeczownik się odnosi — szukamy w pustce tego, co wydaje się wyraźnie widoczne (...) jest to problem powstały na tle niedostatecznego zrozumienia natury słów i języka”³⁶. Problem, który powstaje — jak napisał Wittgenstein — gdy język „świętuje”.

ANDRZEJ NORAS

STOSUNEK NICOLAI HARTMANNA DO POSTULATU FILOZOFII BEZZAŁOŻENIOWEJ

Artykuł koncentruje się na analizie dzieła *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*¹, zawierającego program filozofii Hartmanna. Zarazem stanowi próbę ukazania niebezpieczeństw, na jakie narażony jest taki sposób postępowania. Część druga natomiast wskazuje na czynniki, które zdecydowały o umiarkowanym charakterze filozofii bezzalożeniowej.

I

A. Źródłem refleksji filozoficznej Hartmanna — podobnie jak Arystotelesa — jest zdziwienie. Jednakże w tym wypadku skupia się ono na problematyce, która — bądź ze względu na złożoność, bądź to ze względu na wynikającą z niej wieloaspektowość ujęć — nieustannie powraca na gruncie historii filozofii. Zdziwienie jest impulsem do poszukiwania odpowiedzi na pytanie, dlaczego dotychczasowe badania doprowadziły do wiadomych wyników. Akcentuje zarazem historyczny wymiar uprawiania myśli filozoficznej i nierozzerwalnie z nim związany wymóg świadomości istniejących rozbieżności, którego nie można pod żadnym pozorem pomijać. Ustalenie zakresu badań jest konsekwencją uświadomienia sobie istniejącej problematyki. Oczywiście jest to, że bardzo łatwo można zostać posądzonym o utopię. Skoro bowiem od zarania dziejów filozofia nie jest w stanie osiągnąć aprobowanych przez wszystkich wyników, to Hartmannowska próba jest również skazana na niepowodzenie. Jeżeli jednak wciąż na nowo podejmuje się refleksję filozoficzną, to dzieje się tak dlatego, że jej sens widzi się w rzetelnej argumentacji. Spełnienie tego fundamentalnego postulatu możliwe jest dzięki myśleniu systematycznemu, którego nie należy bynajmniej utożsamiać z myśleniem systemowym.

W kwestii metodologicznej początkiem wszelkiej refleksji filozoficznej jest poznanie. Eo ipso stanowi ono źródło wszelkich błędnych ujęć, co dostrzegł m.in. Tomasz z Akwinu, który rozpoczyna swoje rozważania od znanego sformułowania: „Quia parvus error in principio

³⁶ J. Szrednicki: *Pojęcie znaczenia w późniejszej filozofii Wittgensteina*, *Studia Logica* XIII.

¹ Berlin-Leipzig 1925² (cyt. dalej jako ME).

magnus est in fine..."². Błąd ten, zdaniem Hartmanna, polega przede wszystkim na niedostrzeżeniu metafizycznego charakteru problematyki teoriopoznawczej. W ten sposób Kantowska teza: żadnej metafizyki bez krytyki zostaje uzupełniona przez tezę przeciwną: żadnej krytyki bez metafizyki³. Dotychczasowe trudności wynikają z niedostrzeżenia istnienia tego, co metafizyczne (irracjonalne) w samym poznaniu. Także stanowiskowość, czyli próba rozwiązania zagadnień w ramach konkretnego stanowiska, przesądza o dogmatycznym charakterze filozofii. Koncepcja, która występuje z pretensją krytyczności, musi być wolna od stanowiskowo uwarunkowanych rozstrzygnięć. W istocie sprowadza się to do ustanowienia dystansu wobec istniejących rozwiązań, który Hartmann nazywa postawą „poza idealizmem i realizmem” (*diesseits von Idealismus und Realismus*). Jest ona pomocna w krytycznym przeglądzie problematyki, ale nie może oznaczać odwrócenia się od najbardziej metafizycznych zagadnień, albowiem wówczas nie spełniłaby swego fundamentalnego wymogu⁴. Rozważania dotyczące metody postępowania badawczego stanowią pierwszy etap pracy krytycznej, który zawiera ponadto opis fenomenu poznania. W ten sposób etap wstępny ma dwa wymiary: metodologiczny oraz merytoryczny. Jest to o tyle istotne, o ile zawarte w nim odczytanie problemu poznania zaważyło na dalszych ustaleniach. Na pierwszy plan wysuwa się zakres badań epistemologii. Hartmann poświęcił temu zagadnieniu rozdział piąty, nadając mu nazwę „fenomenologii poznania”⁵. Przedstawiony opis pretenduje do miana najogólniejszego wyczerpania problematyki, wskazując zarazem na te momenty, wokół których rozwijają się rozważania. Warto przytoczenia jest niewątpliwie pierwsze zdanie opisu, które odgrywa bardzo istotną rolę w rozumieniu całości: „Każy akt poznania jest konfrontacją poznającego i poznawanego, podmiotu i przedmiotu. Istniejąca między nimi relacja jest właśnie poznaniem. Przeciwnieństwo obu członów jest niepodważalne (*unaufhebbar*) i posiada charakter pierwotnej wzajemnej różnorodności, czyli *transcendencji*”⁶. Poznawanie rozumie Hartmann jako ujmowanie (*Erfassen*) przedmiotu przez podmiot.

Etap drugi to szczegółowa praca analityczna. Autor nawiązuje do zapomnianej, jego zdaniem, metody Arystotelesa, a mianowicie do aporetyki. Rozwinięta przez Stagirytę w *Metafizyce*, zwłaszcza w księgach III i VII (Beta i Zeta), polega na bezstronnym przedstawianiu wszelkich pro i contra. Zarazem jest sztuką wyciągania wniosków i w tym sensie jest wiedzotwórcza. Właśnie aporetyka jako metoda uprawiania filozofii wymaga historycznego ujmowania problematyki, co oznacza, że już w punkcie wyjścia zostaje odrzucony Kartezjański ideał bezzalożeniowości *sensu stricto*, związany raczej z myśleniem ahistorycznym. Aporetyczne rozważanie problematyki teoriopoznawczej prowadzi Hartmanna do przekonania, że ciężar dowodzenia własnych tez przypada idealizmowi. Ostatecznie stanowczo go odrzuca i opowiada się za realizmem. Konsekwencją opisanego postępowania ba-

² Tomasz z Akwinu: *De ente et essentia*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, Warszawa 1978, t. 2, 9.

³ Por. ME, 5.

⁴ Por. ME, 3.

⁵ ME, 43—59.

⁶ ME, 43.

dawczego jest system krytycznej ontologii. Teoria (system) stanowi zatem trzeci i ostatni etap pracy. Jest ona zawarta w czterech podstawowych tomach. Godny uwagi jest fakt, iż dokonany podział pracy jest zgodny z intencją autora⁷.

B. Zaprezentowana w największym skrócie analiza pracy krytycznej nasuwa pewne wątpliwości natury metodologicznej i merytorycznej. W tej sytuacji, z racji podobieństw między tymi koncepcjami, korzystne wydaje się odniesienie poglądów Hartmanna do myśli Ingardena. Zabieg ten umożliwi zarazem uwydatnienie istniejących rozbieżności. Podobieństwo zasadza się bowiem na tym, że stanowią one różne odmiany poznania epistemologicznego, różność natomiast w nadaniu Hartmannowskiemu punktowi wyjścia nazwy „quasi-epistemologicznego”⁸. Świadomość odmienności nie jest obca autorowi, który odcinał się nie tylko od fenomenologii, lecz także od teorii przedmiotu A. Meinonga. Od strony merytorycznej godny uwagi jest fakt, że Hartmann niejako z góry rozstrzyga spór między idealizmem a realizmem. Bowiem: „Spór między idealizmem i realizmem jest więc sporem o istotę poznania: czy polega ona na tworzeniu czy też na ujmowaniu przedmiotu?”⁹. Analiza punktu wyjścia pociąga za sobą kwestię bardziej lub mniej arbitralnego rozstrzygnięcia, w wypadku Hartmanna na korzyść realizmu. *Eo ipso*, o czym będzie jeszcze mowa, na problemat bezzałożeniowości oraz związane z nim zagadnienie początku poznania, nakłada się dezyderat sprecyzowania zajętego stanowiska w sporze idealizm — realizm.

Wątpliwość pierwsza dotyczy sposobu, w jaki został rozstrzygnięty problem początku. Hartmann opiera swoje rozważania na postawie zdroworoządkowej, twierdząc, iż „naturalny realizm może bez wątpienia obowiązywać jako ogólnie aprioryczna forma konkretnej świadomości przedmiotu w ogóle”¹⁰. Koliduje to z ujęciem Ingardena, dla którego „naturalna postawa poznawcza nie jest właściwa dla badań epistemologicznych”¹¹. Odmienność koncepcji uwyraźnia się w różnicy miejsca, jakie wyznaczono teorii poznania. Nie chodzi bynajmniej o cel, który w gruncie rzeczy jest ten sam, gdyż uwaga i wysiłek badawczy, w obu przypadkach jest skierowany na zagadnienie sporu między idealizmem i realizmem. Ingarden jednakże stawia przed teorią poznania zadanie samouzasadnienia się jej postawy metodologicznej¹². Konsekwencją tego jest maksymalistyczny program gnozeologii jako nauki absolutnie niezależnej. Oznacza to, że nie może ona być zależna od wyników innych nauk w tym samym stopniu, w jakim inne dziedziny wiedzy nie mogą zależeć od niej. Zdaniem Hartmanna natomiast, teoria poznania jest ostatecznie podporządkowana ontologii, jak ma to miejsce np. w tomizmie. Faktycznie „fenomenologia poznania” jest ustaleniem idei poznania. Tymczasem, według Ingardena,

⁷ Por. *Systematische Selbstdarstellung*, w: *Kleinere Schriften*, Bd. 1, Berlin 1955.

⁸ A. T. Tymieniecka: *Trzy wymiary fenomenologii — ontologiczny, transcendentálny, kosmiczny — rola Romana Ingardena*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, Warszawa 1972, 182.

⁹ J. M. Bocheński: *Ku filozoficznemu myśleniu*, Warszawa 1986, 33.

¹⁰ ME, 131—132.

¹¹ Ingarden: *U podstaw teorii poznania*, cz. 1, Warszawa 1971, 13.

¹² A. T. Tymieniecka. dz. cyt., 181.

zabieg ten jest niedopuszczalny — „nie wolno nam zakładać z góry zawartości idei poznania w ogóle”¹³ — albowiem prowadzi nieuchronnie do błędu *petitio principii*. Niemniej dopuszczona przez Hartmanna zależność teorii poznania wynika z charakteru pytania, gdyż pyta nie tylko o podmiotowe warunki poznania — taki sposób stawiania pytania bliższy jest tradycji Kartezjańskiej oraz Kantowskiej — lecz także o to, co stanowi treść naszego poznania, a więc o jego przedmiotową stronę. W rezultacie już początek filozofowania ujawnia różnice w podejściu do problemu poznania. Ingardern kontynuuje rozważania Husserla, wskazując na ich słabe punkty. Hartmann, pytając nie tylko o podmiotowe, lecz także o pozapodmiotowe warunki poznania, ukazuje z kolei słabość Kantowskiej argumentacji. Istotny jest ponadto fakt, że zainteresowania Ingardena koncentrują się wokół „czystej” teorii poznania, która do „stosowanej” ma się tak, jak metateoria do teorii. Różnice ujawni dalsza analiza.

Rozważania Hartmanna są wyrazem metody transcendentalnej. Natomiast niebezpieczeństwo błędu *petitio principii* dotyczy tych przypadków, w których perspektywa ta w ogóle nie jest brana pod uwagę. W tym przypadku opis fenomenu poznania jest ustaleniem, podobnie jak u Kanta, transcendentalnych jego warunków. Różnica polega na historycznym ujęciu problematyki, co z góry przekreśla bezałożeniowość w sensie absolutnym, jak to ma miejsce u Kartezjusza czy Husserla. Osobliwość ta powoduje, że ustalona w punkcie wyjścia idea poznania stanowi pochodną znajomości zagadnienia, a zarazem tło pracy aporetycznej. W ostateczności środek ciężkości badań zostaje przesunięty z metafizyki poznania w ontologię¹⁴. Jest to możliwe dzięki badaniom transcendentalnym, które analizując strukturę poznania ustaliły, że przedmiot jest nie tylko korelatem aktu poznawczego, lecz czymś samoistnym. Dokonanie się tego przejścia chroni Hartmanowską koncepcję przed wspomnianym błędem. U Ingardena, który akcentował niebezpieczeństwo błędu *petitio principii*, brak tego rozróżnienia, albowiem nigdy nie opuścił on terenu swojej ontologii. Należy pamiętać, że ontologia Ingardena różni się od Hartmanowskiej.

Wyrazem metody transcendentalnej jest założony dystans, który występuje pod nazwą postawy poza idealizmem i realizmem. Jest to epistemologiczny poziom refleksji koncentrujący się wokół pytania o całość struktury poznawczej. Ale zasługa Hartmanna polega na tym, iż ukazał różnicę pomiędzy byciem przedmiotem i istnienia samoistnym. Utwierdziło go to w przekonaniu, że właśnie w tym punkcie kończą się kompetencje metody transcendentalnej. *Eo ipso* dociera Hartmann do sedna swego systemu, tj. do krytycznej ontologii.

Metodyczne przejście z poziomu refleksji epistemologicznej na poziom zdań przedmiotowych, skierowanych na faktycznie istniejącą rzeczywistość, powoduje z jednej strony uniknięcie błędu *petitio principii*, z drugiej natomiast pociąga za sobą wątpliwość dotyczącą wzajemnego stosunku teorii poznania i ontologii. Wtedy bowiem, na błąd *petitio principii* nakłada się inny błąd logiczny, a mianowicie *hysteron proteron*, polegający na stawianiu na początku tego, co ma nastąpić

¹³ R. Ingarden: *O niebezpieczeństwie „petitionis principii” w teorii poznania*, w: dz. cyt., 361.

¹⁴ Por. *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin-Leipzig 1935, 154 (cyt. dalej jako GO).

później. Złożoność zagadnienia z pewnością nie pozwoli go wyczerpać, a jedynie zasygnalizować. Otóż można, jak ma to miejsce np. w metafizyce tomistycznej, rozpoczynać rozważania od sądu egzystencjalnego, stwierdzającego istnienie świata realnego. Wówczas refleksja teoriopoznawcza kieruje się na procesy poznawcze, które faktycznie rozgrywają się w tym świecie. Można też, jak czyni to Ingarden, rozpoczynać refleksję od badań epistemologicznych, które w gruncie rzeczy zajmują się ideami oraz związkami między nimi¹⁵. Hartmann zajmuje stanowisko pośrednie. Rozpoczynanie od refleksji transcendentalnej służy jedynie ustaleniu warunków realności, a ich znalezienie warunkuje badania ontologiczne. A limine przekreśla to niezawisłość ontologii od teorii poznania. Istniejąca między gnoseologią i nauką o bycie zależność jest wzajemna: ontologia jest, zgodnie z *ratio essendi*, *philosophia prima*, zaś zgodnie z *ratio cognoscendi*, *philosophia ultima*¹⁶. Sugeruje to, że filozofia Hartmanna jest bliższa metafizyce klasycznej, niż koncepcji Ingardena. Decydujące znaczenie ma jednak fakt, iż całkowicie odmiennie od tomizmu dochodzi do uzasadnienia rzeczywistości realnej.

Ustalony w punkcie wyjścia dystans broni koncepcji Hartmanna przed zarzutami błędów logicznych. Zarazem jednak nasuwa wątpliwość dotyczącą samej idei. Ukazuje ona w sposób przejrzysty, że realistyczna ontologia musi rozpoczynać od tzw. realizmu epistemologicznego. Nie wdając się szerzej w kontrowersje wokół tego rozróżnienia, należy przyjąć, iż realizm metafizyczny to uznanie istnienia rzeczywistości obiektywnej, natomiast epistemologiczny, to uznanie jedynie realności przedmiotów poznania. W przypadku Hartmanna mylić może wątek agnostyczny, jednakże ostatecznie jest ona wyrazem realizmu metafizycznego. Gdyby bowiem, zgodnie z sugestiami interpretatorów, była to koncepcja realizmu epistemologicznego, wtedy byłaby zarazem klasycznym przykładem wspomnianych błędów¹⁷. Jedyнным ratunkiem jest dwustopniowy charakter refleksji.

Kolejna wątpliwość koncentruje się zatem wokół „realizmu epistemologicznego” jako warunku realistycznej ontologii. Treść problemowa, zgodnie z tezą autora, sama wyznacza kierunek badań. Co więcej: „owa analityczna praca wstępna stoi zasadniczo nie tylko poza wszelkimi stanowiskowo uwarunkowanymi ujęciami, poza wszelkimi teoriami i rozwiązaniami, lecz także poza wszelkim właściwym sformułowaniem samych pytań, poza wszelkim ukształtowaniem problematyki, tzn. poza wszelkim wyłączeniem zapatrywań i punktów zainteresowania. Rozważa ona czyste *Quaestio facti*”¹⁸. Przytoczone stwierdzenie sponuje pewną niekonsekwencję autora. Skoro bowiem istotnie rozpoczyna on swoje badania od rozważenia warunków zachodzenia procesu poznawczego, wówczas mogłoby się zdarzyć, jak miało to niejednokrotnie miejsce, że zaprowadziłyby one do idealizmu. Istnieją jednakże co najmniej dwa powody, dla których tak się nie dzieje: albo treść problemowa — ujęta *in genere* — nie mogła dopro-

¹⁵ Zob. R. Ingarden: *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*, w: dz. cyt., 398.

¹⁶ Zob. GO, 34.

¹⁷ Tak interpretuje realizm Hartmanna m. in. Z. Zwoliński w *Byt i wartość u Nicolai Hartmanna*, Warszawa 1974.

¹⁸ ME, 37.

wadzić do idealistycznego rozwiązania, albo Hartmann nie chciał aby tam zaprowadziła. Pierwszy człon alternatywy nasuwa dwojakie rozwiązanie: albo istotnie treść problemowa nie może doprowadzić do idealizmu, albo została tak wyznaczona, iż wymusiła rozwiązanie realistyczne. Argument, jakoby nie istniało idealistyczne rozwiązanie zagadnienia, jest nie do utrzymania. Jego słabość wyrażnia istnienie koncepcji o odcieniu idealistycznym, które w tym samym stopniu co ontologia Hartmanna, mienią się krytycznymi. Ostateczną zaś konsekwencją uznania tego argumentu byłoby odrzucenie wszelkiego idealizmu. To zaś stoi w sprzeczności z Hartmannowską koncepcją historii filozofii, który bez zastrzeżeń podpisuje się pod słowami Arystotelesa, a mianowicie iż „(...) każdy filozof próbuje powiedzieć coś prawdziwego o naturze rzeczy i, podczas gdy indywidualnie nie wnosimy niczego albo niewiele do prawdy, razem dochodzimy do znacznych rezultatów”¹⁹. Dlatego też korzysta z bogatych doświadczeń filozofii i to bez względu na jej realistyczną, czy idealistyczną proveniencję.

Pozostaje zatem argument drugi, tzn. Hartmann nie chciał, by treść zagadnienia przyniosła w efekcie rozwiązanie idealistyczne. Sensowność tego postulatu ujawnia fakt bezpośredniej przynależności autora do nurtu myśli Kantowskiej, albowiem jako wychowanek Szkoły Marburskiej bierze udział w tym, czemu potocznie nadaje się nazwę sporu o Kanta²⁰. Myśl jego jest zbieżna z realistycznym odczytaniem autora *Krytyki czystego rozumu* przez E. Adickesa. Zdaniem Adickesa „jeden i ten sam przedmiot jednocześnie jest rzeczą w sobie i zjawiskiem, rzeczą w sobie wprawdzie w nim niepoznawalną, ale jednak w nim się właśnie przejawiająca”²¹. Hartmann myśl tę wyraził następująco: „(...) rzecz w sobie jest właśnie przedmiotem, i to jako całość; nie tylko to, co zobiektywizowane (*Objizierte*), lecz także to, co transobiektywne (*Transobjektive*)”²². Rzuca to światło na Hartmannowską idée fixe, jaką jest próba ugruntowania realistycznej metafizyki na bazie, dokonanej przez Kanta krytyki poznania. Eo ipso okazuje się, że argument iż Hartmann nie chciał, aby treść problemowa zaprowadziła do idealizmu koincyduje z drugim członem alternatywy. Tak wygląda jedna strona medalu, bowiem wyznaczenie granic zagadnienia wpływa implícite na rozwiązanie, ale go ostatecznie nie warunkuje. Dopiero nałożony cel — tj. próba realistycznego odczytania Kanta — w decydującym stopniu kształtuje Hartmannowskie badania.

C. Dotychczasowe rozważania ukazują ścisłą zależność zagadnienia bezałożeniowości z problemem ugruntowania realistycznej filozofii. Krytyczna ontologia, która programowo zerwała z dogmatyzmem starej ontologii, stanowi odmianę takiej filozofii. Pojęcie filozofii bezałożeniowej jest oczywiście bardzo szerokie, ale z góry można przekreślić dążenie do absolutnej bezałożeniowości — Kartezjusz, Husserl — gdyż wiąże się ono nierozdzielnie z myśleniem ahisterycznym. Problem absolutnej bezałożeniowości suponuje niebezpieczeństwo, które trafnie

¹⁹ Arystoteles: *Metafizyka* 993 b, Warszawa 1983, 40.

²⁰ Por. Kant und die Philosophie unserer Tage, w: *Kleinere Schriften*, Bd. 3, Berlin 1958.

²¹ E. Adickes: *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924, 20, za: *W kregu inspiracji Kantowskich*, pod red. R. Kozłowskiego, Warszawa-Poznań 1983, 113.

²² ME, 225.

określił J. Pieper, pisząc: „Osobliwość tak rozumianej filozofii 'bezzałożeniowej' zwykła wówczas polegać właśnie na tym, że, jak powiada T. S. Eliot o 'niektórych filozofach', założenia są 'w równym stopniu ukryte przed autorem, jak i przed czytelnikiem'”²³. Zdanie to sugeruje niemożliwość istnienia absolutnej bezzałożeniowości i pogląd ten zdaje się wyznawać także Hartmann.

Ukazanie punktu wyjścia, związanych z nim ograniczeń i niebezpieczeństw, nie wyczerpuje całości zagadnienia. W trakcie pracy aporetycznej ujawnia się bowiem „minimum metafizyki”²⁴. Hartmann nie wyznaczył tego minimum, co wydaje się o tyle słuszne, o ile ściśle jego określenie decydowałoby o dogmatycznym charakterze krytycznej ontologii. Niemniej uwyrażnia to faktyczne dążenia filozofa, które wpływają z pierwszego zdania *Grundzüge einer Metaphysik*. Głosi ono, iż „poniższe badania wychodzą z przekonania, że poznanie nie jest stwarzaniem, wytwarzaniem czy wydobywaniem przedmiotu, jak chce nas pouczyć idealizm starego i nowego nurtu, lecz ujmowaniem czegoś, co istnieje także przed wszelkim poznaniem i niezależnie od niego”²⁵. Tak pojęte minimum metafizyki prowadzi w konsekwencji pracę aporetyczną w kierunku rozwiązywania realistycznego. Przykładem np. negatywny stosunek do zasady świadomości.

II

Rozwój nauk powoduje, że filozofia coraz bardziej staje się świadoma swoich możliwości i ograniczeń jakim podlega. Nie umniejsza to bynajmniej wagi problemów, którymi się zajmuje. Zagadnieniem o fundamentalnym znaczeniu jest bez wątpienia spór między idealizmem i realizmem. Wśród współczesnych szkół filozoficznych dwie uznają go bez wahania za problem węzłowy. Kierunki te to kantyzm i fenomenologia. Rozważania Hartmanna oscylują pomiędzy tymi dwoma nurtami. Eo ipso charakterystyka jego myśli wymaga ustosunkowania się do nich.

Ani Kant, ani Husserl nie aprobowali myślenia historycznego, utożsamiając krytyczny charakter swoich rzeowań właśnie z ahistorycznym ujęciem problematyki. Ingarden buduje fenomenologię na nowych podstawach odrzucając ograniczenia metody Husserla. Hartmann natomiast jest przekonany, że kontynuuje dzieło Kanta, dla którego krytyka stała się życiowym przeznaczeniem. W ten sposób obaj dokonują reorientacji stanowisk o zabarwieniu idealistycznym, nadając im odcień realistyczny.

Punkt stykowy obu koncepcji, tzn. Ingardena i Hartmanna, zostaje jednakże zachwiany już w stosunku do punktu wyjścia refleksji filozoficznej. Obaj widzą w nim źródło błędnych ujęć. Ingarden kontynuuje Husserlowski, a więc radykalny punkt wyjścia. Utożsamia ponadto swoje rozważania z ahistorycznym podejściem do zagadnień. Sprzeciwia się temu Hartmann, ale także M. Scheier. W koncepcji filozofia dokonuje osobliwego wlotu w stosunku do naturalnego światopoglądu. Postawa krytycznej ontologii jest przedłużeniem naturalnego realizmu. Hartmann od początku wykazuje zainteresowania ontolo-

²³ J. Pieper: *W obronie filozofii*, Warszawa 1985, 74.

²⁴ ME, 8.

²⁵ ME, 1.

giczne, jak czyni Ingarden, ale już nie Husserl. „Wydaje się, że pierwotne zainteresowanie i nastawienie Husserla było czysto epistemologiczne, a dopiero potem — od *Erste Philosophie* — pojawia się u niego, jako pewne pogłębienie, problematyka antropologiczna, zagadnienie ontologii ludzkiej 'monady'”²⁶. Hartmann zresztą sam wskazuje na tę różnicę, wprowadzając dywergencję między *intentio recta* a *intentio obliqua*²⁷. Odwołuje się przy tym do W. Ockhama oraz jego rozróżnienia między *intentio prima* (którego przedmiotem jest *res*), a *intentio secunda* (*signum*). Hartmann dokonuje tego podziału nie ze względu na *actus intelligendi*, lecz stosunek do świadomości jako centrum. *Intentio recta* oznacza skierowanie się świadomości do transcendentnego wobec niej przedmiotu. *Intentio obliqua* wyraża zwrot do sfery subiektywności. Zdaniem Hartmanna *intentio obliqua* charakteryzuje m. in. fenomenologię Husserla, natomiast *intentio recta* krytyczną ontologię. Decydującą rolę wydaje się tu odgrywać stosunek do wspomnianej zasady świadomości. Jeżeli utrzymuje się ją w mocy przyznając, że świadomość może ujmować tylko własne treści, wówczas mamy *intentio obliqua*. Kiedy odrzuci się tę zasadę twierdząc, podobnie jak Hartmann, że świadomość kieruje się do transcendentnego, w stosunku do niej, przedmiotu i ujmuje jego cechy, wtedy mamy *intentio recta*.

Ostatecznie więc postawa ontologiczna (*intentio recta*) warunkuje system krytycznej ontologii. W stosunku do starych ujęć, punkt wyjścia związany jest nie z myśleniem systemowym, lecz systematycznym (problemowym). *Novum* polega więc na przesunięciu akcentu z budowy systemu na pracę aporetyczną, co jednak i tak prowadzi w konsekwencji do systemu. Istniejące nieścisłości wynikają z braku precyzyjnego rozróżnienia między sferą rozważań metodologicznych, a badaniami sensu stricto ontologicznymi. Dowodzi to jedynie, że Hartmann nie był metodologiem w tym stopniu, w jakim był nim bez wątpienia Ingarden. Ale Hartmannowskie rozważania zasługują na nazwę krytycznych z innego powodu. Gdyż „być 'krytycznym' to dla kogoś filozofującego nie znaczy w pierwszym rzędzie: dopuszczać do uznawania tylko tego, co absolutnie pewne; lecz: dbać o to, by niczego nie pominąć”²⁸. Tak pojęty krytycyzm sprowadza się także do rezygnacji z tłumaczenia świata w aspekcie teleologicznym, co jest — zdaniem autora — uproszczeniem zagadnienia. Praca krytyczna dokonuje się w trzech etapach, a w najistotniejszym z nich, tzn. pierwszym, sprowadza się do następujących dezyderatów:

- 1) przeprowadzenie badań w postawie ontologicznej (*intentio recta*), a więc postawie właściwej postawie przednaukowej i naukowej,
- 2) zebranie maksimum danych (fenomenologia poznania)
- 3) przyjmowanie minimum założeń metafizycznych w toku pracy aporetycznej.

Tak pojęta krytyczna ontologia, która świadomie rezygnuje z poszukiwań bezzalożeniowości w sensie absolutnym może, bez wątpienia uchodzić za jej umiarkowaną odmianę. W ramach tego nurtu jej główne atuty to: krytyczny charakter poczynionych założeń oraz świadomość, że się takie założenia poczyniło.

²⁶ A. Półtawski: *Świat, Spostrzeżenie, Świadomość, Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, 270.

²⁷ Por. GO, 49—51.

²⁸ J. Pieper, dz. cyt., 37.