

Andrzej Jan Noras

# NICOLAIA HARTMANNA koncepcja wolności woli



Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Katowice 1998





**NICOLAIA HARTMANNA**  
**koncepcja wolności woli**

**Prace Naukowe  
Uniwersytetu Śląskiego  
w Katowicach  
nr 1713**

**Andrzej Jan Noras**

**NICOLAIA HARTMANNA**  
**koncepcja wolności woli**



**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**  
**Katowice 1998**



Redaktor serii: Filozofia  
**JÓZEF BAŃKA**

Recenzenci  
**STANISŁAW CZERNIAK**  
**MIECZYŚLAW GOGACZ**



N 286 / 1713

Rysunek na okładce: **Bogdan Dembiński**  
Redaktor: **Barbara Malska**  
Redaktor techniczny: **Alicja Zajączkowska**

Copyright © 1998  
by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336  
ISBN 83-226-0802-0

Wydawca  
**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**  
**ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice**

---

Nakład: 300 + 50 egz. Ark. druk. 7,75. Ark. wyd. 10,5. Przekazano do składu w maju 1998 r. Podpisano do druku w lipcu 1998 r. Papier offset. kl. III, 80 g  
Zam. 158/98

Cena 8 zł

---

**Drukarnia Uniwersytetu Śląskiego**  
**ul. 3 Maja 12, 40-096 Katowice**

# Spis treści

<b>WYKAZ SKRÓTÓW</b> . . . . .	7
<b>WSTĘP</b> . . . . .	9
<b>1. ZAGADNIENIA FENOMENOLOGICZNE</b> . . . . .	16
1.1. Trudności w ujęciu wolności woli . . . . .	16
1.1.1. Określenie pojęcia . . . . .	18
1.1.1.1. Pojęcie wolności . . . . .	18
1.1.1.2. Wolność negatywna i pozytywna . . . . .	19
1.1.2. Determinizm i indeterminizm . . . . .	22
1.1.3. Metafizyczny charakter wolności . . . . .	24
1.2. Teoria wartości . . . . .	28
1.2.1. Byt idealny . . . . .	28
1.2.2. Sposób bycia wartości . . . . .	30
1.2.3. Absolutność wartości . . . . .	32
1.2.4. Poznanie wartości . . . . .	35
1.2.4.1. Pierwotna świadomość wartości (moment emocjonalny) . . . . .	35
1.2.4.2. Wtórna świadomość wartości (moment poznawczy) . . . . .	37
1.3. Wartość a powinność . . . . .	39
1.3.1. Wartość jako źródło powinności . . . . .	39
1.3.2. Realny charakter powinności . . . . .	41
1.4. Osoba . . . . .	45
1.4.1. Stanowisko człowieka w kosmosie . . . . .	45
1.4.2. Pojęcie osoby . . . . .	51
<b>2. AUTONOMIA PRZYRODY</b> . . . . .	55
2.1. Antynomia przyczynowości . . . . .	55
2.1.1. Ujęcie Kantowskie . . . . .	57
2.1.2. Interpretacja rozwiązania Kantowskiego . . . . .	61
2.2. Związek przyczynowy w ujęciu Hartmanna . . . . .	64
2.2.1. Analiza kategorialna . . . . .	64
2.2.2. Związek przyczynowy w aspekcie analizy kategorialnej . . . . .	69
2.2.3. Charakterystyka związku przyczynowego . . . . .	73
2.3. Determinizm przyczynowy a determinizm celowy . . . . .	78
2.3.1. Związek celowy . . . . .	78

2.3.2. Ontologiczna zależność typów determinacji . . . . .	80
2.3.3. Wolność w aspekcie analizy kategorialnej . . . . .	84
<b>3. ANTYNOMIA POWINNOŚCI . . . . .</b>	<b>87</b>
3.1. Istota powinności moralnej . . . . .	87
3.2. Aporetyka powinności . . . . .	90
3.2.1. Rozwiązanie aporii . . . . .	92
3.2.2. Trzecia antynomia wolności . . . . .	97
3.3. Fenomeny etyczne . . . . .	98
3.3.1. Świadomość samostanowienia . . . . .	100
3.3.2. Odpowiedzialność i poczytalność . . . . .	102
3.3.3. Świadomość winy . . . . .	104
3.4. Samostanowienie osoby . . . . .	104
3.5. Krytyka rozwiązania aporii . . . . .	108
<b>ZAKOŃCZENIE . . . . .</b>	<b>114</b>
<b>BIBLIOGRAFIA . . . . .</b>	<b>119</b>
Zusammenfassung . . . . .	123
Summary . . . . .	124



## WYKAZ SKRÓTÓW

- ARW — *Der Aufbau der realen Welt.*  
DIR — *Diesseits von Idealismus und Realismus.*  
DSW — *Der Denker und sein Werk.*  
E — *Ethik.*  
EiP — *Einführung in die Philosophie.*  
ELO — *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie.*  
EP — *Das Ethos der Persönlichkeit.*  
GO — *Zur Grundlegung der Ontologie.*  
KS, I — *Kleinere Schriften, I. Band.*  
KS, II — *Kleinere Schriften, II. Band.*  
KS, III — *Kleinere Schriften, III. Band.*  
ME — *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.*  
MW — *Möglichkeit und Wirklichkeit.*  
NWO — *Neue Wege der Ontologie.*  
PhN — *Philosophie der Natur.*  
PRG — *Zum Problem der Realitätsgegebenheit.*  
SG — *Sinngebung und Sinnerflung.*  
SZG — *Symposium zum Gedenken an Nicolai Hartmann (1882—1950).*  
SM — *Systematische Methode.*  
SSD — *Systematische Selbstdarstellung.*  
WNE — *Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik.*  
WP — *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart.*  
WSF — *Vom Wesen sittlicher Forderungen.*  
ZW — *Ziele und Wege der Kategorialanalyse.*



# WSTĘP

Wolność woli stanowi bez wątpienia jeden z rudymenarnych problemów filozoficznych. Szeroko pojęty personalizm, uznający szczególną wartość osoby ludzkiej, jest tym kierunkiem w filozofii, który nabiera wartości w naszym stuleciu. Nicolai Hartmann (1882—1950) nie pozostaje na uboczu tego nurtu, lecz aktywnie się weń włącza. Problematyka etyczna w koncepcji Hartmanna pojawia się w ramach krytycznej ontologii, którą cechuje przede wszystkim realizm i pluralizm. Na tle epoki idealizmu Szkoły Marburskiej i ruchu fenomenologicznego był to pogląd raczej odosobniony.

Hartmann jest myślicielem otwartym na fenomenologię, a etyka jest tą dziedziną filozofii, w której najwięcej przejął on od Maxa Schelera. Powoduje to upatrywanie w autorze *Ethik* jedynie kontynuatora myśli Schelera. I. M. Bocheński trafnie charakteryzuje Hartmannowską koncepcję etyki, pisząc: „Przejmuje on zasadniczą doktrynę etyki wartości Maxa Schelera, lecz dostosowuje ją do nowego systemu, rozszerza ją dalej w uprzednio założonym kierunku i wprowadza liczne zmiany.”<sup>1</sup> Również E. Gutwenger dostrzega zasadniczą odmienną koncepcji etyki od tej, którą przedstawia Scheler, przy czym odnosi ją do systemu Kantowskiego. Dostrzega bowiem fakt odrzucenia przez Hartmanna formalizmu autora *Krytyki czystego rozumu*, zarazem jednak zauważa, że w odróżnieniu od Schelera przyjmuje Hartmann jego aprioryzm. Krytyka filozofii Kantowskiej w ujęciu Hartmanna staje się łagodniejsza niż w ujęciu autora *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, co ma bezpośredni związek ze swoistą wykładnią idei królewieckiego myśliciela<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> „He takes over the basic doctrines of Max Schelers ethics of value but fits them into a new system, develops them along lines already laid down, and introduces numerous changes.” I. M. Bocheński: *Contemporary European Philosophy*. Translated by D. Nicholl and K. Aschenbrenner. Berkeley and Los Angeles 1956, s. 224.

<sup>2</sup> Zob. E. Gutwenger SJ: *Wertphilosophie mit besonderer Berücksichtigung des ethischen Wertes*. Innsbruck 1952, s. 24.

Stosunek do Kanta wiąże się bezpośrednio z przebiegiem filozoficznej drogi Hartmanna, a więc przede wszystkim ze Szkołą Marburską. Sytuacja ta jest wręcz paradoksalna. Z jednej strony Hartmann pozostaje pod wpływem doktryny marburczyków, z drugiej natomiast — właściwy początek jego filozofowania wiąże się ze świadomym zerwaniem z ich idealizmem. Symbolicznym aktem tego odstępstwa jest opublikowanie w roku 1921 dzieła *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, którego drugie wydanie (1925) zawiera dodatkowo rozdział poświęcony bytowi idealnemu. Fakt zerwania Hartmanna ze Szkołą Marburską nie jest jednoznaczny, w gruncie rzeczy bowiem niejednokrotnie podąża on jej tropem.

Hermann Cohen, twórca Szkoły, tak charakteryzuje jej stanowisko: „Szkoła Marburska chce być wierna nie literze i słowom, lecz duchowi filozofii Kanta.”<sup>3</sup> Z tego właśnie powodu stosunek Hartmanna do Szkoły nie jest jednorodny. Z jednej bowiem strony przejmuje on wiele poglądów Szkoły Marburskiej, z drugiej zaś — wiele z nich poddaje krytyce w imię obrony samego Kanta. Marburczycy przejmują od Kanta metodę transcendentálną, natomiast odrzucają pojęcie rzeczy w sobie, które uznają za pojęcie graniczne czy wręcz „zadanie” poznania<sup>4</sup>. O ile więc neokantyzm w wydaniu marburczyków odrzuca wszelką wiedzę o istnieniu transcendentnego bytu poza świadomością, poznanie zaś rozumie jako wytwarzanie przedmiotu przez podmiot, o tyle Hartmann stara się wykazać, że poznanie jest ujmowaniem przedmiotu bytującego niezależnie od poznającej świadomości. Teoriopoznawcze stanowisko Hartmanna zwykle się nazywało realizmem krytycznym, przy czym nie można zapominać, że określenie to nastęrcza pewnych trudności<sup>5</sup>. Problematyczność krytyki neokantyzmu marburskiego wynika zwłaszcza z faktu, że dokonuje się ona w imię powrotu do samego Kanta. „W neokantyzmie zapominało się ciągle o tym, że jego [Kanta — A.N.] myśl krytyczna nie jest skierowana przeciw problemom i fenomenom, lecz wyłącznie przeciwko niekrytycznym twierdzeniom, stanowiskom i konstrukcjom systemowym.”<sup>6</sup>

Hartmann niejednokrotnie daje wyraz swemu przekonaniu, że właściwie odczytał myśl autora *Krytyki czystego rozumu*. Szczególną wartość ma w tym względzie rozprawa *Diessets von Idealismus und Realismus*, której podtytuł mówi o odróżnieniu w systemie Kanta tych pierwiastków, które nie są uwa-

<sup>3</sup> H. Cohen: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin 1921, s. 245.

<sup>4</sup> Por. H. Cohen: *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig 1907, s. 7.

<sup>5</sup> Zob. I. Wirth: *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie. Mit einer Bibliographie der seit 1952 über Hartmann erschienenen Arbeiten*. Berlin 1965, s. 2–3.

<sup>6</sup> „Man hat es im Neukantianismus immer mehr vergessen, daß sein Gedanke der Kritik nicht gegen Probleme und Phänomene gerichtet ist, sondern ausschließlich gegen Behauptungen, Standpunkte und Systemkonstruktionen.” DIR, s. 283.

runkowane systemem idealizmu transcendentálnego<sup>7</sup>. Nie mniej ważne są rozprawy: *Kant und die Philosophie unserer Tage, Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* oraz *Alte und neue Ontologie*. Zagadnieniem, które wysuwa się na plan pierwszy, jest realistyczna interpretacja Kantowskiej filozofii. Przekonanie o możliwości takiej wykładni królewieckiego myśliciela potwierdza jego korespondencja z Karlem L. Reinholdem<sup>8</sup>. Element nowy w koncepcji Hartmanna stanowi przyznanie centralnej pozycji pojęciu irracjonalności, co jest konsekwencją uznania metafizycznego charakteru problematyki filozoficznej. Z faktu, że problematyka filozoficzna zostaje uznana za metafizyczną, wnioskuję Hartmann, iż analiza każdego autentycznego problemu filozoficznego ostatecznie musi uwzględniać istnienie nieprzekraczalnej granicy, poza którą rozum ludzki popada w spekulację, a tym samym poznanie traci swój krytyczny charakter<sup>9</sup>. Zdaniem W. Stegmüllera moment ten jest decydujący w sporze z kantyzmem<sup>10</sup>.

Hartmann nie pozostaje także obojętny na wpływ fenomenologii, zrazu jednak podchodzi do niej z pewnym dystansem. Swoją krytyczny stosunek do koncepcji Edmunda Husserla wyraża w liście do Alexiusa Meinonga. Píše tam: „Co się zaś tyczy *Ideí*, zgadzam się z Panem całkowicie. Książka ta bardzo mnie rozczarowała. Zawarte są w niej niezliczone, ukryte i otwarte, odniesienia — nie tylko do Pana, lecz także do Natorpa, te ostatnie z dużym uszczerbkiem dla rzeczy.”<sup>11</sup> Głównego błędu fenomenologii upatruje Hartmann w odwróceniu stosunku tego, co dane i zadane. Fenomenologia ujmuje stosunek poznawczy, wychodząc z „ujętego świata”, a dopiero później pyta o jego realność. Tymczasem, zdaniem Hartmanna, nie istnieje „ujęty

<sup>7</sup> *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*. In: KS, II. Wartość tej rozprawy dla zrozumienia samego Kanta podkreśla Joseph Klein. Zob. J. Klein: *Nicolai Hartmann und die Marburger Schule*. In: DSW, s. 123.

<sup>8</sup> Zob. B. Andrzejewski: *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*. W: *W kregu inspiracji Kantowskich*. Red. R. Kozłowski. Warszawa—Poznań 1983, s. 102—103. Równie interesująca jest w tym kontekście interpretacja pojęcia rzeczy samej w sobie, dokonana przez F. Adickesa. Zob. E. Adickes: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1924.

<sup>9</sup> W procesie poznania uznaje Hartmann istnienie dwóch granic poznawczych, z których pierwsza jest granicą aktualnego uprzedmiotowienia i podlega zmianie wraz z postępem poznania. Natomiast druga granica, którą nazywa granicą poznawalności lub racjonalności, jest nieprzekraczalna ze względu na ograniczoność ludzkich władz poznawczych. Zdaniem Hartmanna granica poznawalności występuje bezwzględnie nie tylko w nauce, lecz także w każdym innym rodzaju poznania. Por. WSF, s. 307.

<sup>10</sup> Por. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Stuttgart 1960, s. 248.

<sup>11</sup> „Hinsichtlich der »Ideen« stimme ich Ihnen durchaus zu. Mich hat dieses Buch sehr enttäuscht. In ihm sind unzählige verdeckte und offene Anlehnungen — ausser an Sie auch an Natorp, letzteres sehr zum Nachteil der Sache.” *Philosophenbriefe. Aus der wissenschaftlichen Korrespondenz von Alexius Meinong*. Hrsg. von R. Kindinger. Graz 1965, s. 213—214.

świat”<sup>12</sup>. Ograniczenie to powoduje, że w fenomenologii ujmuje się niemetafizyczną część fenomenu, gdyż przestaje się na jego opisie. Hartmann jest przekonany, że dokonuje się to w imię obrony zasady świadomości. Zasada świadomości (*Satz des Bewußtsein*) ma proveniencję idealistyczną i głosi, że każdy przedmiot jest przedmiotem świadomości i dlatego nie istnieje poza nią. Zdaniem Hartmanna „nie istnieje żadne uwięzienie (*Gefangensein*) świadomości w sobie”<sup>13</sup>.

Hartmannowska krytyka fenomenologii budzi jednak wiele kontrowersji, w tym także dotyczących zakwestionowanej zasady świadomości. Wynikają one z faktu, że w jego teorii poznania powraca — przewyciężona, wydawać by się mogło — koncepcja obrazu poznawczego. Ujęcie to krytykowali m.in. H.-G. Gadamer, w artykule z czasów marburskich, oraz P. F. Linke<sup>14</sup>. T. Langan zauważa natomiast w szerszym kontekście: „Ponadto, gdy Hartmann mówi o »fenomenologach«, to, co mówi, dotyczy zazwyczaj pewnych aspektów wczesnej twórczości Husserla, w ogóle zaś nie dotyczy Schelera, wobec którego myśli Hartmann jest oczywiście szczególnie zobowiązany.”<sup>15</sup>

Kwestia wolności w ogóle, szczególnie zaś wolności woli, stanowi jeden z najistotniejszych problemów w filozofii Hartmanna. Jednakże osobliwy styl wyrażania myśli powoduje, że często zamiast pożądanej jasności uzyskuje czytelnik Hartmanna niewyraźny obraz tego, czym on sam się zajmuje. Wydobyć zatem autentycznej myśli autora *Ethik* wymaga przyjęcia takiej metody analizy, która w rezultacie ukaze koncepcję wolności woli. Metodą tą jest krytyka immanentna, skupiająca się wokół Hartmannowskiej refleksji poświęconej problemowi wolności. Nie oznacza to bynajmniej, że w analizie nie trzeba odwoływać się do myśli innych filozofów, których zasługi dla filozofii Hartmanna nie podlegają dyskusji. Chodzi mianowicie o Immanuela Kanta i Maxa Schelera. Pierwszy z nich jest bez wątpienia myślicielem, od którego Hartmann zaczerpnął najwięcej inspiracji. Drugi natomiast bardzo często bywa wymieniany jako myśliciel, którego bezpośrednim kontynuatorem jest Hartmann.

<sup>12</sup> „Natomiast samoistnie bytujący świat (nie tylko realny, lecz także idealny), o którego ujęcie jedynie chodzi, nie jest nigdy wprost »ujęty« w danym fenomenie — w świadomości świata człowieka.” ME, s. 119—120.

<sup>13</sup> ME, s. 106; por. W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3. Warszawa 1981, s. 329; Z. Zwoliński: *Byt i wartość u Nicolai Hartmanna*. Warszawa 1974, s. 69—80.

<sup>14</sup> H.-G. Gadamer: *Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann*. „Logos” 1923/1924, 12. Bd., s. 340—359; P. F. Linke: *Bild und Erkenntnis. Ein Beitrag zur Gegenstandspänomenologie im kritischen Anschluß an Nicolai Hartmanns Lehre vom Satz des Bewußtseins*. „Philosophischer Anzeiger” 1926, 1. Bd., Nr. 2, s. 299—358.

<sup>15</sup> E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*. Tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa 1979, s. 665 (przypis 109).

„Dwa składniki tworzą podstawy Kantowskiej nauki o wolności: myśl o autonomii i rozwiązanie antynomii przyczynowości. W pierwszej leży etyczny dowód, że istnieje wolność, w ostatniej teoretyczny dowód tego, jak jest ona możliwa.”<sup>16</sup> Przytoczony cytat ukazuje dobitnie, że Hartmann przejmując Kantowski schemat rozwiązania problemu wolności woli. Fakt ten wymaga zatem, oprócz immanentnej analizy problemu wolności woli w tekstach Hartmanna, konieczności odniesienia jej wyników do koncepcji Kanta i Schelera. W konsekwencji niejako ubocznym skutkiem rozważań będzie próba odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu Hartmann jest kantystą, w jakim zaś kontynuatorem myśli autora *Der Formalismus*...

Przyjęta metoda analizy problemu wyznacza określoną strukturę pracy. Rozdział pierwszy poświęcony jest fenomenologii, a więc analizie opartej na możliwych do wykazania fenomenach (*aufweisbare Phänomene*). Rozważania wstępne dotyczą określenia pojęcia wolności woli, a następnie przedstawienia teorii wartości. W aksjologii Hartmanna ujawnia się odmienne rozumienie powinności oraz osoby niż w koncepcji M. Schelera. Jest to ważne dlatego, że Hartmannowi chodzi o wolność realnej osoby i jej autentyczną sprawczość<sup>17</sup>. Istotę fenomenologii widzi on przede wszystkim w wykazaniu etycznej konieczności wolności, zgodnie zaś z Kantowskim schematem uznaje, że problem wolności woli wymaga wykazania jej ontologicznej możliwości, z jednej strony, oraz etycznej konieczności — z drugiej. Hartmann postępuje w ten sposób, że przed przystąpieniem do wykazania etycznej konieczności rozwiązuje problem ontologicznej możliwości wolności.

Rozdział drugi ukazuje problem ontologicznej możliwości wolności w aspekcie powszechnego determinizmu przyrody. Hartmann nadaje problemowi miano antynomii przyczynowości, a w rozwiązaniu odwołuje się do analizy kategoryalnej, która stanowi integralną część jego ontologii. Za istotny należy uznać fakt, że kategoria przyczynowości nie zostaje utożsamiona z prawem przyczynowości. Przyczynowość w ujęciu Hartmanna to wiele dynamicznych stanów procesu, wzajemnie powiązanych i zależnych. Kategoria w rozumieniu autora *Ethik* nie jest pojęciem, lecz istotnym składnikiem rzeczywistości. W aspekcie analizy kategoryalnej wskazuje Hartmann na fakt istnienia wolności kategoryalnej, rozumianej jako wolność każdej wyższej warstwy bytu realnego wobec warstwy bezpośrednio niższej. Tak pojęta wolność kategoryalna stanowi warunek wystąpienia wolności moralnej<sup>18</sup>. Rozwiązanie

<sup>16</sup> „Zwei Bestandstücke machen die Grundlage der Kantischen Freiheitslehre aus: der Gedanke der Autonomie und die Lösung der Kausalantinomie. Im ersteren liegt der ethische Nachweis, daß es Freiheit gibt, im letzteren der theoretische Nachweis, wie sie möglich ist.” DIR, s. 312.

<sup>17</sup> „Znamy tylko fenomen osoby znajdującej się w świecie, istoty w nim żyjącej, chcącej i działającej.” E, s. 216.

<sup>18</sup> Zob. NWO, s. 295.

antynomii przyczynowości polegać ma na wykazaniu, że powszechny determinizm przyczynowo-skutkowy nie wyklucza wolności woli. Jednocześnie Hartmann przedstawia wzajemną relację determinizmu przyczynowego i celowego jako tą, która jest właściwa woli.

Rozdział trzeci dotyczy antynomii powinności, fakt bowiem, że powszechny determinizm przyczynowy nie przeczy wolności woli ludzkiej, nie jest jednoznaczny z wystąpieniem wolności. W części tej ukazano zarazem, że Hartmann przyznaje powinności istotną rolę w akcie przeżycia etycznego, pomimo iż sam wyznaje deontologizm aksjologiczny. Koncepcja powinności jawi się jako synteza poglądów I. Kanta i M. Schelera. W stosunku do Schelera akcentuje Hartmann ontyczną ważność powinności w sferze bytu realnego<sup>19</sup>. Podobieństwo do Kanta polega na uznaniu powinności za istotny element aktu przeżycia etycznego: „Urzeczywistnienie tego, co powinno w byciu, nie jest niczym innym, jak jego ontyczno-realnym umożliwieniem.”<sup>20</sup> Wolność osoby, w kontekście wykazanych determinacji, sprowadza się do tego, że osoba jest zdolna do umożliwienia treści powinności. Założenie jest jednak nieco inne niż u Kanta, gdyż analiza oparta została na tezie nieidentyczności powinności i chcenia. Hartmann żywi przekonanie, iż jedynie ta nieidentyczność oznaczać może wolność wobec zasady moralnej. Rozwiązanie antynomii powinności wymaga, zdaniem Hartmanna, jednoczesnego uwzględnienia rozwiązania antynomii przyczynowości. Jest on zdania, że rozwiązanie antynomii powinności nie byłoby możliwe bez rozwiązania sprzeczności tkwiących w antynomii przyczynowości. Dopiero rozwiązanie antynomii powinności oparte na antynomii przyczynowości jest jednoznaczne z wykazaniem ontologicznej możliwości wolności. Hartmann odwołuje się następnie do analizy fenomenologicznej, a mianowicie do fenomenów etycznych, takich jak świadomość samostanowienia, odpowiedzialność i poczynałość oraz świadomość winy. Fenomeny etyczne ukazać mają etyczną konieczność wolności woli, a tym samym stanowić o rozwiązaniu problemu.

Hartmann nie uznaje rozwiązania problemu wolności woli za ostateczne, a trudności upatruje w metafizycznym charakterze problemu. Koncepcja taka z góry przesądza o granicach rozważania problemu. Oprócz faktu, że rozwiązanie problemu wolności nie prowadzi do zadowalającego rezultatu, należy podkreślić, iż również niniejsza praca nie wyczerpuje wszystkich możliwych aspektów problemu. Wskazuje bowiem jedynie na te spośród nich, które wydają się istotne dla zrozumienia Hartmannowskiej koncepcji wolności

<sup>19</sup> „Powinność powraca jednak do bytu. Podmiot jest dla niej tylko punktem przejściowym. Transcenduje ona granice świadomości dwa razy: wchodząc w poznanie wartości, wychodząc w działanie.” E, s. 167.

<sup>20</sup> „Die Verwirklichung des Seinsollenden ist nichts anderes als seine ontisch reale Ermöglichung.” Ibidem, s. 204.



woli. W tym też sensie praca stanowić może jedynie inspirację do dalszych krytycznych analiz.

Praca nie byłaby wyczerpująca, gdyby nie wskazała, na czym polegać może aktualność Hartmannowskiej koncepcji wolności w czasach dzisiejszych. Wydaje się, że owej aktualności należy upatrywać w rozróżnieniu wolności negatywnej i pozytywnej oraz w przeprowadzeniu gruntownej analizy problemu determinacji<sup>21</sup>. Doniosłość analizy polega wówczas na wykazaniu, że wolnością nie jest niezależność od powszechnego determinizmu przyczynowego ani tym bardziej niezawisłość od wartości moralnych, lecz jest nią dopiero zdolność do urzeczywistniania tych wartości. W tym sensie Hartmann ujawnia trudną prawdę, że wolność „od czegoś” nie jest jeszcze autentyczną wolnością człowieka, oraz fakt, że dotarcie do płaszczyzny prawdziwej wolności i jej realizacja nie są łatwe. Dopiero bowiem na płaszczyźnie wolności pojętej jako zdolność człowieka do realizowania wartości mówić można o odpowiedzialności człowieka za jego działalność w świecie ludzi.

Książka niniejsza nie mogłaby powstać w tym kształcie bez merytorycznej pomocy prof. dr. hab. Jerzego W. Gałkowskiego, kierownika Katedry Etyki Społecznej i Politycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, którego cenne wskazówki towarzyszyły mi na każdym etapie powstawania rozprawy i niejednokrotnie pomogły w zwięzłej formie ująć bogactwo problematyki koniecznej do zrozumienia Hartmannowskiej koncepcji wolności. Chciałbym złożyć Panu Profesorowi serdeczne podziękowanie za Jego trud. Dziękuję również Recenzentom: prof. dr. hab. Mieczysławowi Gogaczowi oraz prof. dr. hab. Stanisławowi Czerniakowi, za wszystkie uwagi, które przyczyniły się do nadania tekstowi przejrzystości.

<sup>21</sup> Należy jednak pamiętać, że Hartmann traktuje wolność pozytywną jako „wolność do czegoś”, natomiast wolność negatywną jako „wolność od czegoś”. Wolność pozytywna jest wolnością „pomimo” powszechnego determinizmu przyczynowo-skutkowego w świecie realnym, właściwa zaś wolność wyboru, będąca autentyczną zdolnością człowieka, jest w ujęciu Hartmanna wolnością negatywną. Aktualność tego rozwiązania — oraz Kantowskiego rozumienia wolności w ogóle — podkreśla także Andrzej Niemczuk w rozprawie *Wolność egzystencjalna. Kant i Kierkegaard*. Lublin 1995.

# 1. ZAGADNIENIA FENOMENOLOGICZNE

## 1.1. Trudności w ujęciu wolności woli

Problematyka wolności woli jest złożona i wymaga jednoczesnego rozważenia kilku problemów. Przede wszystkim dotyczy ona stosunku samej woli do osoby, jako jej nosiciela, chociaż nie zostaje w ten sposób wyczerpana cała problematyka wolności. Wola, stanowiąc integralną część osoby, zostaje ujęta jako instancja decydująca<sup>1</sup>. Wolę, zdaniem Hartmanna, charakteryzują dwa momenty: zdolność podejmowania decyzji oraz zajęcie stanowiska. Jest ona pojęta jako *liberum arbitrium indifferentiae*. Jednakże wolna decyzja nie wiąże się z działaniem. Hartmann rozszerza pojęcie wolnej woli, które obejmuje wszelką intencję, nastawienie, kierunek oraz postawę. Za wolność woli uznaje „wolność wszelkiego wewnętrznego zajęcia stanowiska i nadania kierunku”<sup>2</sup>. W konsekwencji tego pojawia się w rozważaniach kwestia stosunku woli do osoby.

Drugim, oprócz określenia wzajemnego stosunku woli i osoby, problemem jest zagadnienie wartości. Akt zajęcia stanowiska to w gruncie rzeczy akt dokonujący się wobec wartości. Hartmann akcentuje potrzebę określenia miejsca człowieka w świecie, a ściślej — konieczność wyjaśnienia stosunku osoby do wartości. Wynika stąd problem powinności moralnej, a zarazem rola podmiotu w urzeczywistnianiu powinności. Problem powinności ma dla Hartmanna fundamentalne znaczenie<sup>3</sup>. Człowiek pełni funkcję pośrednika

---

<sup>1</sup> Por. E, s. 565.

<sup>2</sup> „[...] es ist die Freiheit aller inneren Stellungnahme und Richtung-gabe.” Ibidem, s. 566.

<sup>3</sup> „Nastawienie (*Stellung*) podmiotu do powinności stanowi centralny punkt problemu etycznego.” Ibidem, s. 164.

między idealnym światem wartości a światem realnym, w którym żyje. Jego pośrednictwo między dwoma światami jest pośrednictwem niedoskonałym. Ułomny jego charakter ma dwojakie uwarunkowanie. Z jednej strony, człowiek nie działa na zasadzie automatu, który bezwiednie realizuje powinność płynącą od strony wartości. Z drugiej natomiast, powinność nie jest tożsąma z koniecznością. Na usprawiedliwienie niedoskonałości ludzkiego pośrednictwa w procesie realizacji powinności ma człowiek właśnie wolność<sup>4</sup>.

Stosunek człowieka do wartości ujawnia ponadto jeszcze inny problem, a mianowicie problem autonomii, który stanowi rezultat wstępnego określenia pojęcia wolności. Hartmann wprowadza w tym miejscu pojęcie autonomii osoby, wolność zaś rozumie w tym kontekście jako przeciwstawienie autonomii osoby autonomii wartości<sup>5</sup>. Zdaniem autora *Ethik* ma to oznaczać bytową niezależność osoby i wartości. Jednakże autonomia osoby musi zostać określona w swej ontologicznej możliwości, która ukazuje realne warunki wolności osoby. Analiza stosunku człowieka do wartości ukazuje, oprócz problemu wzajemnej autonomii osoby i wartości, jeszcze jedną trudność. Człowiek jako istota realna podlega determinacji ontologicznej, stąd w rozważaniach pojawia się problem determinacji<sup>6</sup>. Wraz z problemem determinacji ontologicznej ukazuje Hartmann osobliwe rozwiązanie sporu między determinizmem a indeterminizmem, sporu, którego źródłem jest jego ontologia. Inna trudność wiąże się z uznaniem metafizycznego charakteru przedmiotu. Również ten pogląd nie jest nowy w świetle teorii poznania i ontologii, lecz stanowi wyraz agnostycyzmu Hartmanna. Wynika on z braku wiary w poznawcze możliwości człowieka, a głoszony irracjonalizm pozostaje wówczas irracjonalizmem gno-seologicznym.

Uwzględniając wymienione trudności, podaje Hartmann negatywne określenie pojęcia wolności woli, które powstaje wskutek pokazania błędności innych ujęć wolności. Konieczność takiego postępowania wynika z faktu, że *ratio cognoscendi* wolności nie pokrywa się z jej *ratio essendi*. Wprawdzie wolność stanowi założenie wszelkich analiz dotyczących istoty wartości, powinności czy też osoby, ale sama stanowi dopiero rezultat analiz opartych na poznaniu apriorycznym.

<sup>4</sup> „Właśnie niedoskonałość człowieka ze względu na ogromne zadanie, które przypada mu w świecie, stanowi o jego wyższości (*Überlegenheit*). Gdyż jedynie dlatego jest on istotą etyczną; niedoskonałość jest jego wolnością.” Ibidem, s. 567–568.

<sup>5</sup> Wolność moralna „jest to autonomia osoby w przeciwieństwie do autonomii wartości”. Ibidem, s. 646.

<sup>6</sup> Rozwiązanie problemu determinacji to niewątpliwa zasługa Hartmanna, aczkolwiek w dużej mierze jest ono wzorowane na propozycji Kantowskiej. Por. M. J. D ä h l e r: *Zur Freiheitslehre von Nicolai Hartmann*. Diss. Freiburg/Schweiz 1952, s. 21.

### 1.1.1. Określenie pojęcia

#### 1.1.1.1. Pojęcie wolności

Wstępem do analizy problemu wolności woli są rozróżnienia terminologiczne. Hartmann wyróżnia cztery pojęcia wolności i analizuje je, aby w konsekwencji stwierdzić, że są one ujęciami fałszywymi bądź niepełnymi. W tym celu wyróżnia wolność w sensie prawnym, wolność działania, wolność zewnętrzną oraz wolność wewnętrzną.

Wolność woli nie jest wolnością w sensie prawnym. Wolność obywatela w określonym ustroju prawnym, wyznacza prawo, które zawsze dopuszcza pewną swobodę. Wolność ta nie jest jednak wolnością, o którą chodzi w wypadku wolności woli. W wolności woli, co Hartmann bardzo mocno podkreśla, kryje się zdolność do przekraczania tego, co przez prawo dozwolone. Różnica polega na tym, że wolność woli jest zdolnością, podczas gdy wolność w sensie prawnym oznacza jedynie możliwość przekroczenia danego przepisu prawa<sup>7</sup>. Hartmann chce tutaj pokazać, że sfera wolności ludzkiego chcenia nie ma nic wspólnego z respektowaniem prawa, lecz polega na zdolności niezależnej od ustroju prawnego, w jakim człowiek żyje.

Nieco inaczej widzi Hartmann problem wolności działania, która oznacza dla niego autentyczną zdolność, a mimo to nie jest identyczna z wolnością woli. Jest to zdolność, dzięki której „człowiek może czynić, co chce”<sup>8</sup>. Istota wolności działania polega — zdaniem Hartmanna — na tym, że jest ona jedynie urzeczywistnieniem wolności woli. Stwierdza on bowiem, iż brakuje jej momentu decyzji, właściwego wolności woli. Decyzja jest czasowo wcześniejsza niż działanie, w którym została już wcześniej założona.

Także tzw. wolność zewnętrzna nie jest identyczna z autentyczną wolnością woli<sup>9</sup>. Pojęcie wolności zewnętrznej uznaje Hartmann za fałszywe i to zarówno z ontologicznego, jak i etycznego punktu widzenia. Pojęcie wolności zewnętrznej jest fałszywe z punktu widzenia ontologii, ponieważ „decyzja nie może być niezależna od sytuacji i realnej możliwości

<sup>7</sup> Hartmann posługuje się rozróżnieniem między *Können* i *Dürfen*, które bardzo trudno oddać w języku polskim, zasadniczo bowiem znaczą one to samo, a mianowicie odpowiada ją słowo „móc”. W języku niemieckim czasownik *dürfen* oznacza przyzwolenie na coś, czasownik *können* zaś zdolność do czegoś. Por. R. Ingarden: *Wykłady z etyki*. Warszawa 1989, s. 371—376.

<sup>8</sup> „Sie bedeutet dieses, daß ein Mensch tun kann, was er will.” E, s. 581.

<sup>9</sup> Jest ona pojęta jako „wolność od przebiegu zdarzeń zewnętrznych, okoliczności, sytuacji oraz istniejących możliwości realnych.” Ibidem, s. 582.

ci”<sup>10</sup>. Pojęcie to okazuje się błędne również z etycznego punktu widzenia, gdyż „decyzja nie powinna być także od niej [tzn. sytuacji — A. N.] wolna”<sup>11</sup>. Hartmann akcentuje fakt, że decyzja woli nie może zaistnieć bez odniesienia do rzeczywistej sytuacji, albowiem określona sytuacja determinuje wolę ludzką do podjęcia decyzji. Dlatego wszelkie ludzkie działanie ma swoją podstawę w zdarzeniach, dokonujących się w świecie realnym, i uchodzi za odpowiedź człowieka na powstałą sytuację<sup>12</sup>. Osadzenie problematyki wolności w kontekście aktywności ludzkiej sprawia, że analizy dotyczące miejsca człowieka w świecie bliskie są rozważaniom egzystencjalistów. Istotne znaczenie ma jednak dla Hartmanna fakt, że dokonują się one w ramach realistycznej ontologii.

Wolność woli nie jest także tym samym, co tzw. wolność wewnętrzna bądź psychologiczna. Tezie o powszechnym indeterminizmie w sferze zdarzeń wewnętrznych (odczucia, motywy, afekty) przeciwstawia Hartmann twierdzenie o istnieniu przyczynowości psychologicznej<sup>13</sup>. W analizie brak jednak bliższego określenia tej przyczynowości. Hartmann zasłania się tutaj tezą o trudności w ujęciu sfery psychicznej. Przyczynowość psychologiczna zostaje uznana za determinację właściwą sferze wewnętrznej na mocy ogólnych praw zależności kategoryalnych<sup>14</sup>.

#### 1.1.1.2. Wolność negatywna i pozytywna

„Wolność nie może istnieć w negatywnej obojętności, lecz tylko w swoim określeniu pozytywnym, w determinacji właściwej samej woli, w autonomii woli.”<sup>15</sup> Zdanie to stanowi dla Hartmanna rezultat dociekań nad tym, co kryje się w pojęciu wolności woli. Tym samym już w punkcie wyjścia wyeliminowane zostają, jako ujęcia fałszywe, wymienione wcześniej rodzaje wolności. Hartmann daje wyraz przekonaniu, że wolność woli to zdolność, która nie jest identyczna z wolnością w sensie prawnym, wolnością działania, wolnością zewnętrzną czy też wreszcie wolnością wewnętrzną. W pojęciu wolności woli kryje się pretensja do niezależności ludzkiej woli, do jej samodzielności. Autonomia woli oznacza dla Hartmanna czynnik pozytywny, zarazem jednak akcentuje on istnienie momentu negatywnego,

<sup>10</sup> Ibidem, s. 583.

<sup>11</sup> „Denn der Entschluß — soll auch gar nicht unabhängig davon sein.” Ibidem, s. 583.

<sup>12</sup> Por. WSF, s. 284; szerzej patrz pkt 1.4.1.

<sup>13</sup> Zob. E, s. 584.

<sup>14</sup> Zob. pkt 2.2.2.

<sup>15</sup> „Freiheit kann nicht in negativer Indifferenz bestehen, sondern nur in einer eigenartigen positiven Bestimmtheit, in einer dem Willen selbst eigentümlichen Determination, einer Autonomie des Willens.” E, s. 587.

tożsamego z autodeterminacją woli<sup>16</sup>. O ile moment pozytywny wolności ma oznaczać ontologiczną samodzielność woli, o tyle w momencie negatywnym ukazana zostaje niezależność od warunków ontologicznych dokonanego przez nią wyboru. Z jednej strony wola ukazuje się więc jako zdeterminowana, natomiast z drugiej — jako determinująca sama z siebie. Problem dowodu wolności woli sprowadza się wówczas do pogodzenia istniejących sprzeczności<sup>17</sup>.

Wolność woli ukazuje zatem dwa różnorodne aspekty. Jest to, po pierwsze, wolność w sensie ontologicznym bądź strukturalnym. Ukazuje ona autonomię woli ludzkiej wobec autonomii przyrody, z jednej strony, i autonomii wartości — z drugiej. W tym strukturalnym aspekcie wolności tkwi zarazem problem determinizmu ontologicznego i aksjologicznego. Tak pojęta wolność strukturalna jest dopiero warunkiem drugiego rodzaju wolności, a mianowicie właściwej wolności woli. Zagadnienie wolności woli jawi się teraz jako kwestia pogodzenia wolności ze zdeterminowaniem woli, we właściwym bowiem pojęciu wolności tkwi kwestia zdeterminowania woli przez decyzję. Wolna wola nie jest wolą nieokreśloną, lecz — co Hartmann wielokrotnie podkreśla — wolą w najwyższym stopniu zdeterminowaną.

Odróżnienie wolności strukturalnej od właściwej wolności woli wymaga ponadto odwołania się do wolności wyboru. Wolność wyboru jest zagwarantowana autonomią woli, ale jednocześnie właściwa wolność woli ukazuje wolę jako *par excellence* zdeterminowaną. Hartmann wyraża tym samym przekonanie, iż nie ma możliwości wolności wyboru, którą nazywa wolnością w rozumieniu negatywnym. Wola niezdecydowana to wola jeszcze niezdecydowana, czyli wola, która nie podjęła decyzji. Akt wyboru jest bowiem zarazem aktem jednoznacznego zdeterminowania woli<sup>18</sup>. Hartmann konkluduje, że wolna wola nie jest identyczna z wolnością wyboru<sup>19</sup>. Wolność wyboru oznacza więc dla Hartmanna zdolność woli do autodeterminacji za pośrednictwem zasady moralnej. Natomiast wolność woli tożsama jest z wystąpieniem czynnika determinującego. Ukazuje się tutaj brak precyzji w analizach Hartmanna. Autor *Ethik* chce pokazać, że zdeterminowanie woli nie jest jednoznaczne z brakiem jej wolności, lecz wręcz przeciwnie. Zdeterminowanie decyzją milcząco zakłada nie tylko autonomię woli, ale również wolność

<sup>16</sup> „Wola jest wolna tylko o tyle, o ile w samej sobie posiada podstawę określenia (*Bestimmungsgrund*). Jej najwyższa zasada [...] musi więc pochodzić z istoty podmiotu.” Ibidem, s. 91.

<sup>17</sup> „Hartmann przeważnie bardzo ostro formułuje problemy w antynomicznym zastrzeżeniu.” W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Stuttgart 1960, s. 249.

<sup>18</sup> „Wybór polega na wystąpieniu rozstrzygającej determinacji.” E, s. 588.

<sup>19</sup> „Wolna wola nie jest nieokreśloną wolą, lecz właśnie określoną i wybierającą jako określoną.” Ibidem, s. 588.

woli w określeniu przez zasadę moralną. Jedynie wtedy, kiedy założy się autonomię woli, a zatem jej niezależność, istnieje możliwość jej zdeterminowania. Jest to wówczas zdeterminowanie zasadą moralną, które dokonuje się dzięki wolności wyboru.

W tym kontekście nawiązuje Hartmann do określenia wolności jako wolności negatywnej oraz pozytywnej. Pod pojęciem wolności negatywnej, którą określa jako „wolność od czegoś”, rozumie on wolność od więzów, od zewnętrznego przymusu i konieczności. Trudność w urzeczywistnieniu tego rodzaju wolności widzi Hartmann w fakcie przynależności człowieka do przyczynowo zdeterminowanego świata. Dlatego rozwiązanie problemu wolności woli wymaga rozważenia tego, w jakim stopniu determinacja ontologiczna stanowi przeszkodę w realizacji wolności. Istnienie determinacji przyczynowej uważa Hartmann za fakt wystarczający do wstępnego odrzucenia wolności negatywnej, będącej konsekwencją aktu woli. Wolność negatywna w kontekście powszechnego determinizmu przyczynowego musiałaby oznaczać lukę w przyczynowym związku świata. Wynika stąd, że wolności w rozumieniu negatywnym nie można odnieść do zdeterminowania woli prawem przyczynowym. W nawiązaniu do tego stanu rzeczy stwierdza Hartmann, że wolność pozytywna, będąca właściwą wolnością, ale tutaj rozumiana jako wolność od związku przyczynowego, oznacza dodatkową determinację<sup>20</sup>. Kryje się w tym stwierdzenie, że wola nie jest uwarunkowana jednym typem determinacji, lecz jej determinacja stanowi syntezę co najmniej dwóch typów determinacji. Pomimo to wolność pozytywna, rozumiana jako dodatkowa determinacja, nie wyklucza możliwości istnienia w woli momentu wolności negatywnej<sup>21</sup>. Warunkiem wolności w rozumieniu pozytywnym jest w tej sytuacji nie brak determinacji, lecz przeciwnie, determinacja totalna, będąca syntezą determinacji przyczynowej i pozaprzyczynowej.

„Wolność jest zawsze następstwem powszechnego, wielowarstwowego determinizmu. Tam, gdzie powinna być dana wolność, muszą się uwarstwiać przynajmniej dwa różnorodne, ale wzajemnie autonomiczne typy de-

<sup>20</sup> Por. *ibidem*, s. 591.

<sup>21</sup> Istotę elementu negatywnego w woli L. Kołakowski charakteryzuje w następujący sposób: „Otóż wiara w wolność pojętą jako negatywna jakość podmiotu jest wiarą w początkowość bezwzględna, w źródłowość doskonałą, w spontaniczność pierwotną pewnych przynajmniej aktów samowiednego podmiotu. Wiara ta zakłada, że kiedy pytać będziemy o racje naszych postanowień swobodnych, zawsze dojdziemy do punktu, gdzie pytanie urywa się nieodwołalnie, gdzie racją ostateczną chcenia jest chcenie samo i nic więcej. »Czemu to chcę tak, a nie inaczej?« — wolno zawsze zapytać i można niekiedy odpowiedź znaleźć, ale każda odpowiedź będzie nowym »chcę«, a po pewnej ilości zapytań coraz dalej drążących skończy się łańcuch wyjaśnień i jedno zostanie: »chcę, bo chcę.«” L. Kołakowski: *Dwoje oczu Spinozy*. W: *Idem: Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*. T. 1. Warszawa 1989, s. 67.

terminacji.”<sup>22</sup> Charakterystyka ta odnosi się z jednej strony do ontologicznego ujęcia wolności, z drugiej — do wolności pozytywnej, natomiast w żadnym razie nie dotyczy wolności w rozumieniu negatywnym. Wolność negatywna — rozumiana jako wolność od zewnętrznej konieczności — okazuje się wówczas warunkiem wolności wyboru, a więc pośrednio właściwej wolności woli.

Wstępna analiza pojęć wolności ukazuje brak precyzji językowej. Hartmann wskazuje dwie zasadnicze płaszczyzny krzyżowania się pojęć, wprowadza kolejne podziały, które jednak nie służą rozjaśnieniu podejmowanej problematyki. Ostatecznie bowiem autorowi *Ethik* chodzi o to, aby w analizie wolności woli wyróżnić dwa fundamentalne problemy. Po pierwsze, ustalić, jak ma się wolność do powszechnego determinizmu przyczynowo-skutkowego. W analizie problemu determinizmu, ukazującego wolność ontologiczną bądź strukturalną, odwołuje się Hartmann do pojęcia wolności pozytywnej. Po drugie, wyznaczyć warunki wystąpienia wolności w rozumieniu pozytywnym, co miałyby pozwolić na określenie istoty wolności wyboru, a zarazem właściwej wolności woli. Analiza posiłkuje się wówczas pojęciem wolności w rozumieniu negatywnym.

### 1.1.2. Determinizm i indeterminizm

Wolność w rozumieniu pozytywnym, jak już powiedziano, określa warunki wystąpienia właściwej wolności woli. Hartmann trafnie bowiem zauważa złożoność problematyki wolności, aczkolwiek nie wyraża swoich myśli w sposób jednoznaczny. Problem pluralizmu determinacyjnego wiąże się z zagadnieniem wolności pozytywnej i rzuca światło na spór między zwolennikami determinizmu a opowiadającymi się za indeterminizmem. Istota Hartmannowskiego ujęcia polega jednak na tym, że rozwiązanie problemu wolności dokonuje się poza sporem determinizmu i indeterminizmu<sup>23</sup>.

„Determinizm jako taki nie przeczy wolności, sama bowiem wolność nie jest przecież nieokreślonością, lecz determinacją *sui generis*.”<sup>24</sup> Determinizmem

<sup>22</sup> „Freiheit ist immer die Begleiterscheinung eines durchgängigen mehrschichtigen Determinismus. Wo es Freiheit geben soll, da müssen sich mindestens zwei verschiedenartige, aber beiderseits autonome Determinationstypen überlagern.” DIR, s. 320.

<sup>23</sup> Pogląd ten nie jest nowy, a zwłaszcza w kontekście Kantowskiego rozwiązania problemu wolności. Dlatego też analiza problemu wolności woli w ujęciu Hartmanna zmierza stopniowo do wykazania podobieństwa między nim a Kantem.

<sup>24</sup> „Der Determinismus als solcher widerspricht der Freiheit nicht, weil Freiheit selbst ja nicht Unbestimmtheit, sondern Determination *sui generis* ist.” DIR, s. 317.



nazywa Hartmann wszelki pogląd, który w sposób nieuprawomocniony rozciąga określony typ determinacji na całość świata realnego. Determinizm dla Hartmanna to błędne ujęcie rzeczywistości, które polega na przekroczeniu granicy obowiązywalności określonej determinacji. U podłoża tego błędu leży, zdaniem Hartmanna, przekonanie, że w świecie panuje jeden typ determinacji. Przekonanie to pozostaje w sprzeczności z tezą wyznawanego przezeń pluralizmu determinacyjnego. Przykładem błędnego ujęcia determinizmu według autora *Ethik* jest naturalizm etyczny, który pojęcia etyczne sprowadza do pojęć przyrodniczych. Determinizmem jest więc nie pogląd o przyczynowym charakterze zdarzeń w świecie, lecz ograniczenie determinacji do jednej, którą bywa zazwyczaj determinacja przyczynowa bądź celowa. Błąd ten nazywa Hartmann monizmem determinacyjnym, a jego istotę widzi w uniemożliwieniu rozwiązania problemu wolności. Skoro wolność wymaga pluralizmu determinacyjnego, to spór z determinizmem staje się bezprzedmiotowy.

Przytoczony cytat ukazuje po raz kolejny, że Hartmannowska analiza nie jest precyzyjna. Czym innym jest bowiem determinacja ontologiczna, o którą chodzi w kontekście pluralizmu determinacyjnego, a czym innym — determinacja woli uwarunkowana czynnikiem podmiotowym. Jeśli Hartmann mówi o pluralizmie determinacyjnym w aspekcie wolności pozytywnej, to ma na myśli każdy możliwy rodzaj determinacji ontologicznej, spośród których decydującą rolę przypisuje determinacji przyczynowej i celowej. Jest to więc determinacja przeddecyzyjna, którą należałoby wyraźnie odróżnić od autodeterminacji samej woli w drodze wolnej decyzji.

Odrzucenia indeterminizmu przyczynowego dokonuje Hartmann w nawiązaniu do analizy modalnej bytu realnego oraz podstawowych kategorii modalnych, a mianowicie możliwości, konieczności i rzeczywistości<sup>25</sup>. Odwołuje się do analizy modalnej, na podstawie której formułuje prawo realnej determinacji, wskazując zarazem na odmienne niż w filozofii tradycyjnej rozumienie pojęcia możliwości. Prawo realnej determinacji głosi: „Wszystko, co realne, jest zdeterminowane czymś realnym.”<sup>26</sup> Tak sformułowane prawo realnej determinacji wyklucza istnienie w realnym świecie elementu przypadkowego, a więc tego elementu, który stanowić ma istotę indeterminizmu. Rzeczywistość bytu realnego ukazuje się wówczas jako wyższy *modus*, tzn. jako synteza możliwości i konieczności<sup>27</sup>. Przyjmując za podstawę prawo realnej determinacji, wysuwa Hartmann stwierdzenie o wewnętrznej sprzeczności indeterminizmu, gdyż z ontologicznego punktu widzenia, wszystko, co rzeczywiste, musi w sobie zawierać rację swego bycia rzeczywistym. Świat

<sup>25</sup> Szerzej na temat modalności w ujęciu Hartmanna zob.: W. Galewicz: *N. Hartmann*. Warszawa 1987, s. 57—75, oraz *Idem*: *Nicolaia Hartmanna analiza modalna bytu realnego*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 209, s. 157—172.

<sup>26</sup> „[...] alles Reale ist durch Reales determiniert.” MW, s. 204.

<sup>27</sup> Zob. E, s. 197; EiP, s. 140.

w aspekcie analizy modalnej ukazuje się jako bezpośrednio zdeterminowany<sup>28</sup>. Teza o powszechnym charakterze determinizmu prowadzi w konsekwencji do stwierdzenia, że jedynym możliwym typem wolności w świecie jest wolność w rozumieniu pozytywnym. Wolność strukturalna polega wówczas na osobliwym stosunku dwóch typów determinacji, a istnienie jednej tylko determinacji ontologicznej jest jej zaprzeczeniem. W tym punkcie analizy nie pojawia się pojęcie wolności w rozumieniu negatywnym, ta bowiem, zgodnie z założeniem Hartmanna, odnosi się do właściwej wolności woli.

### 1.1.3. Metafizyczny charakter wolności

Zasadniczej trudności w ujęciu istoty wolności upatruje Hartmann w metafizycznym charakterze przedmiotu badań. Problem dotyczy nie tylko wolności woli, lecz także sposobu poznawania rzeczywistości. Konsekwencją refleksji teoriopoznawczej jest dla Hartmanna uznanie istnienia racjonalności gnoseologicznej, co z kolei wymaga uwzględnienia specyfiki rozwiązania tego problemu. W pojęciu gnoseologicznej racjonalności zasadniczo kryje się jedynie ograniczenie ludzkiego rozumu<sup>29</sup>. Fakt uznania momentu irracjonalnego wiąże więc Hartmann nie z przekonaniem o pierwszorzędym znaczeniu innego rodzaju poznania, jak np. intuicja, lecz ze świadomością niedoskonałości władz poznawczych. U podstaw takiego rozumienia poznania leżą dwie, pozornie sprzeczne, tezy. Pierwszą z nich stanowi teza Husserla o racjonalnym charakterze rzeczywistości: „Wszystko, co jest, jest »w sobie« poznawalne i jego byt jest bytem określonym treściowo, co wyraża się w określonych »prawdach w sobie«.”<sup>30</sup> Teza druga wiąże się z Kantowskim agnostycyzmem, z którego wynika przekonanie o częściowej niepoznawalności świata. W rezultacie pojawia się pojęcie tego, co irracjonalne, a tym samym problematyka metafizyczna. Metafizyka nie jest bowiem dla Hartmanna nauką o bycie jako takim, gdyż tę rolę przejmuje ontologia. Nie można jej także określić jako naukę o charakterze spekulatywnym, gdyż krytyczny charakter filozofii nie dopuszcza żadnej spekulacji. Metafizyka w ujęciu autora *Ethik* to nauka problemowa, albowiem problemy o charakterze metafizycznym stanowią

<sup>28</sup> Por. E, s. 599.

<sup>29</sup> Por. W. Galewicz: *Granice racjonalności w ujęciu N. Hartmanna*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 210–211, s. 281.

<sup>30</sup> „Alles, was ist, ist »an sich« erkennbar, und sein Sein ist inhaltlich bestimmtes Sein, das sich dokumentiert in den und den »Wahrheiten an sich.«” E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. 2. Bd.: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle 1922, s. 90; por. ELO, s. 155.

nieodłączny element filozofii. Problemami metafizycznymi są w ujęciu Hartmanna „problemy, które nigdy nie dadzą się całkowicie rozwiązać, w których zawsze pozostaje nie rozwiązana reszta, coś nieprzeniknionego, irracjonalnego”<sup>31</sup>. Problemy metafizyczne to problemy, których rozwiązanie wymaga przyjęcia założeń przekraczających granice racjonalności. Kwestia rozstrzygnięcia, co jest problemem metafizycznym, a co nie, wiąże się nierozdzielnie z uznaniem istnienia granic poznawczych, a zwłaszcza nieprzekraczalnej granicy racjonalności. Skoro w analizie każdego problemu rozum natrafić musi na ową granicę, której nie zdoła przekroczyć, to zasadniczo w każdym rozwiązaniu pozostaje irracjonalna reszta. Każdy autentyczny problem filozofii jest więc problemem metafizycznym w tym znaczeniu, że ograniczoność naszych władz poznawczych uniemożliwia jego ostateczne rozwiązanie. Obiektywna wiedza jest wówczas procesem o nieskończonym charakterze, procesem *in statu nascendi*, wiążącym się ze świadomością istnienia pytań, na które nie mamy możliwości uzyskania ostatecznej odpowiedzi. Metafizyczny charakter problematyki filozoficznej wyznacza zarazem sposób analizy problemu. Wypływa z niego postulat minimum metafizyki, zgodny z dążeniem do zachowania — przynajmniej w punkcie wyjścia — postawy neutralnej, którą określa Hartmann mianem postawy „poza idealizmem i realizmem”<sup>32</sup>.

Również problem wolności woli jest problemem metafizycznym, a jego konsekwencją stanowi brak możliwości przeprowadzenia ostatecznego dowodu wolności. „Samej wolności nie można ująć w żaden sposób; o jej realności nie można się bezpośrednio przekonać z tego, co przeżyte.”<sup>33</sup> Wolność zawiera element irracjonalny, którego nie da się wyeliminować, co w rezultacie oznaczać musi brak zadowalającego rozwiązania problemu. Kwestia dowodu wolności wiąże się bezpośrednio ze sposobem prezentowania się przedmiotu metafizycznego, nigdy nie danego wprost w zjawisku. Analiza odwołuje się do dychotomii prawdziwego bytu i samego zjawiska. Fenomenem w rozważanym problemie nie jest istniejąca wolność, lecz jedynie świadomość wolności i dlatego istotne miejsce przypada argumentacji na rzecz realności wolności. Filozof musi porzucić świat zjawiskowy i odnieść się do sfery pozazjawiskowej. Wyłania się wówczas problem metody właściwego przeprowadzenia dowodu realności analizowanego przedmiotu metafizycznego<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> „Es gibt Probleme, die sich nie ganz lösen lassen, in denen immer ein ungelöster Rest bleibt, ein Undurchdringliches, Irrationales.” ME, s. 12.

<sup>32</sup> Fakt, czy Hartmannowi rzeczywiście udaje się zachować deklarowane minimum, jest wielce dyskusyjny. Zob. Z. Zwoliński: *Byt i wartość u Nicolai Hartmanna*. Warszawa 1974, s. 108–137.

<sup>33</sup> „Freiheit selbst bekommt man auf keine Weise zu fassen; man kann sich von ihrer Realität nicht wie von der eines Erlebbaren unmittelbar überzeugen.” E, s. 672; por. ibidem, s. 648.

<sup>34</sup> Kryje się w tym głębsza myśl, która w swej istocie jest nawiązaniem do Kanta. „Metafizyczny” znaczy bowiem dla Hartmanna tyle, co pozazjawiskowy, i w tym znaczeniu jest to usprawiedliwieniem jego irracjonalizmu.

Poszukiwanie dowodu realnego charakteru wolności musi być zgodne z postulatem zredukowania do minimum tego, co irracjonalne. Hartmann jest przekonany, że metafizyczny charakter przedmiotu narzuca pewne ograniczenia. Za najistotniejsze spośród nich uznaje — oprócz momentu irracjonalnego — problem pewności, jaką uzyskujemy w procesie poznawczym. Postęp poznania jest bowiem wtedy jedynie zbliżaniem się do pewności i nie można się spodziewać osiągnięcia pewności absolutnej<sup>35</sup>.

Za jedyny możliwy typ argumentacji na rzecz realności wolności uznaje Hartmann argumentację analityczną. W tej metodzie postępowania badawczego wychodzi się z danych fenomenów etycznych i dochodzi do „ontyczno-realnego bytu wolności”<sup>36</sup>. Na podstawie fenomenów wolności woli formułuje się tezy dotyczące realnego bytu wolności. Przyjmując analityczny sposób argumentacji, odrzuca Hartmann jednocześnie zarówno empiryczno-opisowy, jak i czysto aprioryczny sposób argumentacji. Wybór właściwej metody postępowania badawczego uwarunkowany jest Hartmannowskim sposobem pojmowania poznania, które — jak już podkreślono — odwołuje się do Kantowskiego dualizmu zjawisk i rzeczy samych w sobie. Sposób empiryczno-opisowy oznacza dla autora *Ethik* pozostanie na poziomie świata zjawiskowego, co wyklucza możliwość argumentacji na rzecz realnego charakteru wolności. Pytanie o realny charakter wolności sprowadza się do pytania o jej występowanie w świecie rzeczy samych w sobie, a zatem również czysto aprioryczny sposób argumentacji nie wyczerpuje problemu. Hartmann uważa, iż w analizie apriorycznej nie można rozstrzygnąć kwestii egzystencjalnej. W problemie wolności woli, podobnie jak w wypadku każdego przedmiotu metafizycznego, chodzi bowiem o jego empiryczną realność. Hartmann podnosi w tym miejscu problem poznania apriorycznego i jego ważności dla bytu realnego. W poznaniu sfery bytu realnego oprócz poznania apriorycznego występuje poznanie aposterioryczne. Stąd wniosek, że poznanie aprioryczne nie ma takiej rangi jak w sferze bytu idealnego<sup>37</sup>. Znaczenie argumentacji analitycznej w poznaniu polega ostatecznie, zdaniem Hartmanna, na tym, że łączy ona w sobie elementy aprioryczne i empiryczne. Argumentacja analityczna ma przy tym charakter rozumowania redukcyjnego, które Hartmann nazywa także rozumowaniem regresywnym. Istota tego rozumowania polega na tym, że na podstawie zjawisk dowodzi ono empirycznej realności przedmiotu metafizycznego, czyli — w konkretnym wypadku — wolności woli. W tym kontekście Hartmann stwierdza, że ro-

<sup>35</sup> Por. ELO, s. 136.

<sup>36</sup> E, s. 651.

<sup>37</sup> Szerzej na temat różnych pojęć *a priori* u Hartmanna zob. H. Grabes: *Der Begriff des a priori in Nicolai Hartmanns Erkenntnismetaphysik und Ontologie*. Köln 1962; I. Wirth: *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie. Mit einer Bibliographie der seit 1952 über Hartmann erschienenen Arbeiten*. Berlin 1965.

zumowanie analityczne ma formę wniosku z tego, co uwarunkowane na warunek<sup>38</sup>. Wolność jest warunkiem fenomenów etycznych, jak świadomość samostanowienia, odpowiedzialność i poczytalność, świadomość winy. Natomiast dowód wolności odwołuje się do fenomenów etycznych i zostaje przeprowadzony na ich podstawie.

Jednocześnie Hartmann staje w obliczu problemu pewności poznania uzyskanego w wyniku argumentacji analitycznej. Problem ten stanowi konsekwencję dystansu istniejącego między poznaniem a empiryczną rzeczywistością przedmiotów metafizycznych. Jest to więc problem odnoszący się nie tylko do wolności woli, lecz do wszystkich przedmiotów metafizycznych. Hartmann, odwołując się do metafizycznego charakteru wolności, stwierdza, że wynika stąd ograniczenie możliwości poznawczych. Dlatego w drodze argumentacji analitycznej nie można nigdy uzyskać absolutnej pewności rzeczywistości przedmiotu metafizycznego, ale uzyskuje się jedynie pewność hipotetyczną. Problem pewności poznania wiąże się z kwestią jego oczywistości, przy czym oczywistość nie jest dla Hartmanna kryterium poznania, lecz sama odwołuje się do kryterium dwóch instancji poznawczych. W poznaniu realnym jest to zgodność instancji apriorycznej i aposteriorycznej. Jednakże poznanie idealne ogranicza się jedynie do poznania apriorycznego. Zastosowanie kryterium dwóch instancji staje się możliwe dlatego, że autor *Ethik* wyróżnia w poznaniu idealnym dwa rodzaje intuicji. Pierwszej nadaje on nazwę intuicji stygmatycznej, drugi rodzaj intuicji nazywa intuicją konspiracyjną. Kwestia uzyskania hipotetycznej pewności realnego charakteru wolności przebiega dwuetapowo. Jest ona wykazaniem najpierw ontologicznej możliwości wolności, a następnie jej etycznej konieczności jako wyniku analizy fenomenów etycznych. Dopiero na nich, zdaniem Hartmanna, opiera się sformułowanie hipotetyczne jako wynik zgodności niezależnie od siebie badanych możliwości oraz faktów<sup>39</sup>. Ontologiczna możliwość zostaje wykazana dzięki rozwiązaniu problemu determinacji, a mianowicie antynomii przyczynowości i powinności. Punktem wyjścia rozważań dotyczących etycznej konieczności są natomiast możliwe do wykazania (*aufweisbare*) fenomeny, a właściwa problematyka jest problematyką stosunku fenomenu do bytu<sup>40</sup>. Problem właściwej argumentacji na rzecz realnego charakteru wolności jest ostatecznie uwarunkowany Hartmannowskim pojmowaniem poznania przedmiotów transcendentnych wobec świadomości. Trudność, jego zdaniem, polega na braku kryterium pozwalającego odróżnić fenomeny mające realną treść od fenomenów o treści pozornej. Teza stanowi jeden z podstawowych zarzutów, jakie wysuwa Hartmann pod adresem fenomenologii Husserla.

<sup>38</sup> Por. E, s. 651.

<sup>39</sup> Por. ibidem, s. 650.

<sup>40</sup> Zob. ibidem.

## 1.2. Teoria wartości

### 1.2.1. Byt idealny

Idealność ujmuje Hartmann na trzy sposoby, przy czym za moment wspólny, który jednocześnie różni byt idealny od realnego, uznaje jego ponadczasowość. Jest to konsekwencją faktu, że czas i przestrzeń rozumie on jako kategorie bytu realnego. Ponadto w charakterystyce bytu idealnego odwołuje się Hartmann do pojęcia indywidualności. Byt idealny pojmuje więc jako ponadczasowy i ogólny. Wyróżnia idealność wolną, idealność związaną oraz idealność zawieszoną. Idealność wolna (*freie Idealität*) cechuje przedmioty samoistne — autonomiczne w swoim zachodzeniu. Za takie uważa Hartmann przedmioty czystej logiki i matematyki, które mogą, aczkolwiek nie muszą, występować w sferze bytu realnego<sup>41</sup>. Również wartości cechuje idealność wolna, co — zdaniem Hartmanna — nie oznacza, że wartości nie różnią się w swym występowaniu od przedmiotów matematycznych i logicznych. Drugim rodzajem idealności jest idealność związana (*anhängende Idealität*)<sup>42</sup>, która nie występuje samoistnie w sferze bytu realnego, lecz stanowi jego idealną istotę. Ten rodzaj idealności przypisuje Hartmann istotom uchwytywanym przez fenomenologię. Różnica między wymienionymi rodzajami idealności polega na tym, że twory charakteryzujące się idealnością wolną nie wymagają do istnienia żadnych „nie-idealnych” tworów, natomiast charakteryzujące się idealnością związaną przynależą do tworów „nie-idealnych”, tworząc ich istoty<sup>43</sup>. Hartmann uznaje ponadto trzeci rodzaj idealności, wyróżniony ze względu na specyficzny stosunek wartości do sfery bytu realnego. W aspekcie tego osobliwego odniesienia wartości do świata realnego mówi on o idealności zawieszonej<sup>44</sup>. Zawieszenie (*Schweben*) wartości polegać ma na wzajemnej obojętności (*Indifferenz*) sfery wartości i sfery bytu realnego. Hartmann wskazuje na dwa momenty charakterystyczne dla zawieszenia wartości. Jed-

<sup>41</sup> Zob. ME, s. 482.

<sup>42</sup> Zbigniew Zwoliński posługuje się wprawdzie terminem *anhängende Idealität*, ale nie znajduje to potwierdzenia w tekstach Hartmanna. Wprawdzie czasowniki *anhängen* i *anhängen* nie oznaczają dokładnie tego samego, jednak w kontekście problemu analizowanego przez Hartmanna nie ma to większego znaczenia. Dlatego za Zwolińskim zwrot *anhängende Idealität* tłumaczę jako „idealność związana”. Zob. Z. Zwoliński: *Byt i wartość u Nicolai Hartmanna...*, s. 24.

<sup>43</sup> W analizie momentów bytowych (*Dasein* i *Sosein*) dochodzi Hartmann do pojęcia neutralnego *Sosein*, którego neutralność charakteryzuje się brakiem określonego sposobu bycia (bycie idealne bądź realne). Jest on przekonany, że w sporze o uniwersalia chodzi właśnie o neutralne *Sosein*. Szerzej na temat neutralnego *Sosein* zob. GO, s. 119–128.

<sup>44</sup> „Aprioryczność wartości jest jakby zawieszona w powietrzu.” E, s. 114; por. GO, s. 306–307.

nym z nich jest „bycie doświadczonym” (*Erfahrenwerden*) wartości przy jednoczesnej niezależności od owego doświadczenia. W pojęciu tym kryje się, zdaniem Hartmanna, indyferencja jako samoistność wartości, a nie tylko jej idealność. Drugi moment charakterystyczny dla zawieszenia wartości stanowi „zawieranie się” (*Enthaltensein*) w sferze bytu realnego przy jednoczesnej niezależności od bytu realnego<sup>45</sup>. Hartmann daje tym samym wyraz przekonaniu, że indyferencja wartości świadczy nie tylko o ich idealności, lecz także o ich samoistności.

W Hartmannowskim ujęciu bytu idealnego nietrudno doszukać się odpowiedzi na spór o uniwersalia. Byt idealny bowiem jest pojęty w sensie skrajnego realizmu Platońskiego, gdzie dwa rodzaje tego bytu oznaczają dwie możliwe odmiany realizmu. Byt idealny, w sensie idealności wolnej, oznacza wówczas *universalia ante rem*, natomiast byt idealny związany oznacza *universalia in rebus*. Idealność zawieszoną, czyli idealność wartości, wyróżnił Hartmann ze względu na proces urzeczywistniania wartości w świecie realnym, co nie przeszkadza w ujęciu ich na wzór istot w czystej możliwości, a więc jako *universalia in se*.

Ogromną rolę w Hartmannowskiej teorii poznania odgrywa pojęcie samoistności gnoseologicznej, albowiem tę pojmuje jako warunek *sine qua non* poznania<sup>46</sup>. Motywem odrzucenia intencjonalności w rozumieniu fenomenologii staje się dla autora *Ethik* fakt jej tożsamości ze zdolnością świadomości do transcendowania samej siebie. Przedmiot intencjonalny, w fenomenologii rozumiany jako korelat aktu, nie jest tym samym heterogeniczny wobec świadomości. Hartmann natomiast utożsamia heterogeniczność z transcendencją i stwierdza, że transcendencja występuje tylko wówczas, gdy mamy do czynienia z dwoma zdecydowanie różnymi bytami<sup>47</sup>. Samoistność bytowa — bytu realnego i idealnego — oznacza dlań gnoseologiczną niezależność przedmiotu od aktu poznania, jego samodzielność oraz obojętność wobec aktu uprzedmiotowienia. Jednocześnie podkreśla Hartmann jedynie gnoseologiczny charakter samoistności, która nie przeczy istnieniu zależności ontologicznych. Jego pogląd jest w tym miejscu zgodny z poglądem reprezentowanym przez Szkołę Marburską. Marburczycy głosili, że poznając byt realny, poznajemy zależności, w których rzeczy bytują, a ponadto twierdzili, że relacje te są nam lepiej znane od rzeczy, między którymi zachodzą. Byt realny, w ujęciu marburczyków, poznawany jest na kanwie jego ontologicznych zależności. Dlatego Hartmann musi akcentować gnoseologiczny charakter samoistności. Pojęcie to umożliwia zrozumienie faktu transcendencji. Ontologiczna zależność dotyczy w największym stopniu bytu realnego, a mianowicie bytu rzeczy,

<sup>45</sup> Por. GO, s. 311.

<sup>46</sup> „Bez samoistnego charakteru przedmiotu nie ma poznania.” Ibidem, s. 153.

<sup>47</sup> Por. ME, s. 479; także H. Buczyńska-Garewicz: *Znak i oczywistość*. Warszawa 1981, s. 140—141.

zdarzeń, osób itp. Byt realny jest bowiem dla Hartmanna bytem czasowo-przestrzennym, indywidualnym i rzeczywistym. Byt idealny natomiast jest bytem ponadczasowym, nierzeczywistym, nie doświadczanym w tym znaczeniu, co byt realny. Byt idealny nie ma charakteru jednostkowego, jest „zawsze bytujący” i ujmowany w poznaniu apriorycznym<sup>48</sup>. Istotna różnica dotyczy sposobu ujmowania bytu idealnego i realnego. Zdaniem Hartmanna byt idealny nie jest dany naturalnej świadomości, która ujmuje już byt realny<sup>49</sup>.

### 1.2.2. Sposób bycia wartości

Hartmann w odróżnieniu od Schelera przypisuje wartościom byt idealny. Wprawdzie ten ostatni wyraźnie akcentował istnienie sfery materialnego *a priori*, zarazem jednak bardzo mocno podkreślał indyferencję wartości wobec bytu realnego i idealnego<sup>50</sup>. Hartmann natomiast zagadnienie ontycznego statusu wartości rozpatruje w aspekcie gnoseologicznej samoistności. W jego koncepcji pojęcie to przeciwstawione jest ontologicznemu ujęciu świata. W celu przewyciężenia rozziwmu między sferą podmiotową a przedmiotową, owego wiecznego *hiatus irrationalis*, dokonuje Hartmann totalnej ontologizacji wszelkich wewnątrzświatowych relacji, w rezultacie czego dochodzi do przekonania o immanencji bytu i myśli. Przekonanie to ma wyrażać prawo kategoryjalnej implikacji, głoszące, że struktura świata realnego jest układem relacji, spośród których jedynie część stanowią relacje poznawcze. Skoro zaś poznanie sprowadza się do ujmowania samoistnego przedmiotu, który *de facto* nie istnieje, bowiem wszystko pozostaje w odniesieniu do całości świata, to należy posłużyć się pojęciem samoistności gnoseologicznej. Istotną rolę w poznaniu przypisuje Hartmann wówczas aktowi domniemywania, gdyż uważa, iż byt idealny jest domniemywany w tym samym stopniu, co byt realny<sup>51</sup>. Problem prezentowania się bytu łączy Hartmann z momentami bytowymi, tzn. *Sosein* i *Dasein* (odpowiednio: „uposażenie jakościowe” bądź „istota” i „istnienie”)<sup>52</sup>, i roz-

<sup>48</sup> Por. ME, s. 478, 509.

<sup>49</sup> Por. GO, s. 243.

<sup>50</sup> Por. M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle 1927, s. 187.

<sup>51</sup> „Nie możemy bowiem także udowodnić, że rzeczy istnieją, lecz tylko spostrzegając, »domniemywać«.” E, s. 138.

<sup>52</sup> Rozróżnienie terminologiczne na *Dasein* i *Sosein* jest nawiązaniem do ontologii Ch. Wolffa, który przez *Dasein* rozumiał istnienie jako aktualność, natomiast przez *Sosein* — istotę jako realność. *Dasein* oznacza dla Hartmanna istnienie idealne bądź realne, *Sosein* zaś rozumie on bądź jako uposażenie jakościowe w ogóle, bądź jako *essentia* lub *quidditas*. Zob. GO, s. 128—150.



wiązuje w opozycji do Schelera, utrzymującego, że w poznaniu uposażenie jakościowe (*Sosein*) staje się *ens intentionale*, a tym samym istnieje zarówno *in mente*, jak i *extra mentem*. Natomiast istnienie zawsze pozostaje *extra mentem*<sup>53</sup>. Hartmann twierdzi zaś, że również *Sosein* pozostaje *extra mentem*, a w świadomości powstaje „obraz” bądź „reprezentacja” przedmiotu. Skoro bowiem chodzi o ujęcie realnie bytującego przedmiotu, to poznanie nie jest naruszeniem jego samoistności i w tym znaczeniu nie ingeruje ono ani w istnienie, ani w uposażenie jakościowe (istotę) poznawanego przedmiotu. Jeszcze inny problem widzi Hartmann w pewności bycia ujmowanego bytu i łączy go z jego istnieniem, a raczej z przeżyciem oporu, jakiego doświadczamy ze strony bytu realnego. Kwestia ta wymaga odwołania się do Hartmannowskiej koncepcji aktów transcendentnych, gdyż poznanie rozumie on jako akt transcendentny, który swą transcendencję dzieli z różnorodnymi aktami o charakterze emocjonalnym<sup>54</sup>. Skoro przedmiot charakteryzuje się gnosologiczną samoistnością, to warunkiem naszego odniesienia do niego jest transcendencja aktu. Wszelkie przeżycia emocjonalne są dla Hartmanna aktami transcendentnymi, w których ujmujemy otaczający nas świat. Akty, które podobnie jak poznanie mają charakter transcendentny, ale zarazem charakteryzują się zabarwieniem emocjonalnym, są dla Hartmanna przekonującym świadectwem realności bytu<sup>55</sup>. Autor *Ethik* daje wyraz przekonaniu, że na sposób emocjonalny prezentuje się zasadniczo byt realny, co różni go od bytu idealnego. Jednak mówi także o emocjonalnym prezentowaniu się bytu idealnego i odnosi go do wartości. Podkreśla wprawdzie fakt, że byt realny dany jest już świadomości naturalnej i w tym sensie okazuje się łatwiej dostępny niż byt idealny, niemniej jednak Hartmann utrzymuje, że pewność idealności jest równa pewności bytu realnego.

Hartmann nie podaje takiej definicji wartości, która zawierałaby wszystkie przypisywane jej właściwości. Brak takiej definicji zdaje się wyływać z programowego agnostycyzmu i świadomości, że nauka o wartościach jest nauką stosunkowo nową. O ile jednak Scheler broni wartości przed utożsamieniem ich z Platónskimi ideami<sup>56</sup>, o tyle Hartmann wprost przeciwnie: „Wartości są, co do swego sposobu bytowania, Platónskimi ideami. Należą one do odkrytego po raz pierwszy przez Platóna królestwa bytu [...]. W dzisiejszej terminologii oznacza to: wartości są idealnymi istotami i.”<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Zob. M. Scheler: *Formy wiedzy i kształcenie*. W: Idem: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Tłum. S. Czerniaki i A. Węgrzecki. Warszawa 1987, s. 368—369.

<sup>54</sup> Zob. ELO, s. 138; GO, s. 243.

<sup>55</sup> Por. ibidem, s. 177.

<sup>56</sup> Por. M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*, s. 167.

<sup>57</sup> „Werte sind die Seinsweise nach Platónische Ideen. Sie gehören zu jenem von Platón zuerst entdeckten anderen Reich des Seins [...]. Das heißt aber in heutiger Begriffssprache: Werte sind Wesenheiten.” E, s. 108—109.

### 1.2.3. Absolutność wartości

Absolutny charakter wartości, zagwarantowany w koncepcji Hartmanna ich idealnym sposobem bytowania oraz apriorycznością, stanowić ma przeciwwagę dla relatywizmu etycznego. Zasadniczo można wyróżnić w koncepcji autora *Ethik* dwa rozumienia absolutności. Pierwsze dotyczy niezależności od świadomości i ma być tym samym, co obiektywność wartości. Obiektywność wartości jest zagwarantowana ich idealnym sposobem bycia, a więc jest jednoznaczna z niezależnością od poznającej świadomości. Idealny sposób bycia dzieli wartości z bytem matematycznym i logicznym. Hartmann podkreśla jednak wyraźnie, iż wartość od bytu matematycznego czy też logicznego odróżnia to, iż jej „samodzielność jest wyższa niż samodzielność istot”<sup>58</sup>. Ma on na myśli „zawieszenie” wartości jako tę ich właściwość, która wyraża się w podwójnej indyferencji: jest to z jednej strony obojętność wartości wobec bytu realnego, natomiast z drugiej obojętność bytu realnego wobec wartości. Obojętność wartości wobec bytu realnego wynika z jej idealnego sposobu bycia i faktu, że wartość nie wyraża konieczności. Również byt realny pozostaje zasadniczo obojętny wobec wartości, wyrażają one bowiem jedynie powinność.

Drugim rodzajem absolutności jest niezależność wartości od osoby jako nosiciela wartości. Hartmann twierdzi, że relatywizacja wartości do osoby jako jej nosiciela — możliwa pomimo podwójnej indyferencji — nie przeczy absolutnemu charakterowi wartości. W tym celu wskazuje on na złożony charakter wartości jako tworu, w którym wyróżnia stronę ontologiczną (materia wartości) oraz aksjologiczną (charakter wartości)<sup>59</sup>. Materię wartości rozumie jako ontyczną treść przysługującą wartości. Wskazanie na złożoną strukturę wartości, a zwłaszcza na materię wartości, jest odniesieniem wartości do wartości dóbr (*Güterwerte*). Wartości dóbr pojmuje Hartmann jako założenie wartości w tym sensie, że wartości są ufundowane na empirycznych wartościach dóbr. Charakter wartości to, zdaniem Hartmanna, swoista istotność, która łączy się z materią wartości i czyni ją wartościową. Toteż właściwa wartościowość przynależy nie materii, lecz charakterowi wartości. Różnica polega także na tym, że materia wartości jest dostępna poznaniu intelektualnemu, natomiast charakter wartości ujmuje emocjonalny akt odczucia wartości. Moralna wartość zaufania nie sprowadza się więc do samego zaufania. Materia wartości zaufania jest jej ideą. Charakter wartości różnicuje się wobec różnorodności materii, a zatem materialna istota zaufania różni się od

<sup>58</sup> „[...] ist ihre Selbständigkeit offenbar eine höhere als die der Wesenheiten.” GO, s. 306.

<sup>59</sup> „Materia i charakter wartości nie pokrywają się. Materia jest tylko tworem treściowym, który ma charakter wartości.” E, s. 133; por. WNE, s. 199.

materialnej istoty wierności, pośrednio zaś także wartość zaufania jest inna od wartości wierności. Dlatego ewentualna relatywizacja jest relatywizacją materii wartości<sup>60</sup>. Hartmann uważa, że relatywizacja wartości (jej materii) wskazuje na samoistny charakter jej samej. Podmiot może realizować materię określonej wartości, np. tworząc stosunek zaufania, ale nie może niczego zmienić w jego charakterze wartości, gdyż realizowana wartość ma z góry określony charakter wartościowości. W wypadku charakteru wartości jest więc inaczej, podmiot bowiem nie może zmienić pozytywnej bądź negatywnej wartościowości materii. Charakter wartości to w ujęciu Hartmanna twór złożony, na który składają się wysokość wartości w hierarchii, jej znak wartościowości (wartość pozytywna lub negatywna) i inne cechy. Realizacja określonej wartości to w gruncie rzeczy realizacja materii wartości, gdyż wartości ujawniają się w świecie dóbr. W konkretnym czynie, jeżeli chcemy pomóc drugiemu człowiekowi, musimy najpierw, zdaniem Hartmanna, stworzyć materię wartości, a dopiero bezpośrednio w tworzeniu tej materii realizuje się wartość moralna miłości bliźniego. Ostatecznie człowiek chce zawsze materii wartości, natomiast nie może raczej chcieć wartości moralnej. Może ją tylko realizować, jeśli chce konkretnego dobra. Chcenie dobra jest stworzeniem materii wartości, a jej realizacja — urzeczywistnieniem samej wartości. Dobro moralne rozumie autor *Ethik* jako zbiorcze pojęcie wszystkich wartości, których realizacji wymaga się od człowieka. Hartmann w istocie bezpośrednio nawiązuje do koncepcji Schelera, dla którego stosunek dobra do jakości wartości jest analogiczny do stosunku rzeczy do tych jakości, które tworzą jej właściwości<sup>61</sup>.

Hartmann wskazuje ponadto na trzeci możliwy typ relatywizacji wartości, który nazywa „ograniczonnością świadomości aksjologicznej” (*Enge des Wertbewußtseins*)<sup>62</sup>. Relatywizacja ta nie stanowi jednakże zaprzeczenia absolutyzmu wartości, gdyż ogranicza się do ich ważności w sferze bytu realnego. Świadomość aksjologiczna jednostek i całych społeczności znajduje się — zdaniem Hartmanna — w ciągłym ruchu, co z kolei powoduje, że etos podlega nieustannym zmianom. Ograniczoność świadomości aksjologicznej oznacza więc dla Hartmanna nie relatywizację samych wartości, lecz zrelatywizowanie ich ważności dla człowieka<sup>63</sup>.

Problem absolutności wartości podlegał w koncepcji Hartmanna nieustannej ewolucji. Początkowo, będąc jeszcze pod wpływem Szkoły Marburskiej, nie rozważał problemu absolutności w kontekście Platońskiego idealizmu, lecz jedynie w ramach umiarkowanego realizmu pojęciowego,

<sup>60</sup> Por. E, s. 131.

<sup>61</sup> Por. M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*, s. 15.

<sup>62</sup> Por. E, s. 43—45.

<sup>63</sup> Por. GO, s. 309—310.

i zaprzeczał istnieniu sfery zasad w sensie skrajnego realizmu<sup>64</sup>. Problemem wartości w ujęciu obiektywnym zajął się Hartmann dopiero po zerwaniu z marburczykami, w dziele poświęconym metafizyce poznania. W *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* podkreśla Hartmann obiektywizm wartości, tzn. ich niezależność od poznającej świadomości<sup>65</sup>. Tezę o absolutności wartości sformułował on najmocniej w pierwszym wydaniu *Ethik* (1926): „Zdanie, że wartości posiadają idealny byt samoistny, ma decydujące znaczenie dla etyki. Oznacza ono więcej niż tylko aprioryczność oglądu wartości i absolutność ujranej (*geschauten*) wartości. Mówi ono, że istnieje w sobie królestwo wartości, autentyczny κόσμος νοητός, który istnieje tak samo poza (*jenseits*) rzeczywistością jak i poza świadomością.”<sup>66</sup> Już wszakże w następnym dziele problem absolutnego charakteru wartości ujął Hartmann w sposób bardziej umiarkowany, akcentując gnoseologiczny charakter samoistności. Wynika to z faktu, że pojęcie samoistności gnoseologicznej nastęrcza kłopoty interpretacyjne. „Wartości są czymś, co istnieje niezależnie od tego, czy je chwytamy, czy uważamy za wartości, czymś, co potwierdza namacalnie swą niezależność w samym poczuciu wartości.”<sup>67</sup> Również interpretacja zawarta w *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935) odwołuje się do gnoseologicznego charakteru samoistności bytowej<sup>68</sup>. W rozprawie *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart* (1936) jej autor pisze: „Nie jest to byt dla siebie, lecz byt w zależności od różnorodnych warunków bytowych. »W sobie« istnieje on tylko wobec aktów ujmujących wartości.”<sup>69</sup> Ostatecznie zaś w rozprawie *Vom Wesen sittlicher Forderungen* (1949) pisze Hartmann o ścisłym związku sfer bytowych, a mianowicie sfery bytu idealnego i realnego. Ów związek wyraża się w tym, że różnorodność stosunków życiowych stanowi z jednej strony założenie występowania wartości, natomiast z drugiej — dostęp do nich<sup>70</sup>.

<sup>64</sup> „Idee są raczej tylko »w rzeczach«, zasady są zasadami przedmiotu i tylko »dla« przedmiotu.” SM, s. 27.

<sup>65</sup> Dzieje się tak jednak dopiero w drugim wydaniu (1925), które w stosunku do pierwszego (1921) poszerzono o rozdział poświęcony zagadnieniu bytu idealnego.

<sup>66</sup> „Der Satz, daß Werte ein ideales Ansichsein haben, ist von ausschlaggebender Bedeutung für die Ethik. Er besagt mehr als die bloße Apriorität der Wertschau und die Absolutheit der geschauten Werte. Er besagt, daß es ein für sich bestehendes Reich der Werte gibt, einen echten κόσμος νοητός, der ebenso jenseits der Wirklichkeit, wie jenseits des Bewußtseins besteht [...]” E, s. 140. To radykalne stanowisko złagodził Hartmann w dwóch następnych wydaniach *Ethik* (1935 i 1949), wprowadzając następujący przypis: „Byt samoistny oznacza raczej coś całkiem prostego, możliwego do wykazania: niezależność od sądu (*Dafürhalten*) podmiotu — nie mniej i nie więcej.” Cytuję za: H. Theisen: *Determination und Freiheit bei Nicolai Hartmann*. Münster 1962, s. 115.

<sup>67</sup> SSD, s. 330.

<sup>68</sup> „Byt samoistny jest i pozostanie pojęciem gnoseologicznym.” GO, s. 85; por. ibidem, s. 154.

<sup>69</sup> „Es ist kein Fürsichsein, sondern ein Sein in Abhängigkeit von mannigfachen Seinsbedingungen. »An sich« besteht es nur den werterfassenden Akten gegenüber.” WP, s. 332.

<sup>70</sup> Zob. WSF, s. 311.

Brak jednoznacznego określenia absolutnego charakteru wartości ujawnia problem związku między idealnie bytującą wartością i światem realnym. Ostatecznie bowiem Hartmann nie wycofał się nigdy z twierdzenia zawartego w pierwszym wydaniu *Ethik*, gdzie wartościom przypisał byt na wzór Platonijskich idei. Powstały wskutek takiego stanowiska problem związku obu sfer bytowych oraz kwestia samoistności wartości powodują, że Hartmann musi akcentować ściśle związek obu sfer oraz fakt, że gnoseologiczna samoistność nie wyklucza istnienia zależności ontologicznych.

## 1.2.4. Poznanie wartości

### 1.2.4.1. Pierwotna świadomość wartości (moment emocjonalny)

W zestawieniu kierunków współczesnej filozofii wartości, dokonany przez Roberta S. Hartmanna, Nicolai Hartmann zajmuje miejsce obok Maxa Schelera<sup>71</sup>. Fakt ten nie wyklucza jednak, co W. Stróżewski podkreśla, istnienia znaczących różnic między tymi ujęciami. Punktami wspólnymi aksjologicznego empiryzmu Schelera i Hartmanna są aprioryzm i emocjonalizm. Scheler wychodzi z założenia, że istnieje emocjonalne *a priori*, które jest uchwytnie w akcie czucia wartości<sup>72</sup>. Aksjologiczny kognitywizm Schelera ukazuje więc aprioryczną wartość dostępną emocjonalnemu poznaniu. Prawomocność odczucia wartości zasadza Scheler na „racjonalizacji” uczuć, którą odnosi do Pascala<sup>73</sup>. Decydujące znaczenie dla ujęcia emocjonalnego *a priori* ma koncepcja redukcji fenomenologicznej. Scheler jest przekonany, że redukcja fenomenologiczna prowadzi do absolutnie niezapośredniczonego oglądu istoty. Pogląd ten pozostaje w zgodzie z ogólną tendencją fenomenologii: „Jakkolwiek bowiem fenomenolog nie wyrzeka się zasadniczo badania faktów, to jednak właściwe jego pole pracy leży gdzie indziej. Głównym jego zadaniem jest aprioryczne poznanie istoty przedmiotów.”<sup>74</sup> Wartość dla Schelera dana

<sup>71</sup> Zob. W. Stróżewski: *Istnienie i wartość*. Kraków 1981, s. 65—67.

<sup>72</sup> „Czucie, preferowanie, miłość i nienawiść ducha mają swą własną aprioryczną treść, która jest niezależna od doświadczenia indukcyjnego w równym stopniu jak od praw myślenia. I tu, jak tam, istnieje istotowy ogląd aktu i jego materii, jego fundowania i związków. I tu, jak tam, istnieje »oczywistość« i największa ścisłość (*strengste Exaktheit*) spostrzeżenia fenomenologicznego.” M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*, s. 61.

<sup>73</sup> „Istnieje aprioryczny »ordre de coeur« bądź »logique de coeur«, jak trafnie powiada Blaise Pascal.” *Ibidem*, s. 59.

<sup>74</sup> R. Ingarden: *Dążenia fenomenologów*. W: *Idem: Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963, s. 318. Problem istoty rozważa Ingarden także w rozprawie *O pytaniach esencjalnych*. W: *Idem: Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*. Warszawa 1972, s. 327—507.

jest w czystym czuciu wartości, a więc w akcie emocjonalnym, ujmującym ją jako istotę<sup>75</sup>.

Hartmann odwołuje się do złożonego charakteru świadomości wartości (świadomości aksjologicznej, *Wertbewußtsein*), w której wyróżnia trzy istotne elementy:

a) właściwe wewnętrzne zajęcie stanowiska (*Stellungnahme*) przez świadomość emocjonalną;

b) świadomość tego, wobec czego zajmuje się stanowisko, np. wobec konkretnego czynu;

c) świadomość tego, ze względu na co zajmuje się stanowisko, a więc uświadomienie sobie, na podstawie jakiej wartości zostaje przyjęte stanowisko<sup>76</sup>.

Akt zajęcia stanowiska warunkują akty poznawcze, a mianowicie poznanie realnego stanu rzeczy i poznanie idealne. Dopiero trzeci z wymienionych momentów jest aktem poznania wartości. Moment pierwszy wskazuje na fakt, że pierwotne odczucie wartości ma charakter emocjonalny i dokonuje się w odpowiedzi na konkretną sytuację.

„[...] wartości moralne nie są dane »przez« rozum, lecz dane jemu; i nie są dane poznaniu, lecz pierwotnemu czuciu wartości. Wtórnie są one dostępne także intuicyjnemu wglądowi, oglądowi wartości, w którym możemy je obiektywnie ujmować. Jednakże ich pierwotna prezentacja ma charakter emocjonalny.”<sup>77</sup> Hartmann akcentuje zatem złożony charakter samego odczucia wartości. Skoro uznaje emocjonalny charakter odczucia wartości, nie czyni tego w takim stopniu jak Scheler. Odczucie wartości stanowi jedynie pierwotną świadomość aksjologiczną, która nie wyczerpuje istoty wartości. Rozumienie odczucia wartości wymaga — podobnie jak rozumienie pojęcia gnoseologicznej samoistności — odniesienia do Hartmannowskiej koncepcji aktów transcendentnych, w myśl której każdy akt podmiotu jest aktem transcendującym, a więc przekraczającym świadomość. Odczucie wartości to wprawdzie akt transcendentny, ale ma ono charakter emocjonalny. Spośród wszystkich aktów transcendentnych jedynie poznanie jest aktem, któremu nie towarzyszy moment emocjonalny. Odczucie wartości zatem nie jest tym samym co poznanie wartości, gdyż poznanie *sensu stricto* to akt

<sup>75</sup> Por. M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*, s. 64; E. Shimomisse: *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik. An Hand des Versuchs von Max Scheler*. Den Haag 1971; H. Buczyńska-Garewicz: *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*. Wrocław 1975, s. 187.

<sup>76</sup> Por. ME, s. 555.

<sup>77</sup> „[...] nicht »von« der Vernunft gegeben sind die sittlichen Werte, wohl aber ihr gegeben; und nicht der Erkenntnis sind sie gegeben, sondern einem ursprünglichen Wertfühlen. Sekundär sind sie dann freilich auch einer intuitiven Einsicht, der Wertschau zugänglich, in der wir sie objektiv erfassen können. Aber primär ist ihre Gegebenheit eine emotionale.” WSF, s. 298.

transcendentny o charakterze nieemocjonalnym<sup>78</sup>. Większe znaczenie przypisuje tym samym Hartmann wtórnej świadomości wartości. Ograniczenie roli momentu emocjonalnego nie przeszkadza Hartmannowi w uznaniu jego obiektywnego charakteru. Podkreśla on mianowicie, że odczucie wartości jest jedyną więzią pomiędzy człowiekiem i wartością<sup>79</sup>. Stanowi ono zarazem kryterium wysokości wartości w ich hierarchii, a jego obiektywność nie jest mniejsza od obiektywności matematycznego wglądu. Odczucie wartości jest więc dla Hartmanna, podobnie jak dla Schelera i D. von Hildebranda, jedynym możliwym rodzajem doświadczenia wartości, którego aprioryczność opiera się na przekonaniu o istnieniu wartości w emocjonalnej reakcji podmiotu.

Analiza odczucia wartości odwołuje się do pojęcia sumienia, ukazującego aprioryczny charakter odczucia wartości. Hartmann rozumie sumienie zasadniczo dwójako. Z jednej strony jest ono organem oskarżenia „po” czynie, a więc wiąże się ze świadomością winy, natomiast z drugiej — praformą odczucia wartości, które ostrzega „przed” czynem. W drugim znaczeniu wartości są warunkami możliwości sumienia<sup>80</sup>.

#### 1.2.4.2. Wtórna świadomość wartości (moment poznawczy)

Wprawdzie odczucie wartości nie jest właściwym jej poznaniem, lecz Hartmann twierdzi, że filozoficzne badanie struktury wartości może mieć za podstawę tylko to, co zostało ujęte w odczuciu wartości<sup>81</sup>. Odczucie wartości stanowi jedyny rodzaj doświadczenia, w którym dana jest wartość, poznanie zaś wartości jest refleksją nad treścią odczucia wartości. Ujęcie takie, mające dwójakie uwarunkowanie, wynika, po pierwsze, z rozumienia poznania samego, które dla Hartmanna jest aktem transcendentnym o charakterze nieemocjonalnym, po drugie natomiast z rozumienia poznania idealnego, gdyż obiektywność poznania wartości zasadza się na obiektywności poznania idealnego. W przeciwieństwie do Brentana i całego ruchu fenomenologicznego odrzuca Hartmann pojęcie oczywistości. Motywem odrzucenia jest fakt, że oczywistość obiektywna nie jest nigdy dana, „[...] o c z y w i s t o ść s u b i e k t y w n a» natomiast jest tylko przekonaniem podmiotu poznającego

<sup>78</sup> „Spośród aktów transcendentnych poznanie jest jedynym aktem, który nie posiada charakteru emocjonalnego.” GO, s. 177. Rozróżnienie dokonane przez Hartmanna jest analogiczne do rozróżnienia między naturalnym (przedfilozoficznym) i filozoficznym poznaniem wartości. Por. J. Maritain: *Poznanie „naturalne” wartości etycznych*. W: *Idem: Pisma filozoficzne*. Tłum. J. Fenrychowa. Kraków 1988, s. 268.

<sup>79</sup> Por. EiP, s. 153, 169, 178.

<sup>80</sup> Por. E, s. 122; WSF, s. 301.

<sup>81</sup> Por. E, s. 144; ME, s. 555.

o pewności wglądu, bez dostatecznej gwarancji prawdy.”<sup>82</sup> Oczywistość nie stanowi więc kryterium poznania, lecz sama wymaga kryterium. Zdaniem Hartmanna obiektywność poznania leży w zgodności dwóch instancji poznawczych. O systemie dwóch instancji mówi on w odniesieniu zarówno do poznania realnego, jak i idealnego. W obszarze poznania realnego odnosi się to do zgodności poznania apriorycznego i aposteriorycznego. Problem w tym, że w poznaniu idealnym brak aposteriorycznej kontrinstancji, albowiem jest ono poznaniem *par excellence* apriorycznym.

Możliwość wyjaśnienia poznania idealnego opiera Hartmann na istnieniu dwóch rodzajów intuicji, a mianowicie intuicji stygmatycznej i konspektywnej. Intuicja stygmatyczna jest oglądem skierowanym na izolowane cechy istoty, natomiast intuicja konspektywna — oglądem relacyjnym, oglądem relacji, porządkującym związki między tym, co ujrane. Intuicja konspektywna stanowi zarazem weryfikację pojedynczych wglądów, gdyż rolę negatywnego kryterium odgrywa tutaj zasada sprzeczności. Zdaniem Hartmanna zasada sprzeczności pełni funkcję kryterium w dwojakim znaczeniu: jako ujmująca wewnętrzną niesprzeczność tego, co uchwycone w pojedynczym wglądzie oraz jako ujmująca zewnętrzną niesprzeczność związku wszystkich tworów idealnych<sup>83</sup>. Intuicja konspektywna jest więc według Hartmanna apriorycznym ujmowaniem idealnych relacji i zależności, a jako taka stanowi źródło wszelkiego pojmowania. W pojęciu pojmowania kryje się zdaniem Hartmanna nie tylko naoczność, ale także rozumienie istniejących relacji, dlatego podstawową rolę przypisuje on oglądowi relacyjnemu, mającemu proveniencję marburską<sup>84</sup>. Marburczycy bowiem przedkładali ujęcie i poznanie istniejących relacji nad ujęcie istoty rzeczy, o której twierdzili, że zasadniczo jest niepoznawalna. Mimo tego, iż Hartmann przeprowadza gruntowną analizę pojęcia intuicji, trudno oprzeć się wrażeniu, że w istocie rzeczy, rozwijając system dwóch instancji w odniesieniu do poznania idealnego, pomija problem właściwego poznania intuicyjnego. Pierwotnie system dwóch instancji zastosował on do poznania realnego, a później przeniósł go na grunt poznania idealnego. Jednakże w odniesieniu do poznania idealnego pozostaje problem wyboru między właściwą intuicją a poznaniem dyskursywnym<sup>85</sup>. Inaczej niż w kwestii prostego aktu intuicji odwołuje się Hartmann do poznania dys-

<sup>82</sup> „[...] »Subjektive Evidenz« dagegen ist nur die Überzeugtheit des erkennenden Subjekts von der Gewißheit einer Einsicht, ohne zureichende Gewähr der Wahrheit.” ME, s. 503.

<sup>83</sup> Por. ibidem, s. 500.

<sup>84</sup> „Pojmowanie jest czymś więcej niż unaocznianie (*Anschauen*). Jest ono przenikaniem i ogarnianiem.” Ibidem, s. 521.

<sup>85</sup> „Hartmann nie ufa intuicji, lecz przeważnie zdaje się na poznanie dyskursywne.” H. Gräbes: *Der Begriff des a priori in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie und Ontologie...*, s. 115; por. I. Wirth: *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie...*, s. 70—71.



kursywnego, czyli do rozumowania, któremu nadaje nazwę intuicji konspektywnej. Element prostego aktu intuicyjnego zawiera się tutaj jedynie w intuicji stygmatycznej i tylko jej przysługuje nazwa intuicji.

Na tle poznania idealnego ukazuje Hartmann osobliwość poznania wartości, które polegać ma na ograniczeniu funkcji intuicji konspektywnej. „Stosunek między intuicją stygmatyczną a konspektywną jest tutaj zupełnie przesunięty. Intuicja stygmatyczna jest niemal absolutna, konspektywna została prawie wyeliminowana.”<sup>86</sup> Tym samym niejako zbliża się Hartmann do fenomenologicznego rozumienia intuicji. Relację między wartością a odczuciem wartości, jako aktem jej ujmowania, pojmuje jako analogiczną do tej, jaka panuje między przedmiotem realnym a spostrzeżeniem. Ogląd wartości to intuicja „przenikająca”, penetracyjny ogląd, ujmujący pojedyncze materie wartości<sup>87</sup>. W tym kontekście wątpliwa staje się rola pierwotnej świadomości wartości w takim znaczeniu, jakie przypisywał jej Scheler. Skoro bowiem poznanie wartości jest oglądem intuicyjnym o charakterze nieemocjonalnym, to odczucie wartości informuje jedynie o istnieniu wartości. Wniosek ten pozostaje w zgodzie z ujęciem zagadnienia prezentowania się bytu, w myśl którego poznanie jest ujmowaniem uposażenia jakościowego (istoty), natomiast istnienie dane jest w aktach transcendentnych o charakterze emocjonalnym.

### 1.3. Wartość a powinność

#### 1.3.1. Wartość jako źródło powinności

Absolutność wartości w ujęciu Hartmanna nie przeczy ich odniesieniu do sfery bytu realnego. Złożony problem idealnego bycia wartości etycznych i ich ważności dla sfery bytu realnego rozwiązuje on, odwołując się do pojęcia powinności. Jednocześnie akcentując swoisty stosunek wartości do rzeczywistości, zwraca Hartmann uwagę na fakt, że ich niezależność nie oznacza braku związku między sferami bytu. Związek ten ma się wyrażać w stosunku przeciwieństwa i napięcia między idealnym samoistnym bytem wartości a sferą rzeczywistości etycznej<sup>88</sup>. W ontologii Hartmanna wartości mają strukturę

<sup>86</sup> „Das Verhältnis zwischen stigmatischer und konspektiver Intuition ist hier vollständig verschoben. Die stigmatische ist nahezu absolut, die konspektive nahezu ausgeschaltet.” ME, s. 561.

<sup>87</sup> Por. *ibidem*, s. 556.

<sup>88</sup> Por. E, s. 145.

porównywalną do kategorii bytowych, jednakże różnią się od nich brakiem potwierdzenia w doświadczeniu, w tym samym sensie co kategorie bytu realnego oraz faktem, że wyrażają powinność<sup>89</sup>. Powinność bycia (*Seinsollen*) ujęta zostaje jako ten moment wartości, który występuje w wypadku nie zrealizowanej materii wartości, a więc tam, gdzie istnieje napięcie między sferą wartości a sferą rzeczywistości etycznej<sup>90</sup>.

Analiza powinności wymaga odpowiedzi na pytanie o kryterium różniczenia między wartościami moralnymi a innymi rodzajami wartości, gdyż fakt wyrażania powinności jest domeną wartości moralnych. Zdaniem Hartmanna fundamentalna różnica między wartościami estetycznymi, ekonomicznymi i innymi a wartościami moralnymi polega na dwojakim zrelatywizowaniu tych ostatnich do osoby. Wartości moralne w ujęciu autora *Ethik* odnoszą się do osoby ludzkiej na dwa sposoby: jako do przedmiotu i podmiotu.<sup>91</sup> Wartości moralne są zrelatywizowane do osoby jako przedmiotu, wartość moralna bowiem jest wartością pewnej postawy zajmowanej wobec kogoś, i w tym znaczeniu dotyczą one innych osób. Osoba jest tu rozumiana jako przedmiot aktu posiadającego moralną wartość. Wartości moralne są także zrelatywizowane do osoby jako podmiotu, gdyż przysługują one wyłącznie aktom spełnianym przez osoby, a zatem osoba ludzka jest tutaj traktowana jako nosiciel wartości.

Hartmann ujmuje powinność nieco inaczej niż Scheler<sup>92</sup>. Autor *Der Formalismus...* uważa, iż wzajemny stosunek wartości i powinności jest stosunkiem fundowania powinności w wartości, opartym na pewnych aksjomatach formalnych. Akcentuje on zwłaszcza dwa podstawowe aksjomaty, z których jeden podkreśla powinność bycia tego, co wartościowe w sensie pozytywnym, natomiast drugi — powinność niebycia tego, co wartościowe w sensie negatywnym<sup>93</sup>. Jednocześnie zakres wartości jest większy od zakresu powinności, gdyż powinność nie ma ważności dla wszystkich wartości, lecz jedynie dla wartości moralnych. W Schelerowskim ujęciu powinności tkwią dwa istotne problemy, które podejmuje Hartmann. Pierwszy dotyczy wzajemnej relacji wartości i powinności, określonej przez Schelera mianem fun-

<sup>89</sup> Por. WSF, s. 292; E, s. 567.

<sup>90</sup> „Wartości istnieją niezależnie od stopnia swego spełnienia w sferze tego, co rzeczywiste. Wobec rzeczywistości oznaczają one jedynie roszczenie (*Anforderung*), powinność bycia (*Seinsollen*); nie oznaczają bezwzględnej konieczności bytowej, żadnego realnego przymusu.” Ibidem, s. 52.

<sup>91</sup> Por. ibidem, s. 130–131, 228.

<sup>92</sup> Odmiennego zdania jest jednak sam M. Scheler, który w przedmowie do trzeciego wydania *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1927) pisze: „Tymczasem chciałbym tylko podkreślić, że nowe analizy »idealnej« i »normatywnej« powinności dokonane przez Hartmanna, uważam za cenne udoskonalenie (*Verfeinerung*) moich analiz wartości i powinności w »Formalismus«.” (s. XVII).

<sup>93</sup> Por. ibidem, s. 210.

dowania. Dla Hartmanna powinność należy do istoty wartości i w tym znaczeniu jest ona idealną powinnością bycia, różną od powinności aktualnej. „Wartość i idealna powinność bycia pozostają w ścisłej korelacji, w stosunku wzajemnego uwarunkowania. Idealna powinność bycia jest sposobem bycia wartości, właściwą jej modalnością, nie dającą się nigdy sprowadzić do struktury materii. Wartość natomiast jest treścią powinności.”<sup>94</sup> Charakterystyka relacji wartości i powinności sprowadza się w koncepcji Hartmanna do tego, że idealna powinność bycia stanowi warunek formalny wartości, natomiast wartość — materialny warunek powinności bycia. Zróżnicowanie powinności polegałoby wówczas na różnorodności materii wartości, w gruncie rzeczy bowiem istnieje jedna powinność bycia<sup>95</sup>. Wskazuje to zarazem na drugi problem tkwiący w ujęciu powinności przez Schelera, a mianowicie kwestię stosunku powinności i wartości negatywnych<sup>96</sup>. Zdaniem Schelera powinność jest *de facto* nastawiona na wykluczenie wartości negatywnych. Hartmann zaś utrzymuje, iż wszelka powinność jest pozytywna w tym sensie, że oznacza jedynie dążność do zrealizowania wartości pozytywnej, której realizacja ma charakter pozytywnego spełniania wartości wyższych w świecie realnym. Podkreśla on zwłaszcza następujące cechy powinności:

a) powinność bycia nie wyczerpuje istoty wartości, gdyż jest jedynie jej modalnością; do pełnej istoty wartości należy jej idealny sposób bycia oraz swoiste odniesienie do sfery bytu realnego,

b) powinność stanowi moment charakterystyczny nie dla całej sfery bytu idealnego, lecz jedynie dla sfery wartości moralnych,

c) powinność bycia wartości okazuje się w gruncie rzeczy „powinnością realnego bycia”<sup>97</sup>.

### 1.3.2. Realny charakter powinności

Determinacja sfery bytu realnego przez idealnie bytującą wartość dokonuje się za pośrednictwem powinności, wartości bowiem, podobnie jak cała sfera bytu idealnego, nie mają bezpośredniego związku ze światem realnym.

<sup>94</sup> „Wert und ideales Seinsollen stehen in strenger Korrelation, in Wechselbedingtheit. Das ideale Seinsollen ist die Seinsweise des Wertes, seine eigentümliche Modalität, die niemals aufgeht in der Struktur der Materie. Der Wert aber ist der Inhalt des Sollens.” E, s. 155.

<sup>95</sup> „Różnorodność kierunków i stopni aktualności nie oznacza bynajmniej wielości (*Plural*) samej powinności bycia. Powinność jest tylko modalnością, a ponadto dążnością (*Tendenz*). Obie istnieją tylko w liczbie pojedynczej (*Singular*). Różnorodność obu leży wyłącznie w treściach. Wielość więc jest rzeczą wartości, powinność bycia jest jedna.” Ibidem, s. 159.

<sup>96</sup> Por. M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*, s. 212.

<sup>97</sup> Por. E, s. 195. W innym miejscu Hartmann pisze: „Powinność jest właśnie parciem (*Hindrängen*) do czegoś, jest przymusem.” EiP, s. 143.

Hartmann wyróżnia trzy rodzaje powinności: idealną powinność bycia, aktualną powinność bycia oraz powinność czynu. Idealną powinność bycia (*ideales Seinsollen*) nazywa „absolutną obowiązywalnością wartości”<sup>98</sup>. Powinność ową pojmuje jako ten moment wartości, który transcenduje jej idealność. Wartość stanowiąca źródło powinności jest nim właśnie w tym znaczeniu, że wyraża powinność jako moment determinujący sferę bytu realnego. W języku modalnym idealną powinność bycia charakteryzuje Hartmann jako istniejącą w sobie konieczność, znajdującą się poza możliwością i niemożliwością<sup>99</sup>. Moment powinności nasuwa jeszcze jedną trudność — pytanie o istnienie w realnym świecie instancji zdolnej do pośredniczenia między powinnością płynącą od wartości a światem realnym. Ponadto rodzi się wówczas kolejne pytanie, czy struktura świata realnego dopuszcza możliwość takiego pośrednictwa. Odpowiedź na pytanie pierwsze jest wskazaniem na rolę osoby w procesie urzeczywistniania powinności, a zatem także wartości moralnych. Kwestia możliwości realizacji powinności w świecie realnym w ujęciu Hartmanna ściśle wiąże się z problemem antynomii przyczynowości. Wynika to z przyczynowej struktury świata realnego.

Za drugi rodzaj powinności uznaje Hartmann powinność aktualną. Źródłem aktualnej powinności bycia (*aktuales Seinsollen*) jest napięcie występujące między idealną sferą wartości a sferą bytu realnego. Napięcie to jest aktualnością, stopień aktualności zaś zostaje wyznaczony wielkością napięcia „między człowiekiem takim, jaki jest, a takim, jaki być powinien”<sup>100</sup>. Różnica między powinnością idealną a aktualną polega na tym, że oprócz zależności od bytu idealnego w powinności aktualnej występuje także zależność od bytu realnego w ogóle. Powinność aktualna nie leży w sferze bytu idealnego, jak powinność idealna. W problemie powinności aktualnej ujawnia się rola podmiotu, gdyż właśnie podmiot jest punktem wyłaniania się powinności w sferze bytu realnego. Rola podmiotu wynika z faktu, że powinność nie ma energii bytowej. Podmiot uważa Hartmann za ten twór realny, który aktualną powinność bycia przetwarza w realną dążność<sup>101</sup>. Oznacza to zarazem pośredni charakter determinowania sfery bytu realnego idealną wartością. Determinację wychodzącą od wartości nazywa Hartmann „pośrednią, załamaną (*gebrochene*) determinacją, a więc uwarunkowaną także punktem załamania”<sup>102</sup>.

Trzeci rodzaj powinności, a mianowicie powinność czynu (*Tunsollen*), warunkują w ujęciu Hartmanna dwa wymienione rodzaje powinności: ideal-

<sup>98</sup> „[...] die reine Geltung des Wertes.” E, s. 158.

<sup>99</sup> Por. ibidem, s. 199. „Etyczny obszar imperatywów, powinności jest sferą, która rozpada się w możliwość i konieczność. Jest to obszar niezupełnej rzeczywistości.” EIP, s. 143.

<sup>100</sup> „Die Spannungweite zwischen dem Menschen, wie er ist, und dem Menschen, wie er sein soll, bestimmt den Grad der Aktualität.” E, s. 158.

<sup>101</sup> „Podmiot realny jest rządcą (*Verwalter*) powinności w świecie bytu realnego.” Ibidem.

<sup>102</sup> Ibidem, s. 162; por. ibidem, s. 173.

na i aktualna. Zależność zostaje opisana jako jednokierunkowa, tzn. postępująca od powinności idealnej, przez aktualną, do powinności czynu. Powodem takiego sposobu określania zależności jest kwestia wartości negatywnych, których, zdaniem Hartmanna, nie dotyczy powinność<sup>103</sup>. Wyraża on przekonanie, że powinność czynu opiera się na dwojakim „o ile” (*Sofern*). Zachodzi ona, „o ile” to, co powinno w byciu (*Seinsollende*) nie zostało zrealizowane, nie istnieje w świecie realnym, a także „o ile” jest ono w mocy podmiotu<sup>104</sup>.

Analiza powinności w ujęciu Hartmanna nasuwa pewną trudność, której autor *Ethik* nie wyjaśnia do końca. Skoro bowiem ukazuje on powinność w aspekcie jej ścisłego związku z wartością moralną, a następnie — realny charakter powinności, to brak tutaj wyraźnego odniesienia do faktu powstania odczucia powinności spełnienia określonego czynu. Hartmann nie wprowadza jednoznacznego rozróżnienia między porządkiem ontycznym i genetycznym bądź praktycznym powinności. Porządek ontyczny nie jest natomiast zgodny z porządkiem praktycznym (poznawczym), a zatem *ratio essendi* powinności moralnej nie pokrywa się z jej *ratio cognoscendi*. Powinność w porządku praktycznym występuje jako fakt dany w doświadczeniu moralnym, którego korelat stanowi wartość moralna. Dlatego też zależność powinności jest dwustronna. Jest to z jednej strony ontyczna zależność powinności od wartości (dobra), a więc w ujęciu Hartmanna od bytu idealnego. Z drugiej strony natomiast w porządku praktycznym (poznawczym) stanowi to zależność od bytu realnego, i to w dwojakim znaczeniu, a mianowicie jako powinność podmiotowa i powinność przedmiotowa. Powinność podmiotowa wiąże się wówczas z zaangażowaniem się podmiotu w realizację pewnego konkretnego dobra, powinność przedmiotowa zaś to pewien stan rzeczy, który zaistnieje dopiero w wyniku zrealizowania określonej powinności. Hartmann opisuje powinność moralną w kategoriach ontycznych, w wyniku czego nie uwzględnia w dostatecznym stopniu zależności postępującej od bytu realnego, czyli od podmiotu, któremu przypisuje zresztą decydującą rolę w procesie urzeczywistniania powinności.

Realizacja powinności oznacza zarazem w ujęciu Hartmanna realizację wartości moralnej, gdyż powinność stanowi jedyny rodzaj „przymusu” pochodzącego od wartości. Determinowanie sfery bytu realnego wartościami nie jest bezpośrednim przymusem, albowiem wartości moralne nie determinują bezpośrednio sfery bytu realnego, jak dzieje się to w wypadku kategorii bytowych. „Wartości nie są prawami bytowymi, nie mają żadnej wiążącej

<sup>103</sup> W gruncie rzeczy bowiem wszelka powinność jest pozytywna i nastawiona na realizację wartości pozytywnych, a nie negatywnych. Por. *ibidem*, s. 397.

<sup>104</sup> Por. *ibidem*, s. 155.

konieczności dla rzeczywistości.”<sup>105</sup> Brak konieczności urzeczywistnienia wartości moralnej wymaga istnienia instancji, która tę realizację umożliwi. Zarazem, na co Hartmann zwraca uwagę, występują tu dwa rodzaje dążności do zrealizowania wartości moralnej. Pierwsza leży w powinności, która jest jedynym momentem łączącym idealny świat wartości ze światem realnym. Druga dążność tkwi w podmiocie, który musi mieć możliwość spełnienia powinności. Wynika stąd kwestia warunkowania podmiotu wartością moralną za pośrednictwem powinności, która wyjaśnia sens ontyczny zależności. Brakuje natomiast wyraźnego wskazania sensu praktycznego, w którym podmiot uznaje stan napięcia między sferą tego, co powinno, a tego, co realne, czyli tego napięcia, które wywołuje podmiotową powinność spełnienia określonej wartości moralnej. Hartmann mówi o powinności moralnej, że jej spełnienie ma charakter dwustopniowy — mówi on o pierwszej i drugiej determinacji. Pierwszą determinacją jest warunkowanie podmiotu wychodzące od wartości, a więc prowadzi ona od bytu idealnego do bytu realnego. Jest to zatem determinacja ontyczna w opisanym wcześniej znaczeniu. Druga determinacja wychodzi od podmiotu, *eo ipso* druga determinacja jest faktycznym spełnieniem określonego czynu w poczuciu powinności zrealizowania konkretnej wartości moralnej. Rozgrywa się ona w sferze bytu realnego, co wskazuje zarazem na jej celowy charakter<sup>106</sup>. Realny charakter drugiej determinacji wynika z faktu, że odnosi się ona do świata realnego i jest spełnieniem powinności przedmiotowej przez osobę ludzką. Charakter celowy determinacji wynika z faktu, że wszelka ludzka działalność ma charakter celowy. Człowiek bowiem, zdaniem Hartmanna, może uczynić swoim celem jedynie to, co jest wartościowe w sensie moralnym.

Determinacja ontyczna, a więc determinacja wychodząca od wartości moralnych, to dokonujące się za pośrednictwem powinności określanie sfery bytu realnego. Jednakże warunek konieczny tego określenia stanowi istnienie determinacji praktycznej, która rodzi się w doświadczeniu moralnym osoby ludzkiej. Problem determinowania sfery bytu realnego idealnie bytującymi wartościami ujawnia zatem całą swą złożoność, w której należy uwzględnić przede wszystkim rolę osoby ludzkiej. Człowiek, co wykazuje analiza procesu urzeczywistniania powinności, odgrywa specyficzną rolę pośrednika między dwoma światami, tzn. idealnym światem wartości a światem realnym. Wynika stąd także problem wolności osoby ludzkiej jako tego czynnika, który stanowi warunek bezwzględnie konieczny w procesie urzeczywistniania wartości moralnych.

<sup>105</sup> „Werte sind nicht Seinsgesetze, haben keine bindende Notwendigkeit für das Wirkliche.” Ibidem, s. 50. W innym miejscu Hartmann pisze: „W istocie wartości leży to, że nie determinują one bezpośrednio sfery tego, co realne, jak kategorie bytowe, lecz wyrażają tylko powinność.” Ibidem, s. 567; por. także ibidem, s. 52.

<sup>106</sup> Por. ibidem, s. 173—174.

## 1.4. Osoba

### 1.4.1. Stanowisko człowieka w kosmosie

Ontyczny status człowieka ujmuje Hartmann w ramach tego, co on sam nazywa związkiem aktów życiowych (*Lebenszusammenhang*). Wiąże się to z przekonaniem, że byt samoistny prezentuje się na dwa sposoby: emocjonalny oraz nieemocjonalny (racjonalny). Elementem wspólnym obu sposobów prezentowania się bytu jest w ujęciu Hartmanna fakt, że dokonują się one w aktach transcendentnych. Koncepcja aktów transcendentnych ujawnia zarazem rolę, jaką Hartmann przypisuje poznaniu. Wyznaje on pogląd, że poznanie służy zwłaszcza celom praktycznym i w tym sensie jest ono wtórne wobec aktów, którym przypisuje charakter emocjonalny<sup>107</sup>. W aktach tych, nazwanych aktami emocjonalno-transcendentnymi, dokonuje się przeżycie oporu ze strony bytu realnego. W tym też znaczeniu ujawniają one mocniejszy *modus* prezentowania się rzeczywistości<sup>108</sup>. Poznanie jest jedynym aktem transcendentnym, nie posiadającym charakteru emocjonalnego. Związek aktów życiowych, o którym mówi Hartmann, stanowi niejako łączny aspekt tych dwóch fenomenów częściowych, tzn. aktów emocjonalno-transcendentnych i poznania.

Problem poznania i jego wtórnego stosunku do świata ma według Hartmanna dwojakie uwarunkowanie. Po pierwsze zależy od koncepcji aktów emocjonalno-transcendentnych, w stosunku do których poznanie pozostaje jedynym nieemocjonalnym aktem podmiotu; po drugie natomiast — od faktu odniesienia dwojakiej postawy poznawczej (*intentio recta* oraz *intentio obliqua*) do poszczególnych warstw bytu realnego. Odniesienie to służyć ma wskazaniu, że pierwotny kontakt człowieka z otaczającym go światem dokonuje się w postawie naturalnego nastawienia, mającego zazwyczaj charakter emocjonalny. Wynika stąd problem, którego Hartmann nie podjął, a mianowicie, czy istotnie emocjonalne odniesienie człowieka do świata jest pozbawione treści. Skoro bowiem stanowi ono, zgodnie z tezą Hartmanna, akt transcendentny, to mamy w nim do czynienia ze stosunkiem podmiotu do przedmiotu. Występowanie tej relacji jest zaś w ujęciu autora *Ethik* warunkiem poznania. Jeżeli założyć, że Hartmann chce wyraźnie odróżnić poznanie filozoficzne od poznania potocznego, to brakuje wskazania na treściowy aspekt aktów o charakterze emocjonalnym, ponieważ wówczas koncepcja aktów emocio-

<sup>107</sup> Zob. m.in. ELO, s. 142, 158; E, s. 10.

<sup>108</sup> Przeżycie oporu ze strony bytu realnego nie jest czymś nowym. Mówili o nim Scheler, Maine de Biran oraz Bouterwek. Szerzej na temat aktów emocjonalno-transcendentnych zob.: N. Hartmann: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*. Berlin 1931, oraz GO, s. 177–241.

nalno-transcendentnych ujawnia jeszcze jedną trudność. Okazuje się, że odczucie wartości jest z jednej strony aktem emocjonalnym, z drugiej natomiast — jedynym źródłem wiedzy człowieka o wartościach. Gdyby konsekwentnie przyjąć, że nie mamy tutaj do czynienia z poznaniem filozoficznym — co jest zgodne z wyróżnioną przez Hartmanna pierwotną i wtórną świadomością wartości — to cała wiedza o wartościach moralnych zostałaby oparta na poznaniu potocznym. Hartmann tymczasem powiada, iż powinność staje się treścią podmiotu właśnie w poznaniu wartości<sup>109</sup>. W konsekwencji pojawia się jeszcze dodatkowy problem, a mianowicie kwestia poznania wartości w konkretnym ludzkim czynie. Gdyby bowiem filozoficzne poznanie wartości było warunkiem wystąpienia powinności, to problem byłby nierozstrzygalny. Mielibyśmy do czynienia z sytuacją, kiedy powinność spełnienia określonego czynu mogłaby powstać nie na podstawie emocjonalnego aktu odczucia wartości, lecz jedynie na gruncie filozoficznego poznania wartości. Jedynym rozwiązaniem wydaje się w tej sytuacji założenie, że emocjonalny akt odczucia wartości to zarazem akt o charakterze poznawczym i w tym znaczeniu jest w nim dana ontyczna treść powinności płynącej od wartości. Odczucie wartości rozumieć można wówczas także jako źródło powinności praktycznej, natomiast filozoficzne poznanie wartości jest aktem obojętnym wobec powinności i realizacji wartości moralnych przez człowieka. Rozwiązanie polegające na wyraźnym odróżnieniu poznania od aktów emocjonalnych okazuje się zatem rozwiązaniem zbyt daleko idącym. Można wprawdzie zrozumieć intencje Hartmanna, który chce podkreślić fakt, iż poznanie dzieli z innymi aktami podmiotu transcendencję, ale dodać należy, że dzieli z nimi również treściowy charakter. W tym kontekście poznanie jest jedynym nieemocjonalnym aktem. Można by się wówczas pokusić o ustalenie udziału momentu emocjonalnego i poznawczego w każdym akcie transcendentnym, a wtedy okazać by się miało, że w poznaniu *sensu stricto* — czyli w poznaniu filozoficznym — nie występuje moment emocjonalny. Interpretacja taka wydaje się zgodna z intencją Hartmanna, który zasadniczo przeciwstawia się izolowaniu problemu poznawczego. Niezależnie od tego jednak sprzeczność tkwi także w twierdzeniu, że akty emocjonalne informują nas jedynie o istnieniu przedmiotu poznania.

Aktywność celowa człowieka jest tym momentem, który, zdaniem Hartmanna, stanowi o jego wyjątkowej pozycji w świecie. Zostaje ona zdecydowanie odróżniona od celowości właściwej przyrodzie<sup>110</sup>. Celową aktywność człowieka określa Hartmann jako sięganie w przyszłość, polegające na odniesieniu do wydarzeń przyszłych, zwrócenie się człowieka do tego, co

<sup>109</sup> Por. E, s. 167.

<sup>110</sup> W języku niemieckim występuje rozróżnienie między celową aktywnością (*Zwecktätigkeit*) a celowością (*Zweckmäßigkeit*).



dopiero się wydarzy<sup>111</sup>. Człowiek nie może wpływać na wydarzenia, które miały już miejsce i w tym sensie należą do przeszłości. Dlatego charakterystyka ludzkiego działania odwołuje się do wyróżnienia w nim trzech istotnych momentów:

- a) działanie jako zachowanie się wobec osób lub kontakt z rzeczami ze względu na osoby,
- b) działanie jako związane ściśle z wolnością osoby,
- c) działanie jako projekcja w przyszłość<sup>112</sup>.

Wyjątkowość człowieka polega na byciu istotą aktywną celowo. Zdaniem Hartmanna aktywność celowa człowieka jest uwarunkowana dwojako. Z jednej strony warunkuje ją sam człowiek, z drugiej — świat, w którym człowiek żyje. Celowa aktywność człowieka znajduje wyraz w zdolności ustanawiania celów i ich realizowania. Uwarunkowanie przez świat rozumie Hartmann w kontekście determinacji przyrodniczej, jako indyferencję przyrody wobec ustanowionych przez człowieka celów, z założeniem, że celowa aktywność dokonuje się w przyczynowo zdeterminowanym świecie. Celowa aktywność człowieka ma miejsce w świecie zdeterminowanym powszechnym charakterem związku przyczynowego, a zatem przyroda — mimo swej obojętności wobec ustanowionego celu — w jakiejś mierze stanowi o realizacji zamierzonego celu. Hartmann stwierdza tym samym, że wolność woli, stanowiąca przecież warunek *sine qua non* celowej aktywności człowieka, wymaga rozwiązania dwóch problemów: możliwości ustanowienia celu w świadomości ludzkiej oraz problem realizacji zamierzonego celu. W pierwszym dochodzi do głosu problematyka aksjologiczna, gdyż proces ustanowienia celu jest uwarunkowany przez wartość moralną. W drugim natomiast ujawnia się determinacja ontologiczna, której podlega także człowiek. Tym samym analiza Hartmanna zmierza do wykazania autonomii człowieka na tle autonomii przyrody i autonomii wartości. Ustanowienie celu, mimo że dokonuje się ze względu na wartość moralną, jest aktem samowiednego podmiotu. Niezależność podmiotu i sprawcy od wartości moralnej oznacza dla Hartmanna autonomię człowieka, a jako taka niezależność jest samostanowieniem osoby ludzkiej. Rozwiązanie problemu wolności polega wówczas na wykazaniu możliwości współlistnienia wymienionych typów autonomii.

Celowa aktywność człowieka stanowi w koncepcji Hartmanna jedyny możliwy typ celowości występującej w świecie. Wyjątkowość człowieka polega jego zdaniem właśnie na tym, że przez swoją celową aktywność realizuje wartości. Realizacja wartości moralnych wiąże się oczywiście z czynem, aczkolwiek Hartmann zastrzega, iż nie możemy przypisywać człowiekowi

<sup>111</sup> „Wszelka działalność, wszelkie dążenie jest z konieczności odniesione do tego, co przyszłe.” Ibidem, s. 323.

<sup>112</sup> W innym miejscu skierowanie do przyszłości nazywa Hartmann prawem wszelkiego działania. Zob. WSF, s. 285.

wartości moralnej na podstawie czynu. Czyn jest bowiem jedynie urzeczywistnieniem zamierzonego celu, ale również zaniechanie działania ma wartość moralną, gdyż również ono oznacza zajęcie stanowiska wobec określonego stanu rzeczy. Moralna wartość czynu nie leży w czynie, lecz w woli, jako instancji decydującej<sup>113</sup>. Wartość moralna charakteryzuje bowiem rodzaj zachowania człowieka, a nie przedmiot intencji. Decydujące znaczenie ma zatem nie ludzki czyn, lecz zamiysł, którego jest on widocznym znakiem. Zamierzenie czynu rodzi się w ludzkiej woli, która jako podmiot praktyczny determinuje sama siebie ze względu na wartość moralną.

W Hartmannowskim ujęciu problemu celowości tkwi jej ograniczenie do świadomości ludzkiej, które jest proweniencji Kantowskiej. W ujęciu Kanta człowiek jest jedyną istotą posiadającą zdolność ustanawiania celów<sup>114</sup>. Również Hartmann mówiąc o celowej aktywności ma na myśli możliwość świadomego określania celu oraz wyboru prowadzących doń środków.

Jednocześnie charakteryzuje Hartmann działanie i jego związek z wartością moralną, w gruncie rzeczy bowiem wartościami moralnymi w ścisłym znaczeniu są wartości aktów osoby ludzkiej. W tym znaczeniu przysługują one ludzkiemu działaniu, ale przede wszystkim intencji, a więc woli. Działanie ludzkie uwarunkowane jest zatem przez aktywność podmiotu praktycznego. Hartmann dostrzega w nim jednak zależność od czynników zewnętrznych, co wynika z faktu istnienia determinacji ontologicznej. W tym kontekście podkreśla on fakt, że to sytuacja warunkuje działanie<sup>115</sup>. Analiza pozycji człowieka w świecie ukazuje skomplikowanie sytuacji, ich różnorodność i efemeryczny charakter. Pomimo to Hartmann wskazuje na cztery momenty charakteryzujące sytuację jako ontologiczną determinację ludzkiego działania<sup>116</sup>. Powiada on, że:

a) człowiek nie wybiera sytuacji, lecz w nią „wpada”, a ponadto sytuacja przebiega zawsze inaczej niż on zakłada;

b) jeżeli człowiek „wpadł” w określoną sytuację nie może jej uniknąć, a mianowicie dlatego, że nie może cofnąć się w czasie; cofnięcie się do wcześniejszego stadium może mieć miejsce w myśli, ale nie w rzeczywistości;

c) człowiek musi działać pod wpływem sytuacji, musi się zdecydować, podjąć decyzję;

d) sytuacja wymusza na człowieku decyzję, ale nie określa wprost sposobu działania, nie mówi mu, „jak” ma działać.

<sup>113</sup> „Bycie dobrym lub złym nie leży w widocznym czynie.” Ibidem, s. 297.

<sup>114</sup> Zob. I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1986, s. 417.

<sup>115</sup> „Działanie jest [...] odpowiedzią człowieka na powstałą sytuację.” WSF, s. 284.

<sup>116</sup> Zob. ibidem, s. 283; GO, s. 207–208.

Analiza sytuacji ukazuje wyraźny związek z problematyką wolności woli, przy czym Hartmann, pomimo akcentowania roli sytuacji, nie akceptuje tym samym rozwiązania problemu w duchu sytuacjonizmu. Intencją Hartmanna jest pokazanie, że sytuacja zawiera z jednej strony moment ograniczenia wolności, a z drugiej — moment wolności samej. Moment ograniczenia wolności ludzkiej przez sytuację stanowi wskazanie, że człowiek nie jest wolny w sensie absolutnym, lecz podlega pewnemu ograniczeniu w korzystaniu z przysługującej mu wolności. W tym sensie teza o znaczeniu sytuacji w procesie urzeczywistniania wartości moralnych oznacza przejaw Hartmannowskiego realizmu w ocenie kondycji ludzkiej<sup>117</sup>. Czynnikiem ograniczającym absolutną wolność człowieka staje się w rozumieniu Hartmanna sytuacja. Sytuacja stanowi bowiem czynnik determinujący człowieka do działania, i to determinujący bezwzględnie. Pojęcie sytuacji rozumie Hartmann bardzo ogólnie, twierdząc, że również zaniechanie działania jest działaniem w sensie moralnym<sup>118</sup>. Analiza sytuacji sprowadza się w koncepcji Hartmanna do wskazania na rolę determinacji ontologicznej w procesie realizacji wartości. To konsekwencja faktu, że człowiek podlega determinacji przyrodniczej, a zatem jego celowa aktywność musi uwzględniać istnienie tej determinacji.

Oprócz momentu ograniczenia wolności bądź jej braku wskazuje Hartmann na istnienie momentu wolności, który wiąże się ściśle z przebiegiem samej sytuacji. Moment wolności uwidacznia się zwłaszcza wówczas, gdy staje się jasne, że człowiek nie do końca podlega ograniczeniu przez sytuację, albowiem pozostawia mu ona swobodę wyboru sposobu działania. Ostatecznie akcentuje Hartmann fakt, że wprawdzie decyzja powstaje pod wpływem realnej sytuacji, ale jest to decyzja wolna. Dlatego też sytuację określa Hartmann mianem „przymusu do wolności” (*Zwang zur Freiheit*)<sup>119</sup>.

Analiza kondycji ludzkiej prowadzi do wskazania czterech atrybutów człowieka warunkujących jego stanowisko w świecie, o których autor *Ethik* powiada, że stanowią atrybuty boskości człowieka<sup>120</sup>. Są to:

- a) zdolność przewidywania (*Vorsehung*, *πρόνοια*, *providentia*),
- b) zdolność wpływania na wydarzenia przyszłe (*Vorbestimmung*) identyczna ze zdolnością aktywności celowej<sup>121</sup>,
- c) wolność pojęta jako moc podejmowania decyzji (*Entscheidungskraft*)<sup>122</sup>,
- d) dar wrażliwości na wartości (*Wertstichtigkeit*) jako narzędzie ich ujmowania.

<sup>117</sup> „Nie istnieje absolutna czy zupełna wolność ludzkiej decyzji; zawsze musi się ona liczyć z istniejącymi stosunkami.” WSF, s. 284.

<sup>118</sup> Por. E, s. 235.

<sup>119</sup> Zob. WSF, s. 284; por. GO, s. 208; WNE, s. 202.

<sup>120</sup> Por. EiP, s. 112.

<sup>121</sup> *Praedestinatio to Vorherbestimmung*. Hartmann używa jednak terminu *Vorbestimmung*.

<sup>122</sup> Por. ELO, s. 170.

Z zagadnieniem dotyczącym stanowiska człowieka w świecie wiąże Hartmann ponadto problem sensu, a decydujące znaczenie przypisuje problematyce teleologicznej. Utrzymuje on, że uznanie istnienia celowości w sensie finalizmu stanowi zagrożenie wolności ludzkiej. Przekonanie to stanowi główny motyw ograniczenia celowości w świecie do celowej aktywności człowieka, która ma swoje źródło w świadomości<sup>123</sup>. Nasuwa się tu jednak pewna trudność, wynikająca stąd, że Hartmann bynajmniej nie przeczy celowości właściwej przyrodzie. A zatem oprócz istnienia celowości w świecie przyjmuje on istnienie celowości w ludzkiej świadomości, a zarazem przeczy niejako istnieniu celowości poza ludzką świadomością. Sprzeczność jest jednak pozorna mimo pewnego nawarstwienia problematyki. Hartmann twierdzi, że istnieje w świecie celowość nabudowująca się na istniejącą przyczynowość. Innymi słowy, wyznaje on teleologizm (bądź finalizm), a nie mechanycyzm. Rzecz jednak w tym, że nie akceptuje jednocześnie teleologizmu metafizycznego bądź transcendentnego, których cechą wspólną stanowi przekonanie, że rozwój świata podporządkowany jest celowi ostatecznemu, którym jest Bóg. Motyw odrzucenia Boga w koncepcji Hartmanna jest konsekwencją założeń teoriopoznawczych, Absolut bowiem nie mieści się w ramach oglądu fenomenologicznego. Autor *Ethik* uznaje jedynie teleologizm immanentny, zgodnie z którym cel świata zawiera się w nim samym. Akcent pada więc na znaczenie celowości w życiu istoty świadomej, co oznacza jednocześnie, że pojęcie celu wiąże Hartmann nie ze światem, lecz właśnie z ludzką świadomością. Zakwestionowanie możliwości wystąpienia celowości poza ludzką świadomością oznacza dlań niemożliwość wystąpienia celowości w znaczeniu takim, w jakim występuje ona w świadomości człowieka. Hartmann nie wskazuje przy tym wyraźnie na różnicę między celowością właściwą innym warstwom bytu realnego, której istnieniu nie przeczy, a celowością właściwą ludzkiej świadomości. Wyjątkowość celowości występującej w świadomości ludzkiej musi zatem polegać na wyjątkowości człowieka w świecie. W tej sytuacji należałoby wyróżnić celowość przyrodniczą oraz aksjologiczną. Pierwsza byłaby celowością porządkującą, właściwą światu przyrody, natomiast druga — celowością ujawniającą się w realizowaniu wartości moralnych.

W tym kontekście wysuwa Hartmann postulat bezsensowności świata. Jedyną i zdolną nadawać sens istotą jest człowiek, nadawanie sensu zaś to nic innego jak realizowanie wartości moralnych<sup>124</sup>. Wynika stąd kolejny postulat — istnienie związku między pojęciem sensu i problematyką aksjologiczną. Wartość jest wówczas pojęta jako bezwarunkowy fundament wszelkiego nadawania sensu. Skoro bowiem Hartmann nie uznaje teleologizmu tran-

<sup>123</sup> Por. E, s. 180.

<sup>124</sup> Por. SG, s. 258.

scendentnego, a zatem skoro nie istnieje cel ostateczny, to jedynym możliwym rozwiązaniem pozostaje przyjęcie, że człowiek sam nadaje sens swej egzystencji.

### 1.4.2. Pojęcie osoby

Ontyczny charakter człowieka, określony jego stanowiskiem w kosmosie, nie wyczerpuje moralnego bytu osoby, który zostaje ujęty w relacji do wartości moralnych. Uwarunkowanie momentu osobowego wartościami Hartmann uznaje za tak oczywiste, że wartości ujmuje jako warunek możliwości osoby jako istoty moralnej<sup>125</sup>. Hartmann przytacza negatywne określenie osoby: „Nie jest ona ani podmiotem, ani Ja. Nie jest także świadomością, a tym bardziej samoświadomością. Wprawdzie zakłada ona poznającą świadomość, tak samo duchową świadomość z jej charakterystycznym dystansem do rzeczy otaczającego ją świata; ale jest jeszcze czymś więcej: istotą patrzącą w przyszłość, troszczącą się, ustanawiającą cele, działającą i w działaniu swobodnie (*frei*) rozstrzygającą, która zarazem ma zmysł wartości pozytywnej i negatywnej, posiada wiedzę o dobru i złu i sama potrafi być dobrą lub złą.”<sup>126</sup> W określeniu tym jednak Hartmann nie tyle ujmuje odrębność osoby od innych istot, ile wskazuje na te momenty, które należy uznać za charakterystyczne dla osoby ludzkiej. Podobnie zresztą czyni to w *Ethik*, stwierdzając: „Ani ogląd wartości, ani aktywność, ani ustanawianie celu czy też wola nie czynią podmiotu osobą.”<sup>127</sup> Pojęcie osoby konstytuuje się ze względu na dwa zasadnicze momenty określające stosunek podmiotu do wartości:

a) wolność moralną wynikającą z braku bezwzględnej determinacji pochodzącej od wartości moralnych,

b) noszeniem wartości moralnych przez podmiot<sup>128</sup>.

Wymienione momenty: wolności oraz noszenia wartości moralnych, nazywa Hartmann „podstawowymi momentami osobowości”<sup>129</sup>. Jednocześnie

<sup>125</sup> Por. H. Theisen: *Determination und Freiheit bei Nicolai Hartmann...*, s. 131.

<sup>126</sup> „Sie ist nicht das Subjekt und nicht das Ich. Sie ist auch nicht das Bewußtsein, geschweige denn das Selbstbewußtsein. Sie setzt das erkennende Subjekt wohl voraus, desgleichen das geistige Bewußtsein mit seiner Objektivität und seiner charakteristischen Distanz zu den Dingen der umgebenden Welt; aber sie ist noch etwas mehr: das in die Zukunft schauende, vorsorgende, Zwecke setzende, handelnde und im Handeln sich frei entscheidende Wesen, das zugleich den Sinn für Wert und Unwert, das Wissen um Gut und Böse hat und selbst befähigt ist, gut oder böse zu sein.” EP, s. 7.

<sup>127</sup> „Weder die Wertschau, noch die Aktivität, die Zwecksetzung, der Wille machen das Subjekt zur Person.” E, s. 168.

<sup>128</sup> „Podmiot jako nosiciel (*Wertträger*) wartości moralnych jest »osobą«.” Ibidem, s. 169.

<sup>129</sup> „[...] Grundmomente der Personalität.” Ibidem, s. 169.

podkreśla metafizyczny charakter osoby, polegający na tym, że jest ona istotą łączącą w sobie dwa rodzaje determinacji, tzn. determinację idealną i realną. Stwierdzeniem tym bezpośrednio nawiązuje do Kantowskiego rozróżnienia między istotą przyrodniczą a rozumową (*Naturwesen* i *Vernunftwesen*). Kiedy Hans M. Baumgartner interpretuje to rozróżnienie dokonane przez filozofa z Królewca, wówczas wprost mówi o człowieku jako istocie przerodniczej i osobie<sup>130</sup>. Osoba w koncepcji Hartmanna podlega determinacji realnej, gdyż jest istotą przyrodniczą, natomiast determinacji idealnej podlega dlatego, że jest istotą zdolną do noszenia wartości. Jako osoba łączy dwa światy: ontologiczny i aksjologiczny. Tym samym jest ona istotą zarazem ontologiczną i aksjologiczną. Hartmann zmierza do wykazania, że jako istota ontologiczna pozostaje osoba istotą wolną, natomiast jako istota aksjologiczna jest ona zdolna do noszenia wartości moralnych. Wynika stąd osobliwa pozycja osoby ujęta w aspekcie dwóch momentów wyznaczających osobowy charakter podmiotu: wolności od przebiegu zdarzeń w świecie realnym i zdolności do realizowania wartości moralnych (ich noszenia). Owa osobliwa pozycja człowieka stanowi dla Hartmanna „warunek osobowości”<sup>131</sup>.

Ze swoistej pozycji osoby w świecie wynika, zdaniem Hartmanna, jej autonomia. „Osoba, oprócz podwójnej determinacji przez bieg zdarzeń i przez prawo moralne, musi nieść jeszcze w sobie źródło samostanowienia.”<sup>132</sup> Oznacza to, że osoba ludzka nie ogranicza się do wymienionych dwóch momentów osobowości, a mianowicie momentu wolności oraz noszenia wartości moralnych. Taka charakterystyka osoby ludzkiej okazuje się, zdaniem Hartmanna, niewystarczająca, nie uwzględnia bowiem jej niezależności. Autonomia osoby „jest autonomią jako wolność wobec bytu i powinności, przyrody i wartości”<sup>133</sup>. Oprócz autonomii przyrody oraz autonomii wartości istnieje więc trzeci rodzaj autonomii, który określa niezależność osoby od przyrody oraz wartości moralnych. Autonomia ta wyraża się w samostanowieniu osoby ludzkiej. Próba odpowiedzi na pytanie o istotę autodeterminacji

<sup>130</sup> „Zur Lösung des Problems der Willensfreiheit unterscheidet Kant das *Reich der Natur* und das *Reich der Freiheit* bzw. den Menschen als *Naturwesen* und als *Person*.” H. M. Baumgartner: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”. Anleitung zur Lektüre*. 4. Aufl. Freiburg/München 1996, s. 42.

<sup>131</sup> Zob. E, s. 170. Należy ponadto wspomnieć, że rozróżnienie między osobą a osobowością jest w koncepcji Hartmanna bardzo wyraźne: „Osobowością jest bowiem w człowieku to, co nie jest mu wspólne z innymi.” EP, s. 9.

<sup>132</sup> „[...] die Person neben der doppelten Determination durch den Strom des Geschehens und durch das moralische Gesetz noch einen Quell der Selbstbestimmung in sich tragen muß.” GO, s. 21.

<sup>133</sup> „Die Grundbestimmung der Person ist Autonomie als Freiheit gegenüber Sein und Sollen, Natur und Wert.” H. M. Baumgartner: *Unbedingtheit und Selbstbestimmung. Zum Verhältnis von Autonomie der Person und Autonomie der Werte in Nicolai Hartmanns Ethik*. In: SZG, s. 43

jest przedwczesna, gdyż wymaga rozwiązania trudności związanych z autonomią przyrody i autonomią wartości. W tym znaczeniu wolność oraz zdolność noszenia wartości są warunkami osobowości, gdyż są warunkami wystąpienia momentu samostanowienia.

W Hartmannowskiej koncepcji osoby akcent pada na jej realny charakter. W myśl praw zależności kategorialnej podmiot jest założeniem osoby ludzkiej, zgodnie bowiem z warstwową strukturą świata realnego warstwa wyższa wymaga istnienia warstwy niższej. Podmiot stanowi tę strukturę kategorialną, której brakuje momentu noszenia wartości moralnych. „Podmiot jako uformowanie (*Formung*) kategorialne jest założeniem osoby. Osobowość jest formą wyższą i właśnie dlatego uwarunkowaną; podmiot zaś jest formą niższą i dlatego warunkującą. Podmiotowi jako takiemu brakuje jeszcze etycznego noszenia wartości (*Werträgerschaft*), jako taki nie jest on tym, który spełnia etycznie znaczące akty.”<sup>134</sup> Jednocześnie uznaje Hartmann osobowy charakter jedynie indywidualnego podmiotu, odmawiając go, inaczej niż czyni to Scheler, twórcom złożonym (naród, państwo, ludzkość). Zarazem staje się jasne, że Hartmannowska krytyka Schelera nie wyczerpuje się w zakwestionowaniu osobowego charakteru twórców złożonych. Przede wszystkim dotyczy ona Schelerowskiej tezy o istnieniu osoby jedynie w spełnianiu aktów intencjonalnych<sup>135</sup>. W koncepcji Hartmanna osoba należy do świata, gdyż ma ten sam *modus* realności, który przysługuje rzeczom oraz stosunkom rzeczowym. Świat realny podlega prawom układu warstwowego, a zgodnie z nim warstwa duchowa (osoba) nabudowuje się na podmiocie i świadomości. Sferę podmiotu traktuje Hartmann jako sferę psychologiczną, nie ograniczając jej funkcji do poznania<sup>136</sup>. Takie ujęcie podmiotu pozostaje w sprzeczności z koncepcją Schelera, głoszącego: „Osoba »działa«, np. »idzie na spacer« itd.; nie może tego »Ja«. »Ja« ani nie działają, ani nie idą na spacer.”<sup>137</sup> Inaczej niż dla Schelera podmiot stanowi dla Hartmanna warunek *sine qua non* osoby. Różnica w ujęciu osoby jest tak istotna, że niewątpliwie rację ma Z. Zwoliński, którego zdaniem moment ten przesądza o miejscu filozofii Hartman-

<sup>134</sup> „Das Subjekt als kategoriale Formung ist Voraussetzung der Person. Personalität ist die höhere Form, und ebendeswegen die bedingtere; das Subjekt aber ist die niedere und deswegen die bedingende. Dem Subjekt als solchem fehlt noch die ethische Werträgerschaft, es ist als solches nicht Vollzieher ethisch relevanter Akte.” E, s. 212.

<sup>135</sup> Por. M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*, s. 397—398 i 405.

<sup>136</sup> Por. ME, s. 209; „Podmiot jest nie tylko poznającym, lecz także czującym, chcącym i działającym.” Ibidem, s. 319.

<sup>137</sup> „Eine Person »handelt« z. B.; sie »geht spazieren« usw.; dies kann ein »Ich« nicht. »Iche« handeln weder, noch gehen sie spazieren.” M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*, s. 405.

na poza fenomenologią<sup>138</sup>. Konsekwencję Hartmannowskiego ujęcia stanowi fakt, iż nie istnieje przeszkoda w uznaniu przedmiotowego charakteru osoby, a więc tego, co Scheler uznaje za niemożliwe ze względu na oddzielenie istoty osoby od istoty podmiotu. Inną sprawą jest natomiast fakt, że fikcją staje się wówczas pojęcie bezpodmiotowej osoby, które Scheler odnosi do Boga<sup>139</sup>. Zgodnie zaś z ujęciem Hartmanna, jeżeli Bóg jest osobą, to musi być także podmiotem<sup>140</sup>.

Analizy wstępne, będące w rozumieniu Hartmanna analizami istniejących fenomenów, wyznaczać mają właściwy obszar badań, tzn. ontologiczną możliwość wolności z jednej strony oraz jej aksjologiczną konieczność — z drugiej. Zmierzają one do wykazania trojakiej autonomii występującej w problemie wolności, a mianowicie: autonomii osoby wobec autonomii przyrody i autonomii powinności (autonomia powinności tożsama jest według Hartmanna z autonomią wartości moralnych). Analiza wszakże ujawnia zarazem zależność od założeń charakteryzujących Hartmannowską krytyczną ontologię, jak w wypadku koncepcji osoby ludzkiej, oraz brak precyzji w ukazaniu problematyki, jak w wypadku określenia samej wolności. Hartmann nie odróżnia wyraźnie wolności woli od wolności strukturalnej, którą wiąże z analizą kategoryalną. Podobnie w analizie powinności nie uwzględnia porządku praktycznego, odgrywającego w życiu o wiele istotniejszą rolę niż porządek ontyczny. Wstępna analiza ukazuje ponadto kilka sprzeczności, których autor *Ethik* nie potrafi wyjaśnić. Analiza odczucia wartości w aspekcie aktów transcendentnych ujawnia problem treści niesionych przez akt o charakterze emocjonalnym, jakim jest odczucie wartości. Nie inaczej ma się rzecz z Hartmannowskim ujęciem celowości, w którym broni się on przed teleologizmem transcendentnym, a raczej determinizmem teleologicznym, widząc w nim zagrożenie wolności osoby. W omawianej koncepcji wolności woli ludzkiej chodzi o pogodzenie determinizmu przyczynowego z wolnością woli. Pominiecie próby pogodzenia wolności z istnieniem celu ostatecznego wynika natomiast z założeń teoriopoznawczych Hartmanna.

<sup>138</sup> Por. Z. Zwoliński: *Byt i wartość u Nicolai Hartmanna...*, s. 89.

<sup>139</sup> Zob. M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*, s. 404.

<sup>140</sup> Por. E, s. 212.



## 2. AUTONOMIA PRZYRODY

### 2.1. Antynomia przyczynowości

Autonomia przyrody koncentruje się wokół antynomii przyczynowości, tkwiącej w stosunku właściwego przyrodzie powszechnego determinizmu przyczynowo-skutkowego do wolności woli. Nie bez znaczenia dla analizy pozostaje fakt, że Hartmannowskie rozważania są kontynuacją Kantowskiego sposobu rozwiązania problemu wolności<sup>1</sup>. Dlatego też uprawomocnione jest w tym wypadku mówienie o próbie przezwycięzenia wizji panującej w filozofii nowożytnej, w której w zasadzie zrezygnowano z wolności, poddając się mechanistyczno-deterministycznemu obrazowi świata. Determinizm utożsamiano z określaniem zjawisk przez przyczynowo niezmiennie prawa przyrody. Zgodnie zatem z prawem determinizmu wszystkie zjawiska we wszechświecie dokonują się na zasadzie praw przyczynowości. Jako pierwszy przezwycięzenia determinizmu podjął się David Hume, który zanegował konieczność przypisywaną związkowi przyczynowo-skutkowemu. Również Immanuel Kant poszukiwał możliwości wykazania wolności, jednakże ujmował problem odmiennie niż Hume. Kant poszukiwał rozwiązania nie w zanegowaniu powszechnego charakteru związku przyczynowego, lecz w wykazaniu możliwości współistnienia wolności i determinizmu przyczynowego. Rozwiązanie, jakie proponuje królewiecki myśliciel, polega na wskazaniu dwóch rodzajów przyczynowości: przyczynowości na zasadzie natury oraz przyczynowości na zasadzie wolności. W konsekwencji autodeterminację podmiotu, oznaczającą przyczynowość na zasadzie wolności, rozumie Kant w ten sposób, że empiryczny skutek ma nieempiryczną przyczynę. Ostatecznie więc wolność nie jest sprzeczna z ontologiczną zasadą przyczynowości, jak ujmowano problem determinizmu

<sup>1</sup> Por. F. Sawicki: *Wolność woli w nowym oświeceniu*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 1949—1950, nr 2—3, z. 2, s. 188.

w filozofii XVII wieku. Również Hartmann daje wyraz przekonaniu, że problemu wolności nie można rozwiązać inaczej, niż godząc go z powszechnym determinizmem przyczynowym. Podkreśla przy tym absurdalność rozwiązań pozytywistycznych, widząc w nich powrót do prymitywnego stanowiska Epikura, według którego wolność możliwa jest dzięki zjawisku odchylenia się atomów<sup>2</sup>.

Innym problemem żywo dyskutowanym we współczesnej nauce są konsekwencje, jakie pociąga za sobą mechanika kwantowa. Roman Ingarden twierdzi, że Kanta ujęcie determinizmu przyrody milcząco zakłada porządek zgodny z nauką Laplace'a<sup>3</sup>. Koncepcja Laplace'a natomiast opiera się na prawach mechaniki Newtonowskiej, która nie znalazła potwierdzenia we współczesnej fizyce. Tymczasem mechanika kwantowa zdaje się obalać istnienie ścisłego determinizmu w przyrodzie. Podstawowa zasada mechaniki kwantowej, zasada nieoznaczoności Heisenberga, znana jest również jako zasada indeterminizmu<sup>4</sup>. Interpretacja zasady nieoznaczoności przechodziła czasami najśmielsze oczekiwania jej autora, szczególnie w takich wypadkach, kiedy twierdzono, że obala ona ontologiczną zasadę przyczynowości, a tym samym dowodzi, że wolność woli jest możliwa. Werner Heisenberg nigdy nie posunął się do stwierdzenia, że zasada nieoznaczoności obala Kantowskie rozwiązanie problemu wolności. Problem stosunku prawa mechaniki kwantowej do koncepcji Kanta Heisenberg żywo dyskutował, a ostateczna konkluzja zmierza do stwierdzenia, że nie ma tutaj wyraźnej sprzeczności<sup>5</sup>. Oznacza to, że mechanika kwantowa nie potwierdza wolności woli ani nie przeczy ontologicznej zasadzie przyczynowości, lecz jedynie modyfikuje nieco ujęcie problematyki. Ze względów czysto historycznych nie podejmuje Hartmann dyskusji na temat indeterminizmu, gdyż wydanie *Ethik* zbiega się w czasie z ogłoszeniem przez Heisenberga wyników badań. Problem dostatecznie jasno ukazuje Ingarden, który twierdzi, że nie istnieje sprzeczność między determinizmem a zasadą nieoznaczoności<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Zob. ZW, s. 90.

<sup>3</sup> Zob. R. Ingarden: *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*. Tłum. A. Węgrzecki. W: Idem: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1987, s. 84.

<sup>4</sup> Zob. A. G. van Melsen: *Filozofia przyrody*. Tłum. S. Zalewski. Warszawa 1963, s. 318—330.

<sup>5</sup> „Kantowskie *a priori* nie jest więc w żadnym wypadku usuwane przez współczesną fizykę, zostaje jednak w pewien sposób zrelatywizowane. Pojęcia fizyki klasycznej, to znaczy zarówno pojęcia »przestrzeń«, »czas«, »przyczynowość«, są *a priori* dla teorii względności i teorii kwantów — w tym sensie, że muszą one być stosowane w opisie eksperymentów lub, powiedzmy ostrożniej, faktycznie są stosowane. Jednakże pod względem treści są one w tych nowych teoriach zmodyfikowane.” W. Heisenberg: *Cześć i całość. Rozmowy o fizyce atomu*. Tłum. K. Napiórkowski. Warszawa 1987, s. 160.

<sup>6</sup> „[...] przyjęcie relacji nieoznaczoności nie przeczy zasadzie przyczynowości [...], lecz wiąże się z całkiem innym momentem strukturalnym związku przyczynowego, mianowicie z zagadnieniem jednoznaczności określania skutku przez przyczynę.” R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. T. 3. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1981, s. 152.

Bardzo ciekawe analizy problemu stosunku mechaniki kwantowej i zasady przyczynowości w aspekcie Kantowskiej koncepcji wolności przedstawia fizyk Czesław Białobrzeski. Przede wszystkim wprowadza on dwojakie rozumienie determinizmu: w sensie fizyki klasycznej oraz mechaniki kwantowej. Fizyka klasyczna stwierdzała, że stan będący wyrazem zachodzenia prawa przyczynowości jest określony jednoznacznie, natomiast mechanika kwantowa akcentuje wieloznaczność tego określenia<sup>7</sup>. Białobrzeski podkreśla, że tym samym ujawnia się różnica między przyczynowością jednoznaczną a wieloznaczną. Wniosek, jaki stąd wynika, jest zgodny z tezą Ingardena, że nie istnieje konieczność łączenia pojęcia przyczynowości z jednoznacznym określeniem skutku. Jednocześnie konkluzja Białobrzeskiego nie stanowi zaprzeczenia ontologicznego prawa przyczynowości w ujęciu fizyka<sup>8</sup>.

Sam Hartmann podkreśla, że dyskusja w fizyce nie przyczyniła się do rozwikłania kwestii przyczynowości. Jego zdaniem problem tkwi w tym, czy przyczynowość rozumie się jako możliwość przewidywania, czy też po prostu jako linearnie określenie tego, co późniejsze, przez to, co wcześniejsze w procesie. Niemożliwość przewidywania, zgodna z zasadą nieoznaczoności, nie musi świadczyć o braku związku przyczynowego. „Ponadto należy tu jeszcze odróżnić wiele momentów: prawo przyczynowości od stosunku przyczynowego, a znowu oba od zależności przyczynowej i nieidentycznego z nią związku przyczynowego; dalej szereg przyczynowy, proces przyczynowy, konieczność przyczynową. A wszystko to nie dotyka jeszcze sedna sprawy, a mianowicie przyczynowego sprawstwa, właściwego »powodowania«.”<sup>9</sup>

### 2.1.1. Ujęcie Kantowskie

Rozwiązanie problemu wolności woli w ujęciu Kanta uwikłane jest w system idealizmu transcendentального, a zatem próba odniesienia się do tego

<sup>7</sup> Zob. Cz. Białobrzeski: *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*. Warszawa 1984, s. 242.

<sup>8</sup> „Przez zasadę przyczynowości rozumiemy twierdzenie, że istnienie określonego stanu w układzie realnym jest warunkiem, iż w chwili późniejszej wytworzy się nowy stan układu. Ten stan jest dostępny przewidywaniu albo jednoznacznemu, zgodnie z fizyką klasyczną, albo wieloznacznemu: wtedy jest znane jego prawdopodobieństwo, jak uczy mechanika kwantowa.” Cz. Białobrzeski: *O interpretacji ontologicznej podstaw fizyki świata atomowego*. W: Idem: *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego...*, s. 304.

<sup>9</sup> „Außerdem ist hier noch vielerlei zu unterscheiden: so das Kausalgesetz vom Kausalverhältnis, beide wieder von der Kausalabhängigkeit und dem mit ihr nicht identischen Kausalnexus; ebenso weiter die Kausalreihe, der Kausalprozeß, die Kausalnotwendigkeit. Und mit alledem ist noch nicht das innerste Moment berührt, das kausale Hervorbringen, das eigentlich »Verursachen« selbst.” ZW, s. 104.

rozwiązania musi tę zależność ukazać. Hartmann zdecydowanie odrzuca Kantowski idealizm, twierdzi jednak, że nie wszystkie tezy autora *Krytyki czystego rozumu* uwarunkowane są systemem idealizmu transcendentального. Autor *Ethik* wyróżnia te tezy, które — jego zdaniem — wynikają ze stanowiska idealistycznego Kanta. Są to:

a) ograniczenie ważności kategorii do przedmiotów możliwego doświadczenia, co nie pozwala Kantowi dotrzeć do rzeczy samych w sobie,

b) subiektywizm, tkwiący w ujęciu kategorii oraz prawa moralnego, w wyniku czego Kant zmuszony jest do ugruntowania powinności w chceniu,

c) fenomenalizm, a więc przekonanie o dualizmie świata zjawisk i rzeczy samych w sobie,

d) intelektualizm, czyli pogląd przypisujący nadrzędną rolę intelektowi,

e) formalizm etyczny,

f) prymat rozumu praktycznego, tzn. czystej woli wobec poznania<sup>10</sup>.

Hartmann kwestionuje Kantowskie rozwiązanie problemu wolności w kontekście ogólnych założeń metodologicznych krytycznej ontologii. Transcendentalnemu idealizmowi Kanta przeciwstawia krytyczną ontologię, będącą w założeniu koncepcją realistyczną. Fundament realizmu Hartmanna stanowi teza o ponadprzedmiotowym charakterze przedmiotu poznania<sup>11</sup>. Kryje się w tym przekonanie, że przedmiot jest czymś więcej niż tylko przedmiotem dla podmiotu. Odrzucenie postawy transcendentalnej, charakteryzującej ujęcie Kantowskie, dokonuje się na rzecz naturalnego nastawienia poznawczego. Hartmann wyróżnia w punkcie wyjścia dwa możliwe rodzaje nastawień poznawczych, akcentując zwłaszcza rolę nastawienia naturalnego, któremu zdecydowanie przeciwstawia nastawienie refleksyjne. Odwołuje się on do wprowadzonego przez Wilhelma Ockhama rozróżnienia na *intentio recta* oraz *intentio obliqua*. *Intentio recta* oznaczać ma naturalne nastawienie poznawcze, a *intentio obliqua* — nastawienie refleksyjne. Naturalne nastawienie poznawcze oznacza skierowanie się ku transcendentnemu wobec świadomości przedmiotowi, natomiast nastawienie refleksyjne jest nakierowaniem się na immanentną treść świadomości. Nastawienie naturalne nazywa Hartmann ontologicznym, refleksyjne zaś — gnoseologicznym. Jednocześnie akcentuje on sztuczność postawy refleksyjnej<sup>12</sup>. Postawa refleksyjna w ujęciu autora *Ethik* oznacza postawę transcendentną, wywodzącą się z Kartezjańskiego dualizmu duszy i ciała, a prowadzącą zazwyczaj do idealizmu. Stąd rozróżnienie między naturalną postawą poznawczą i refleksyjną to w istocie rzeczy wybór między realizmem

<sup>10</sup> Por. DIR, s. 285—292.

<sup>11</sup> Por. ELO, s. 133; GO, s. 154.

<sup>12</sup> Por. ME, s. 183.

a idealizmem, mimo iż Hartmann podkreśla neutralność filozofii w punkcie wyjścia.

Hartmann akcentuje zarazem, że nastawienie naturalne cechuje nie tylko krytyczną ontologię, lecz także świadomość przednaukową oraz nauki szczegółowe (wśród nich także przyrodoznawstwo). W tym znaczeniu naturalne nastawienie poznawcze prowadzi do rozstrzygnięcia realistycznego, w gruncie rzeczy bowiem założeniem poznania jest samoistny byt realny świata<sup>13</sup>. Tym, co łączy nastawienie właściwe świadomości przednaukowej oraz nastawienie nauk szczegółowych, staje się właśnie przekonanie o istnieniu świata poza ludzką świadomością. Skoro więc postawa krytycznej ontologii jest tą, która charakteryzuje już świadomość przednaukową, to krytyczna ontologia dzieli ze świadomością przednaukową tezę o niezależnym istnieniu świata. Hartmann wprawdzie bardzo mocno akcentuje neutralność filozofii w punkcie wyjścia, ale w kontekście nastawienia poznawczego ten zabieg metodologiczny wynika z krytycznego charakteru ontologii, w świetle bowiem poczynionych założeń nie może dojść do innego — poza realistycznym — rozwiązania. Podstawowa różnica między nastawieniem przednaukowym a krytyczną ontologią polega wszak, zdaniem Hartmanna, na tym, że łączy je teza o realności świata, natomiast dzieli teza adekwatności ujęcia<sup>14</sup>. Krytycznego charakteru ontologii Hartmanna należy upatrywać w tym, że nie podziela on przekonania o ściślejszej odpowiedniości świata realnego i poznania. Wprawdzie podstawowe znaczenie przypisuje Hartmann postawie naturalnej (*intentio recta*) w poznaniu, ale nie oznacza to, że wyklucza postawę refleksyjną. Różnicuje on udział wspomnianych postaw poznawczych w odniesieniu do poszczególnych warstw bytu realnego. Twierdzi, że *intentio recta* odgrywa szczególną rolę w warstwie bytu materialnego, natomiast *intentio obliqua* — w warstwie bytu psychicznego. W pozostałych dwóch warstwach — bytu organicznego i duchowego — występują obydwa rodzaje nastawień poznawczych<sup>15</sup>.

Postawę poznawczą, w której przedmiot poznania ujmuje się jako niezależny od samego aktu poznawczego, nazywa Hartmann postawą ontologiczną. Jednocześnie wskazuje na konieczność przeprowadzenia badań w trzech fazach. Punktem wyjścia jest fenomenologia, po niej następuje faza aporetyczna, punkt dojścia zaś stanowi teoria<sup>16</sup>. Fenomenologia w rozumieniu Hart-

<sup>13</sup> „Nie można poznawać czegoś dowolnego (*Beliebiges*), tak jak można o czymś dowolnym myśleć lub wyobrażać sobie. Poznawać można tylko to, co »jest«; a to oznacza: coś, co istnieje także niezależnie od poznania, a więc jest »w sobie.«” PRG, s. 9.

<sup>14</sup> Por. ELO, s. 137.

<sup>15</sup> Zob. *ibidem*, s. 140 nn.

<sup>16</sup> „Tej drogi od fenomenologii przez aporetykę do teorii skrócić nie można.” SSD, s. 305; por. ELO, s. 125. Szerzej na ten temat zob. A. J. N o r a s: *Kilka uwag o metodzie filozofii Nicolai Hartmanna*. W: *W stronę filozoficznego doświadczenia. Antropologiczno-epistemologiczne aplikacje myślenia filozoficznego*. Red. H. Mikołajczyk. Częstochowa 1996, s. 103—118.

manna oznacza opisowe rozpatrywanie zjawisk danych w doświadczeniu, dlatego nie można jej utożsamiać z fenomenologią Edmunda Husserla. Fenomenologia nie jest więc metodą uprawiania filozofii, lecz stanowi jej fundament. Odmienność metody uprawiania filozofii w porównaniu z fenomenologią Husserla polega na tym, że — jak zauważa J. N. Mohanty — fenomenologia nie jest dla Hartmanna jedyną metodą filozofowania, lecz zostaje włączona w kompleks myślenia systematycznego jako jego podstawa<sup>17</sup>. Hartmann dba zarazem o to, aby w maksymalnym stopniu rozszerzyć bazę danych, i kładzie nacisk na zasadę „maksimum danych — minimum metafizyki”. Zgodnie z tym postulatem badania winny być oparte na „możliwie najszerszej bazie fenomenów”<sup>18</sup>. Wprawdzie można w koncepcji Hartmanna znaleźć również zastosowanie metody fenomenologicznej w rozumieniu, jakie nadaje mu właściwa fenomenologia. Widać to zwłaszcza w analizach poświęconych bytowi idealnemu, ale zasadniczo najistotniejszy element metody filozofii Hartmanna stanowi aporetyka. Pod pojęciem aporetyki rozumie on wydobycie problemów, ich przeanalizowanie oraz wyostrenie sprzeczności, tkwiących w problemach. W tym znaczeniu fenomenologia jest dla Hartmanna opisem zjawisk, które rozpatruje on w nawiązaniu do metody Arystotelesa, gdyż aporetyka stanowi przypomnienie sposobu filozofowania charakterystycznego dla Stagiryty. Jednocześnie Hartmann kwestionuje ahistoryczny sposób uprawiania filozofii, albowiem aporetyka zakłada myślenie historyczne.

Hartmann nie przejmuje metody fenomenologicznej, lecz proponuje myślenie systematyczne, któremu nadaje strukturę warstwową. Fenomenologia oznacza jego etap wstępny, mający na celu wyczerpujący opis fenomenów. Aporetyka oznacza wydobycie problemów tkwiących w fenomenach, a ostatni etap stanowi rozwiązanie aporii, czyli przejście do teorii. Teoria jest w rozumieniu autora *Ethik* syntezą danych wynikających z rozwiązania aporii i antynomii tkwiących w problemach. Jednocześnie takie rozumienie fenomenologii utrudnia jednoznaczne rozumienie samego fenomenu. Uwidacznia się to zwłaszcza wówczas, gdy uświadomimy sobie, że deklaracje programowe Hartmanna nie zawsze znajdują potwierdzenie w konkretnych analizach. Trudność ta ujawnia się także w rozwiązaniu problemu wolności woli. Po pierwsze dlatego, że rozważania dotyczące problemu wolności oparte są na pewnych założeniach ontologicznych, jak np. koncepcja osoby czy wartości. Po drugie zaś dlatego, że punktem wyjścia

<sup>17</sup> Por. J. N. Mohanty: *Nicolai Hartmann und die Phänomenologie*. In: SZG, s. 13.

<sup>18</sup> W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Stuttgart 1960, s. 245. Michael Landmann natomiast pisze: „Nikt po Husserlu nie położył takiego nacisku na zasadę przyjmowania danych, jak Nicolai Hartmann.” M. Landmann: *Das phänomenologische Moment bei Nicolai Hartmann*. In: *Erkenntnis und Erlebnis. Phänomenologische Studien*. Berlin 1951, s. 44.

— i dojścia zarazem — czyni Hartmann Kantowskie rozwiązanie problemu. Myśl tę wyraża autor *Ethik* następująco: „Stanowisko Kantowskie, właściwie zrozumiane i oczyszczone z idealizmu, jest jedynym możliwym stanowiskiem w kwestii wolności.”<sup>19</sup>

### 2.1.2. Interpretacja rozwiązania Kantowskiego

Nakreślenie głównych założeń filozofii Hartmanna już w punkcie wyjścia pozwala określić jego stosunek do Kantowskiego rozwiązania antynomii przyczynowości. Antynomiczny charakter problemu wolności potęguje się dlatego, że idealizm transcendentálny stanowi dla Kanta *conditio sine qua non* rozwiązania antynomii<sup>20</sup>. Hartmann tymczasem równie mocno podkreśla rangę kontrtezy, która brzmi: „Kantowskie rozróżnienie na zjawisko i rzecz samą w sobie, świat zmysłowy i inteligibilny, istotę przyrodniczą i rozumną, a także wszystko, co metafizycznie jest z tym spokrewnione — jak źródło prawidłowości przyczynowej w podmiocie transcendentálnym czy też prawa moralnego w rozumie praktycznym — nie jest oczywiście tym, co przyczynia się do rozwiązania antynomii.”<sup>21</sup> Hartmannowska teza zawiera więc te momenty, które w sposób jednoznaczny odnoszą się do Kantowskiego idealizmu. Pomimo to, podobnie jak u Kanta, za fundamentalny problem uznany zostaje problem determinizmu przyczynowego. Jednocześnie jednak Hartmann uważa ograniczenie problemu wolności do zagadnienia przyczynowości za zbyt radykalne. „W problemie wolności tkwi coś więcej niż stosunek do przyczynowości przyrody.”<sup>22</sup>

Uznanie powszechnego charakteru determinizmu przyczynowego jest dla Hartmanna równoznaczne z niemożliwością wystąpienia wolności w rozu-

<sup>19</sup> „Die Kantische Position, im Kern verstanden und vom Idealismus abgelöst, ist im Freiheitsproblem die einzig mögliche.” ARW, s. 520; por. Z. Zwoliński: *Byt i wartość u Nicolaja Hartmanna*. Warszawa 1974, s. 323.

<sup>20</sup> Kant podkreśla zwłaszcza znaczenie podstawowego aspektu idealizmu, tzn. dualizmu rzeczy samych w sobie i zjawisk: „Jeżeli bowiem zjawiska są rzeczami samymi w sobie, to wolności nie da się uratować.” I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 280.

<sup>21</sup> „Die Kantischen Unterscheidungen Erscheinung und Ding an sich, sensible und intelligibile Welt, Naturwesen und Vernunftwesen, sowie alles, was ihnen metaphysisch verwandt ist — wie der Ursprung der Kausalgesetzlichkeit im transzendentálnen Subjekt oder der Ursprung des Sittengesetz in der praktischen Vernunft —, sind es offenbar nicht, was die Lösung der Antonomie zuwege bringt.” E, s. 593.

<sup>22</sup> „[...] im Freiheitsproblem doch mehr steckt als das Verhältnis zur Naturkausalität.” Ibidem s. 577.

mieniu negatywnym. Wolność w rozumieniu negatywnym oznacza tu wolność od związku przyczynowego i w tym sensie nie jest ona możliwa wobec powszechnego determinizmu przyczynowego. Wbrew temu, co zostanie ukazane później, Hartmann nie zachowuje tu pełnej konsekwencji, ponieważ wolność negatywna oznacza dla niego przede wszystkim wolność wyboru, czyli właściwą wolność. Natomiast wolność w rozumieniu pozytywnym, oznaczająca wolność strukturalną, możliwa jest wówczas, gdy istnieje drugi rodzaj determinacji, który nie pochodzi ze związku przyczynowego, ale może weń wkraczać w dowolnym momencie, nie naruszając go. Determinacją tego rodzaju jest dla Kanta prawo moralne, które nie pochodzi ze świata zjawiskowego, a mimo to ma moc dołączenia nowej determinacji do zdarzeń realnych<sup>23</sup>. W kontekście zatem powszechnego charakteru determinacji przyczynowej analizuje Hartmann wolność pozytywną — tożsamą z możliwością wolności pomimo powszechnego determinizmu przyczynowego. Zdaniem Kanta w świecie występują dwa rodzaje wolności: przyczynowość jako konieczność charakterystyczna dla przyrody (*Kausalität als Naturnotwendigkeit*) oraz przyczynowość jako wolność (*Kausalität als Freiheit*)<sup>24</sup>. Wolność pozytywna oznacza dla Hartmanna właśnie przyczynowość pojętą jako wolność<sup>25</sup>.

Problem Hartmanna kulminuje w uznaniu otwartości związku przyczynowego, a zarazem zakwestionowaniu Kantowskiej teorii prawa moralnego. Możliwość wystąpienia dodatkowej determinacji uważa autor *Ethik* za dowód wolności pozytywnej przy założeniu ograniczeń uwarunkowanych idealizmem transcendentalem Kanta<sup>26</sup>. Hartmann uznaje złożony charakter determinacji stanowiącej wolność pozytywną, którą nazywa determinacją totalną. Jego zdaniem składa się na nią determinacja przyczynowa i pozaprzyczynowa (*unkausale Determination*). Nazwanie drugiego momentu determinacji totalnej determinacją pozaprzyczynową nasuwa pewne wątpliwości, albowiem determinacja ta ujawnia dwa aspekty. Pierwszy dotyczy świata zjawiskowego. Determinacja pozaprzyczynowa pochodzi wprawdzie ze świata pozazjawiskowego, inteligibilnego, ale ma naturę przyczynową, gdyż w innym przypadku nie istniałaby możliwość włączenia jej w związek przyczynowy. W świecie zjawiskowym bowiem coś jest skutkiem jakiejś przyczyny i zarazem przyczyną jakiegoś innego skutku. Istotę determinacji pozaprzyczynowej stanowi to,

<sup>23</sup> Por. M. J. Dähler: *Zur Freiheitslehre von Nicolai Hartmann*. Diss. Freiburg/Schweiz 1952, s. 6.

<sup>24</sup> Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, T. 2, s. 157—158. W innym miejscu Kant pisze: „Można sobie pomyśleć jedynie dwojakiego rodzaju przyczynowość w odniesieniu do tego, co się dzieje, albo [dokonującą się] zgodnie z przyrodą (*nach der Natur*), albo [płynącą] z wolności (*aus Freiheit*).” Ibidem, s. 275—276.

<sup>25</sup> Zob. E, s. 590.

<sup>26</sup> Por. ibidem, s. 591.



że jest ona przyczyną jakiegoś skutku w świecie zjawiskowym, ale sama nie jest skutkiem. Dlatego też trudno nazwać drugi rodzaj determinacji determinacją pozaprzyczynową, a jeżeli już, to można to uczynić jedynie pod warunkiem ścisłego określenia jej charakteru. R. Ingarden ukazuje bardzo wyraźnie, że pozaprzyczynowy charakter determinacji polega jedynie na tym, iż jest ona przyczynowo nieuwarunkowana<sup>27</sup>. Aspekt drugi pojawia się w kontekście świata zjawiskowego, w którym wszystko uwarunkowane jest przyczynowo. Gdyby determinacja była determinacją pozaprzyczynową, nie występowałaby możliwość jej bezpośredniego oddziaływania na związek przyczynowy.

Drugi moment determinacji, tzn. determinacja pozaprzyczynowa, zarówno w teorii Kanta, jak i Hartmanna, oznacza akt wolnej woli, który nie zachodzi w świecie fenomenalnym, lecz pochodzi ze świata noumenów. Punktem stycznym jest podmiot praktyczny, czyli wola. Kantowski schemat ujawnia tym samym, podobnie jak później schemat Hartmannowski, dwa rodzaje determinacji. Źródło pierwszej tkwi w przyczynowym związku świata zjawiskowego, natomiast drugiej — w woli, toteż jej wystąpienie w świecie zjawiskowym nie jest bezpośrednie<sup>28</sup>. Struktura determinacji u Kanta wygląda zatem następująco:

- a) determinacja przyczynowa, charakteryzująca świat fenomenów,
- b) podmiot praktyczny, czyli wola, będąca zarazem istotą przyrodniczą i rozumową,
- c) determinacja pozaprzyczynowa, zachodząca w świecie noumenów.

W tym kontekście nazwanie determinacji pochodzącej ze świata noumenalnego determinacją pozaprzyczynową nie jest wystarczająco uzasadnione. Wprawdzie w świecie rzeczy samych w sobie nie panuje konieczność przyczynowa, ale oddziaływanie woli na świat zjawiskowy może mieć jedynie charakter przyczynowy. Druga determinacja musi więc mieć charakter pozaprzyczynowy, jako przyczynowo nieuwarunkowana, a zarazem przyczynowy, ze względu na możliwość wkroczenia w związek przyczynowy panujący w świecie zjawiskowym. Charakter pozaprzyczynowy ma dzięki temu, że nie pochodzi ze świata zjawiskowego, natomiast przyczynowy z uwagi na odniesienie do świata fenomenalnego. Konieczność takiego rozwiązania wynika z założenia, że wolność nie oznacza braku determinacji, lecz przeciwnie — dodatkową determinację (*Plus an Determination*). Determinacja woli stanowi wówczas syntezę determinacji przyczynowej i pozaprzyczynowej.

W rezultacie Hartmann przypisuje Kantowi dwa pozytywne osiągnięcia w kwestii wolności:

- a) udowodnienie, że powinność jest mocą (*Macht*), która jako czynnik pozaprzyczynowy wkracza w związek przyczynowy,

<sup>27</sup> Zob. R. Ingarden: *Wykłady z etyki*. Warszawa 1989, s. 359.

<sup>28</sup> Por. E, s. 591—592.

b) wykazanie, że struktura związku przyczynowego umożliwia to wkroczenie<sup>29</sup>.

Jest to równoznaczne z faktem, że Hartmann przyjmuje Kantowski schemat rozwiązywania problemu wolności. Wysiłek badawczy autora *Ethik* kieruje się na wykazanie, że ów schemat da się zachować w ramach realistycznej ontologii. Hartmannowska analiza związku przyczynowego koncentruje się bowiem wokół jego otwartości, a więc tej cechy, która stanowi warunek wkroczenia weń determinacji pozaprzyczynowej. Analiza ta nie dotyczy bezpośrednio właściwej wolności woli, lecz koncentruje się na wykazaniu jej możliwości. W świetle tego staje się jasne, że problemem o pierwszorzędym znaczeniu jest dla autora *Ethik* nie kwestia praktyczna, lecz strukturalna bądź ontologiczna.

## 2.2. Związek przyczynowy w ujęciu Hartmanna

### 2.2.1. Analiza kategorialna

Ontologia w rozumieniu Hartmanna oznacza bądź naukę o bycie jako takim, bądź analizę kategorialną, czyli analizę ontycznej struktury przedmiotu na podstawie poznanych przedmiotów rzeczywistych. Perspektywa ta staje się również podstawą krytyki różnorodnych ujęć kategorii, jakie występują w historii filozofii<sup>30</sup>. Krytyce Hartmanna podlega także ujęcie Kantowskie, w którym dopatruje się on zwłaszcza błędu subiektywistycznego rozumienia kategorii. Subiektywizm Kanta polega, zdaniem Hartmanna, na wyróżnieniu jedynie kategorii podmiotowych i nieuwzględnieniu istnienia kategorii przedmiotowych. Zasluga Kanta polegać ma na ustaleniu obiektywnej ważności kategorii w doświadczeniu, błąd zaś tkwi w tezie o identyczności kategorii podmiotowych i przedmiotowych<sup>31</sup>. Nieidentyczność kategorii poznawczych i bytowych stanowi przedmiot zainteresowania analizy kategorialnej, określającej granice identyczności oraz treść poszczególnych kategorii. Kategorie poznawcze i bytowe mają w rozumieniu Hartmanna charakter aprioryczny, co oznacza, że istnieją niezależnie od stopnia naszej wiedzy o nich. Aprioryczny charakter kategorii oznacza nie to, że są one *a priori* poz-

<sup>29</sup> Por. *ibidem*, s. 595.

<sup>30</sup> Krytyce poszczególnych ujęć kategorii poświęcona jest rozprawa *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*. In: KS, III, s. 268—313.

<sup>31</sup> Por. ZW, s. 91.

nawalne, lecz jedynie to, że są obecne już w poznaniu apriorycznym przedmiotu, w którym występują w sposób nieuświadomiony<sup>32</sup>. Hartmannowskie ujęcie kategorii dokonuje się w duchu Szkoły Marburskiej, zdecydowanie odrzucającej psychologiczną interpretację kategorii. Marburczycy utrzymywali, że kategorie poznawcze mają charakter obiektywny i aprioryczny. Taką interpretację kategorii rozszerza Hartmann na kategorie bytowe, przez które rozumie formy rzeczywistości bytu realnego bądź idealnego i określa je na różne sposoby<sup>33</sup>. Kategorie istnieją zatem nie tylko w świadomości czy też podmiocie, ale także w bycie realnym niezależnie od poznającego podmiotu.

Poznanie w aspekcie kategorialnym jest dla Hartmanna procesem dopasowywania się kategorii podmiotowych i przedmiotowych. Ich pierwotna całkowita identyeczność świadczyłaby o absolutnie racjonalnym charakterze rzeczywistości<sup>34</sup>. Założeniem Hartmanna byłaby więc nieidentyeczność kategorii, jednakże absolutna nieidentyeczność przekreślałaby możliwość poznania. Ogólnie mówi Hartmann tylko o częściowej identyeczności (*partiale Identität*) kategorii. Identyeczność kategorii podlega w teorii Hartmanna wariacji i różnicuje się w poszczególnych dziedzinach nauki oraz filozofii. Na tej podstawie dochodzi on do przekonania o daleko idącej identyeczności kategorii np. w matematyce<sup>35</sup>. Problem identyeczności kategorii jest bardzo istotny w poznaniu bytu idealnego, albowiem granica poznawalności kategorii bytu idealnego stanowi zarazem granicę identyeczności kategorii<sup>36</sup>.

Istnienie dwóch rodzajów kategorii skłania do tego, by w dwóch kierunkach prowadzić analizę kategorialną, która zasadniczo koncentruje się na poznaniu poszczególnych kategorii. Jednocześnie Hartmann podkreśla fakt wtórnego charakteru procesu poznania kategorii wobec samego poznania. Owa wtórność wynika stąd, że kategorie poznawcze są narzędziem poznania i występują w poznaniu bez konieczności uświadomienia sobie ich udziału w procesie poznawczym. W procesie poznania kategorii, opartym na pojęciu kategorii, wskazuje Hartmann na trzy istotne cechy:

- a) kategorie rozumu podlegają w ogóle zmianom,
- b) podstawową formą zmiany jest przenikanie (*Durchdringen*) do świadomości nowych kategorii bądź momentów kategorialnych,

<sup>32</sup> Por. ME, s. 261.

<sup>33</sup> Hartmann nazywa kategorie m.in. fundamentami bytu, podstawami bytu, zasadniczymi właściwościami bytu oraz pryncypiami wewnątrzbytowymi. Por. R. K i j o w s k i: *Ujęcie kategorii u Nicolai Hartmanna*. „Analecta Cracoviensia” 1972, nr 4, s. 69–85.

<sup>34</sup> „Poznanie polega na tym, że twory poznawcze (*Erkenntnisgebilde*) są zgodne z przedmiotem. Niezgodność jest błędem.” ELO, s. 146.

<sup>35</sup> Zob. ibidem, s. 147–153.

<sup>36</sup> Zob. ME, s. 525.

c) kategorii już poznane, a więc te, które przeniknęły do świadomości, mogą jeszcze podlegać zmianie<sup>37</sup>.

Problem kategorii ma znaczenie także w odniesieniu do warstwowej budowy świata realnego. Hartmann posługuje się nowym pojęciem realności, w którym kwestionuje zwłaszcza ograniczenie realności do materialności. Realność nie jest dla autora *Ethik* tym samym co rzeczywistość. Wprowadza on bowiem rozróżnienie między sferami bytu (idealność i realność) a jego *modi* (możliwość, konieczność i rzeczywistość). Jedną z przyczyn odmiennego rozumienia realności jest ujęcie bytu duchowego<sup>38</sup>. Dlatego fundamentalna charakterystyka bytu realnego w ujęciu Hartmannowskim odwołuje się nie do jego przestrzenności i materialności, lecz do czasowości i indywidualności.

W świecie bytu realnego wyróżnia Hartmann cztery warstwy bytowe:

- a) nieorganiczną (materialno-fizyczną),
- b) bytu organicznego,
- c) bytu psychicznego i świadomości,
- d) bytu duchowego.

Hartmann wskazuje na znaczenie, jakie ma analiza kategorialna w zrozumieniu struktury świata realnego. W wyniku tej analizy sformułował wiele praw kategorialnych, które mają charakteryzować zależności istniejące w obrębie każdej warstwy bytu realnego, a także między poszczególnymi warstwami<sup>39</sup>. Hartmann wyróżnia cztery grupy praw kategorialnych stanowiących o strukturze świata realnego, a w ramach każdej grupy — cztery prawa<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Istotnie Hartmannowi chodzi o pojęcie: „Pojęcia nie są abstrakcyjnymi formami logicznymi, lecz sposobami widzenia (*Sehweisen*), rodzajem oglądu i treściowego uporządkowania.” ELO, s. 164.

<sup>38</sup> „Duch nie znajduje się przecież poza światem realnym, należy całkowicie do niego; posiada tę samą czasowość, to samo powstawanie i przemijanie, jak rzeczy i istoty żyjące. Krótko: posiada tę samą realność.” NWO, s. 217; por. GO, s. 73.

<sup>39</sup> „Strukturę świata realnego określają kategorie. Każdej warstwie tego, co realne, odpowiada warstwa kategorii. Istnieją ponadto kategorie, które nie sprowadzają się do czterech warstw tego, co realne, lecz je przekraczają. Są to kategorie fundamentalne [...]. Kategorie fundamentalne stanowią podstawę (*Grundlage*) struktury wszystkich czterech warstw i są w pewnym sensie zasadami specjalnych kategorii zakresowych (*Gebietskategorien*). Do nich zaliczają się kategorie modalności oraz grupa kategorii elementarnych, która składa się z przeciwieństw, jak forma i materia — materia jest zawsze czymś, co daje się przeformować, a każda forma jest zarazem materią bezpośrednio wyższej formy — element i układ, jedność i mnogość, ciągłość i nieciągłość oraz jakość i ilość. Trzecią i najważniejszą grupę kategorii fundamentalnych stanowi cały system praw kategorialnych, które określają strukturę królestwa kategorii, a przez to są także prawidłowościami, zgodnie z którymi spełnia się struktura świata realnego.” EiP, s. 128—129.

<sup>40</sup> Por. W. Galewicz: *N. Hartmann*. Warszawa 1987, s. 81—103 oraz: Z. Zwoliński: *Byt i wartość u Nicolaja Hartmanna...*, s. 35—48.

Pierwszą grupę praw kategoryalnych stanowią prawa obowiązywania (*Gesetze der Geltung*), określające stosunek kategorii do przedmiotu. Prawo zasady (*Gesetz des Prinzips*) głosi, że byt kategorii polega na byciu zasadą dla konkretnego. Drugie prawo w tej grupie stanowi prawo obowiązywania w obrębie warstwy (*Gesetz der Schichtgeltung*). Zgodnie z nim determinacja wychodząca od pewnej kategorii nie dopuszcza żadnego wyjątku w obrębie danej warstwy bytowej<sup>41</sup>. Prawo przynależności warstwowej (*Gesetz der Schichtzugehörigkeit*) stwierdza bezwzględną obowiązywalność danej kategorii w ramach warstwy, w której występuje. Oznacza to zarazem, że obowiązywalność kategorii w innej warstwie jest albo ograniczona, albo zmodyfikowana. Prawo determinacji warstwowej (*Gesetz der Schichtdetermination*) natomiast określa wystarczalność wszystkich kategorii występujących w danej warstwie bytowej.

Drugą grupę praw stanowią prawa koherencji (*Gesetz der Kohärenz*) kategoryalnej, precyzujące związek poszczególnych kategorii wewnątrz danej warstwy bytowej<sup>42</sup>. Hartmann wyróżnia prawo powiązania (*Gesetz der Verbundenheit*), głoszące, że kategorie jednej warstwy nie determinują konkretnego w izolacji, lecz tylko we wzajemnym powiązaniu. Prawo warstwowej jedności (*Gesetz der Schichteneinheit*) głosi, że kategorie należące do jednej warstwy tworzą w jej ramach jedność, a więc każda kategoria obowiązuje w danej warstwie, o ile obowiązują pozostałe. Zgodnie z prawem warstwowej całości (*Gesetz der Schichtenganzheit*) kategorie stanowią całość w obrębie danej warstwy. Prawo implikacji (*Gesetz der Implikation*) stwierdza, że każda kategoria implikuje wszystkie inne kategorie występujące w danej warstwie bytowej.

Zdecydowanie więcej miejsca poświęca jednak Hartmann dwóm ostatnim grupom praw kategoryalnych, które odgrywają także istotną rolę w zrozumieniu Hartmannowskiego ujęcia związku przyczynowego. Trzecią grupę praw kategoryalnych stanowią prawa układu warstwowego, natomiast czwartą — prawa zależności.

Prawa układu warstwowego (*Schichtungsgesetze*) określają wertykalny stosunek między kategoriami występującymi w poszczególnych warstwach bytu realnego. Istotne znaczenie ma fakt, że zależność, jaka występuje w ramach poszczególnych warstw, jest zależnością, która zawsze postępuje od warstwy niższej do wyższej. Hartmann wyróżnia cztery prawa układu warstwowego:

a. Prawo powrotu (*Gesetz der Wiederkehr*) — głosi, że są kategorie, które występują także w warstwie wyższej. Wprawdzie nie wszystkie kategorie

<sup>41</sup> „Es besagt, daß die Determination, die von einer Kategorie ausgeht, in den Grenzen ihrer Gültigkeit auch eine unverbrüchliche ist und keine Ausnahme zuläßt.” ARW, s. 387.

<sup>42</sup> Zob. EiP, s. 134.

przechodzą od warstwy najniższej do najwyższej, ale istnieją — zdaniem Hartmanna — kategorie właściwe wszystkim warstwom bytu realnego.

b. Prawo modyfikacji (*Gesetz der Abwandlung*) — stanowi ono uzupełnienie prawa powrotu i głosi, że kategorie występujące w warstwie wyższej ulegają zmianie, a więc nie występują w niej w tej formie, jaką miały w warstwie niższej.

c. Prawo kategorialnej nowości (*Gesetz des Novums*) — jest to kolejne uzupełnienie prawa powrotu. Stwierdza ono, że kategorie powracające w warstwie wyższej podlegają nie tylko modyfikacji, ale też nie stanowią jedynie sumy momentów występujących w warstwie niższej. Zgodnie z prawem kategorialnej nowości w każdej wyższej warstwie bytu realnego występują momenty, których nie było w warstwie niższej.

d. Prawo dystansu warstwowego (*Gesetz der Schichtendistanz*) — głosi ono, że modyfikacja kategorii nie dokonuje się w sposób ciągły. Hartmann za charakterystyczne uznaje tu przejścia skokowe. Nie mówi zatem o procesie, lecz raczej o istnieniu pewnego dystansu między poszczególnymi warstwami.

Prawa zależności (*Abhängigkeitsgesetze*) również określają wertykalny stosunek warstw bytu realnego, ale czynią to w aspekcie fundowania. Prawa te zatem nie dotyczą struktury kategorialnej, lecz ukazują zależności istniejące w świecie realnym.

a. Prawo mocy (*Gesetz der Stärke*) — Hartmann nazywa je także kategorialnym prawem podstawowym (*das kategoriale Grundgesetz*)<sup>43</sup>. W myśl prawa mocy kategorie warstw niższych stanowią warunek *sine qua non* kategorii występujących w warstwach wyższych. Kategorie warstw wyższych mogą się dopiero nabudowywać na kategoriach warstw niższych. W tym znaczeniu kategorie warstw niższych są mocniejsze, natomiast kategorie warstw wyższych są uwarunkowane, zależne i w tym sensie słabsze.

b. Prawo samodzielności (*Gesetz der Selbständigkeit*) warstwy niższej i jej niezależności od wyższej jest drugim prawem kategorialnej zależności — głosi ono, że każda niższa warstwa bytu realnego jest autonomiczna wobec warstwy bezpośrednio wyższej<sup>44</sup>.

c. Prawo materii (*Gesetz der Materie*) — precyzuje ono zależność kategorialną, wskazując, że zdeterminowanie warstwy wyższej warstwą niższą nie jest absolutne. W tym sensie kategorie niższej warstwy stanowią jedynie materię dla warstwy bezpośrednio wyższej. Kategoria niższa, jako materia kategorii wyższej, nie wyznacza jednoznacznie formy kategorii wyższej, lecz określa jej ramy, w pewnym sensie ją ograniczając.

<sup>43</sup> E, s. 544. Analizie praw kategorialnych poświęcona jest trzecia część dzieła *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*, nosząca tytuł *Die kategorialen Gesetze*.

<sup>44</sup> Hartmann prawo samodzielności nazywa także prawem indyferencji. Por. EiP, s. 131.

d. Uzupełnieniem prawa materii jest prawo wolności (*Gesetz der Freiheit*), które ogranicza zależność warstwy wyższej od warstwy bezpośrednio niższej. Prawo to ma dla Hartmanna, podobnie jak prawo mocy, szczególne znaczenie, gdyż ogranicza rangę innych praw zależności. Zgodnie z nim każda wyższa kategoria jest w porównaniu z niższą, na której się nabudowuje, nowym uformowaniem<sup>45</sup>.

### 2.2.2. Związek przyczynowy w aspekcie analizy kategoryjalnej

Przyczynowość uznaje Hartmann za kategorię właściwą najniższej warstwie bytu realnego, którą jest warstwa materialno-fizyczna. W tym znaczeniu przyczynowość należy do grupy kategorii kosmologicznych, podobnie jak kategorii substancji, prawidłowości czy też wzajemnego oddziaływania. Hartmann nie utożsamia przyczynowości z prawidłowościami przyrody, a związek przyczynowy uważa za jedną z form determinacji występujących w przyrodzie. Stosunek prawidłowości przyrody i przyczynowości określa on mianem przenikania się. Jest przekonany, że prawidłowości przyrody nie wymagają istnienia związku przyczynowego. W odniesieniu do warstwy bytu nieorganicznego, w której stwierdza występowanie związku przyczynowego, mówi o „fenomenie koherencji kategorii przyrody”<sup>46</sup>. Fenomen zgodności uwidacznia się, zdaniem Hartmanna, we wzajemnej relacji trzech kategorii o fundamentalnym znaczeniu w warstwie bytu materialno-fizycznego, a mianowicie prawidłowości przyrody, wzajemnego oddziaływania (*Wechselwirkung*) oraz przyczynowości. Prawidłowość przyrody (*Naturgesetzlichkeit*) rozumie Hartmann jako stały, uchwytny element procesu dokonującego się w przyrodzie, którego dynamicznym aspektem jest związek przyczynowy. Za cechę charakterystyczną kategorii prawidłowości przyrody uznaje Hartmann jednorodność dostrzeżoną w stałych formach przyrody<sup>47</sup>. Wzajemne oddziaływanie rozumie autor *Ethik* jako tę formę determinacji, która oznacza, że szeregi przyczynowe nie są izolowane, lecz wzajemnie na siebie wpływają, tworząc pewną całość i zapewniając ciągłość procesów dokonujących się w przyrodzie<sup>48</sup>.

Przyczynowość ujmuje Hartmann jako determinację właściwą najniższej warstwie bytu realnego, natomiast determinacja jest dla niego relacją o cha-

<sup>45</sup> Por. E, s. 544.

<sup>46</sup> Zob. ZW, s. 109.

<sup>47</sup> Zob. EiP, s. 23–24.

<sup>48</sup> Zob. ARW, s. 287.

rakterze dynamicznym. Istotnymi elementami determinacji są: relacyjny charakter, dwoistość wyrażająca się w występowaniu czynnika determinującego i determinowanego oraz układ linearny, w którym zależność postępuje z jednego członu na drugi<sup>49</sup>. Generalne określenie determinacji odnosi Hartmann do prawa determinacji, aczkolwiek zastrzega, że nie można mówić o ogólnym prawie determinacji. Stwierdza on w tym kontekście, że istnieje jedynie prawo determinacji realnej mówiące, iż wszystko, co realne jest zdeterminowane czymś realnym<sup>50</sup>. Element najistotniejszy determinacji stanowi zatem, zdaniem Hartmanna, postępująca z członu na człon zależność. Zależność ta cechuje również przyczynowość, będącą determinacją realną o charakterze dynamicznym i występującą w warstwie nieorganicznej bytu realnego. Przyczynowość oznacza w ujęciu Hartmanna „określenie tego, co realne, za pomocą tego, co realne, a mianowicie późniejszego stadium procesu przez wcześniejsze”<sup>51</sup>. Wynika stąd linearne rozumienie związku przyczynowego, w którym istotną rolę odgrywa pojęcie czasu. Przyczyna jest bowiem zawsze wcześniejsza wobec skutku w sensie czasowym. Hartmann mówi o różnicy przyczynowania między prawem przyrody a determinacją przyczynową. Prawo przyrody zawiera motyw *causae immanentis*, natomiast w związku przyczynowym występuje *causa transiens*. W związku przyczynowym przyczyna przechodzi w skutek w tym znaczeniu, że zanika ona bądź przepada (*verschwindet*) w skutku<sup>52</sup>.

Przyczynowość w ujęciu autora *Ethik* ujęta zostaje nie jako kategoria umysłu, lecz przede wszystkim jako kategoria rzeczywistości. W stosunku do ujęcia Kantowskiego akcentuje Hartmann dwa wątki, które wiążą się ściśle z ujęciem bytu realnego w aspekcie analizy kategoryjnej. Pierwszym jest ograniczenie przyczynowości do najniższej warstwy bytu realnego. Ograniczenie to nie jest jednak absolutne, albowiem w każdej innej warstwie występuje determinacja zawierająca moment przyczynowy. O ile jednak Kant zakładał bezpośrednio zdeterminowanie świata zjawiskowego związkiem przyczynowym, o tyle Hartmann determinację przyczynową odnosi do czysto mechanicznych przebiegów rozgrywających się w warstwie bytu nieorganicznego. Wątek drugi ukazuje, że w najniższej warstwie bytu realnego przyczynowość nie jest jedynym rodzajem determinacji, lecz oprócz niej występują ponadto determinacja wzajemnego oddziaływania oraz prawidłowość przyrody. Wobec tego przyczynowość ujmuje Hartmann jako najprostszą

<sup>49</sup> Por. ibidem, s. 282; PhN, s. 321.

<sup>50</sup> ARW, s. 284; MW, zwłaszcza rozdz. 24—36, 39c i 44a—c.

<sup>51</sup> „[...] die vielmehr die Bestimmung des Realen durch Reales, nämlich des späteren Prozeßstadiums durch das frühere, bedeutet.” ZW, s. 105.

<sup>52</sup> „Przyczynowość nie wyczerpuje się w prawie zależności, lecz jest ona żywotnym tworzeniem (*Hervorbringen*) jako takim. Przyczyna przechodzi w skutek, jest ona *causa transiens*. Przyczyna zanika, natomiast proces trwa.” EiP, s. 97.



formę determinacji, w której podstawową rolę odgrywają czas i powstająca w czasie zależność stadiów procesu, tworzące szereg przyczynowy<sup>53</sup>.

Relacja kategorii przyczynowości do pozostałych warstw bytu realnego wyjaśniona zostaje odwołaniem się do praw układu warstwowego, ukazujących zależności między warstwami wyróżnionymi w ramach bytu realnego. Z jednej więc strony Hartmann ogranicza występowanie przyczynowości do najniższej warstwy bytu, natomiast z drugiej — stwierdza, iż występuje ona w warstwach wyższych, przy czym wystąpienie w warstwie wyższej warunkują prawa rządzące zależnościami między warstwami<sup>54</sup>. Występowanie kategorii przyczynowości w warstwie bytu organicznego, czyli w warstwie bezpośrednio wyższej, jest — zdaniem Hartmanna — zgodne z prawem powrotu (*Gesetz der Wiederkehr*). Powołując się na prawo modyfikacji oraz prawo kategorialnej nowości, stwierdza Hartmann, że modyfikacja przyczynowości w warstwie bytu organicznego nie jest sumą momentów kategorialnych występujących w warstwie niższej, lecz zawiera ponadto pewną nowość (*kategoriales Novum*), która stanowi o istocie determinacji w danej warstwie. Prawa układu warstwowego świadczą zatem o tym, że Hartmannowskie ograniczenie przyczynowości do najniższej warstwy bytu realnego jest nieadekwatne do stanu faktycznego, albowiem w rzeczywistości przyczynowość nie występuje jedynie w najniższej warstwie bytu realnego. Prawdą jest natomiast, że w stanie „czystym”, a więc jako przebieg szeregowy zależności w czasie, występuje jedynie w najniższej warstwie bytu. Trudność, jaką napotkał Hartmann, wynika z tego, że radykalne ograniczenie ważności kategorii przyczynowości do warstwy bytu nieorganicznego jest nie do utrzymania, i to nie tylko w kontekście analizy kategorialnej, lecz także w aspekcie celowościowym, w którym nieodzowne okazuje się istnienie momentu przyczynowego. Związek celowy nie może istnieć bez związku przyczynowego, gdyż ostateczny przebieg jego realizacji ma charakter przyczynowy. Jeśliby Hartmann nie dopuścił modyfikacji związku przyczynowego w wyższych warstwach bytu realnego, to kłopotu nastęrczałaby interpretacja związku celowego.

Oprócz praw układu warstwowego do kategorii przyczynowości odnosi Hartmann także prawa zależności, ukazujące dynamiczny aspekt relacji między warstwami bytu realnego. Za podstawowe prawo zależności przyjmuje autor *Ethik* prawo mocy (*Gesetz der Stärke*), zgodnie z którym kategorie niższe stanowią założenie wyższych, a zatem kategorie wyższe mogą się nabudowywać dopiero na warstwach niższych. Tym samym kategorie warstwy niższej są, jak twierdzi, „mocniejsze”, „bardziej elementarne i fundamentalne”. Prawo mocy w ujęciu Hartmanna jest podstawowym prawem kategorialnym opisu-

<sup>53</sup> Por. ARW, s. 287.

<sup>54</sup> „Fenomen przyczynowości przechodzi dalej jako kategoria od najniższej, materialnej warstwy, aż do najwyższej, to znaczy warstwy duchowej.” EIP, s. 98.

jącym kierunek zależności. Zależność ta pozostaje zawsze jednokierunkowa i nieodwracalna, a postępuje od warstwy najniższej do warstwy najwyższej. Prawo samodzielności (indyferencji) głosi natomiast, że każda niższa warstwa jest autonomiczna wobec bezpośrednio wyższej, w wyniku czego podkreśla ono kierunek zależności określony prawem mocy. Również prawo materii i prawo wolności uściśla prawidłowości zachodzące między warstwami bytu realnego w aspekcie dynamicznych relacji, jakie występują w obrębie bytu realnego.

Szczególne znaczenie przypisuje Hartmann prawu wolności (*Gesetz der Freiheit*), które ogranicza zależność postępującą od warstwy najniższej do najwyższej. Zgodnie z prawem wolności nie istnieje całkowite określenie warstwy wyższej przez niższą. Każda warstwa wyższa jest, zdaniem Hartmanna, nowym uformowaniem kategorialnym (kategorialną nowością) i jako taka ma w stosunku do warstwy niższej — w tym układzie materialnej i mocniejszej — pewną swobodę. Prawo wolności ogranicza więc zależność warstwy wyższej, sformułowaną w prawach mocy, samodzielności (indyferencji) i materii.

Związek przyczynowy ujęty w aspekcie praw kategorialnych, a zwłaszcza praw układu warstwowego i praw zależności, stanowi dla Hartmanna fundamentalną determinację świata realnego. Związek ten jest determinacją najniższej warstwy bytu realnego, właściwą mechanicznym procesom, jakie rozgrywają się w tej warstwie. Na mocy praw kategorialnych — a także prawa realnej determinacji — dochodzi Hartmann do wniosku, że każda spośród czterech warstw bytu realnego została we właściwy sobie sposób zdeterminowana<sup>55</sup>. Na tej podstawie wyróżnia on, oprócz determinacji przyczynowej, determinację właściwą warstwie bytu organicznego, psychicznego oraz duchowego. Zarazem jednak determinacja każdej warstwy jest modyfikacją determinacji przyczynowej. Oznacza to, że moment otwartości — jako najistotniejszy dla determinacji właściwej warstwie najniższej, oprócz możliwości przeformowania i obojętności w stosunku do rezultatu przebiegu — ulega stopniowemu ograniczaniu w każdej wyższej warstwie bytu realnego. Determinacja organiczna ujawnia już taką trudność, gdyż zawiera element celowościowy, uwidaczniający się w działaniu systemowym organizmu, w jego samozachowaniu, samorozwoju oraz reprodukcji. Celowość występująca w przyrodzie stanowi zaprzeczenie faktu, że jedyną istniejącą celowością w świecie jest celowa aktywność człowieka. Hartmann próbuje się bronić przed ową sprzecznością, wiążąc celowość ze świadomym działaniem, którego nie można odnaleźć w warstwie bytu organicznego<sup>56</sup>. Jego

<sup>55</sup> „Każda kategorialnie wyższa warstwa bytu ma wyższy, każda niższa niższy typ determinacji.” E, s. 616.

<sup>56</sup> Por. SSD, s. 322.

obrona okazuje się nieskuteczna i polega zasadniczo na werbalnym ograniczeniu celowości do ludzkiej świadomości, co nie przeczy wystąpieniu celowości (elementu celowościowego) w świecie realnym. Element celowościowy determinacji organicznej stanowi, w ujęciu Hartmanna, kategoriałną nowość wobec determinacji przyczynowej. Determinację właściwą warstwie bytu psychicznego nazywa on determinacją psychologiczną, ale nie przedstawia jej bliższej charakterystyki, powołując się na trudność w poznaniu tej warstwy bytowej. Drugim rodzajem determinacji, który — zdaniem Hartmanna — oprócz determinacji przyczynowej najlepiej znamy, jest determinacja najwyższej warstwy bytu realnego, a mianowicie determinacja bytu duchowego, określona mianem determinacji etycznej bądź celowej.

Hartmann, ujmując problem determinacji w aspekcie analizy kategoriałnej, wyróżnia — wraz z postępowaniem skomplikowania, który występuje również w koncepcji Teilharda de Chardin i dla autora *Ethik* jest równoznaczny z przejściem od warstwy niższej do wyższej — oprócz determinacji przyczynowej determinację organiczną, psychologiczną i etyczną. Cechę charakterystyczną stanowi coraz większy udział momentu celowościowego — co z kolei oznacza coraz mniejszy udział otwartości i zdolność do transformacji jako momentu istotnego dla determinacji *stricte* przyczynowej — w coraz bardziej skomplikowanej determinacji. W konsekwencji determinacja każdej warstwy bytu realnego, a więc także determinacja etyczna, stanowi pochodną determinacji przyczynowej. Determinacje organiczna i psychologiczna, jako szczeble pośrednie, nie odgrywają jednak dla Hartmanna istotnej roli w problemie wolności. Analiza kategoriałna zatem oznacza w tym wypadku możliwość wykazania, że determinacja przyczynowa nie ogranicza się do najniższej warstwy bytu realnego, lecz występuje w każdej innej warstwie. Jest to jednoznaczne z faktem, że determinacja przyczynowa jedynie w warstwie bytu materialno-fizycznego występuje w postaci czystej, tzn. tylko w najniższej warstwie bytu realnego pozostaje ona w pełni otwarta i „ślepa” oraz nie zawiera momentu celowościowego.

### 2.2.3. Charakterystyka związku przyczynowego

Analiza kategorii przyczynowości ukazuje podstawowe, wzajemnie się warunkujące cechy związku przyczynowego. Charakteryzują one nie strukturę kategorii przyczynowości, jak czas i zależność, lecz dynamiczny przebieg procesu. Są to:

- a) możliwość przeformowania,

b) otwartość,

c) obojętność wobec rezultatu przebiegu<sup>57</sup>.

Hartmann, analizując dynamiczny przebieg przyczynowości, odwołuje się do związku celowego, w którym występuje ścisły związek między przebiegiem procesu i jego ostatecznym rezultatem<sup>58</sup>. Natomiast związek przyczynowy w każdym swym stadium tworzą różnorodne czynniki składające się na jego rezultat w tym stadium. Żaden z tych czynników nie może zostać zniesiony, gdyż sam jest skutkiem określonego szeregu przyczynowego. Pomimo to związek przyczynowy dopuszcza możliwość zaistnienia nowego momentu, albowiem nie stanowi zamkniętej całości, jak związek celowy. Z tego powodu wymienione właściwości związku przyczynowego wzajemnie się warunkują. Jego otwartość wiąże się ściśle ze „ślepotą”, tzn. z obojętnością wobec przebiegu i rezultatu<sup>59</sup>. Związek przyczynowy jest przypadkowy właśnie z punktu widzenia związku celowego, a więc determinacji występującej w warstwie bytu duchowego. Hartmann nie ogranicza mocy związku przyczynowego, lecz jedynie jego zakres. W obrębie warstwy bytu nieorganicznego stanowi on dynamiczny, otwarty czynnik procesu, mający ze względu na „ślepotę” związku możliwość jego przeformowania, czyli dopuszczenia nowego momentu<sup>60</sup>. Możliwość przeformowania związku przyczynowego ugruntowana jest zatem w jego „ślepicie”. Wynika stąd zarazem neutralność związku pojęta jako jego zdolność do przyjęcia dodatkowej determinacji<sup>61</sup>.

Ukazując, że związek przyczynowy ma zdolność dołączenia nowego momentu, dociera Hartmann do Kantowskiego schematu rozwiązania problemu wolności. Związek przyczynowy, czyli determinacja właściwa warstwie bytu materialno-fizycznego, jawi się Hartmannowi jako determinacja pierwotna, charakteryzująca się otwartością, możliwością przeformowania oraz neutralnością wobec wyniku jej przebiegu. Rezultatem takiego przebiegu związku przyczynowego jest zdolność do przyjęcia dodatkowej determinacji. W ujęciu tym widać wyraźne nawiązanie do teorii Kanta, zakładające tę samą koncepcję rozwiązania problemu przyczynowości i wolności zarazem<sup>62</sup>. Hartmann nie odwołuje się do Kantowskiego idealizmu, lecz proponuje roz-

<sup>57</sup> Por. NWO, s. 300; ARW, s. 287; PhN, zwłaszcza rozdz. 26, s. 318–330.

<sup>58</sup> Por. DIR, s. 315; E, s. 602.

<sup>59</sup> „Związek nie dopuszcza przerwania determinacji, każda poszczególna determinacja bezustannie, swobodnie w nim »działa«. Ale dopuszcza on przyrost (*einen Zuwachs*) determinacji. Swoboda działania wysokości determinacji w ogóle nie jest w nim ograniczona.” DIR, s. 315.

<sup>60</sup> „Przebieg przyrody jest wprawdzie także przemożny, ale jest on ślepy.” E, s. 741.

<sup>61</sup> „Związek przyczynowy jest absolutnie nietendencyjnym (*tendenzloser*), neutralnym procesem. Ta neutralność daje mu pozornie paradoksalną zdolność, a mianowicie zgadzania się bez sprzeciwu z wolnością pozytywną, pomimo zupełnej determinacji.” DIR, s. 316.

<sup>62</sup> „[...] absurd indeterminizmu i negatywnej wolności z jednej strony oraz wyższość wolności pozytywnej na gruncie jej zasadniczej zgodności z nieprzerwaną determinacją przyczynową.” DIR, s. 314.

wiązanie realistyczne. W krytycznej ontologii przyczynowość przyjmuje status kategorii, którą wprawdzie odnaleźć można w każdej warstwie bytu realnego, ale w postaci czystej występującej jedynie w warstwie nieorganicznej bytu realnego. Przyczynowość jako kategoria nie jest identyczna ze związkiem przyczynowym. Wprawdzie Hartmannowi chodzi o związek przyczynowy, ale kategoria przyczynowości to dynamiczny szereg wzajemnie się warunkujących stanów procesu. Okazuje się zarazem, że element celowościowy występuje w każdej warstwie bytu realnego z wyjątkiem warstwy najniższej. Tym samym jedynie w warstwie bytu materialno-fizycznego kategoria przyczynowości nie zawiera momentu celowego, tzn. jest pojęta jako otwarta, ślepa i neutralna. Kolejne modyfikacje związku przyczynowego prowadzą od determinacji organicznej i psychologicznej do determinacji etycznej, która ujawnia charakter w najwyższym stopniu celowy. Wymaga to odwołania się do związku celowego i powoduje konieczność jego analizy. Ponadto na podstawie prawa mocy można stwierdzić, że związek przyczynowy stanowi założenie związku celowego i w tym sensie jest od niego mocniejszy. Istnienie elementu celowościowego w każdej warstwie bytu, oprócz najniższej jego warstwy, ujawnia sprzeczność wobec ograniczenia celowości do celowego działania. Hartmann w odpowiedzi na rodzące się w związku z tym problemy uwyrażnia jedynie rozróżnienie między celową aktywnością i celowością właściwą przyrodzie. Nie wyjaśnia to jednak do końca rodzących się wątpliwości, a tym samym ujawnia problemy, jakie wiążą się z jednoznaczną interpretacją celowości występującej w świecie realnym. Jedyne racjonalne wytłumaczenie problemów związanych z interpretacją celowości autora *Ethik* sprowadza się do ukrytego założenia, że w świecie realnym nie występuje celowość, a więc jej pierwotne ograniczenie do ludzkiej świadomości (aktywność celowa człowieka). Dopiero analiza kategorialna uświadomiła Hartmannowi konieczność uznania istnienia momentu celowościowego w świecie realnym. Prawdą jest jednak, iż Hartmann sprzeciwia się nie istnieniu celowości w świecie, lecz finalizmowi, który — jego zdaniem — nie znajduje potwierdzenia w świecie realnym.

Analiza związku przyczynowego ujawnia postulowaną przez Hartmanna autonomię przyrody, chociaż pozostaje ona nie do końca zrozumiała, jeśli przyjąć kryteria analizy kategorialnej determinacji przyczynowej. Autonomia jest tu pojęta jako samodzielność niższych warstw bytowych wobec wyższych i dotyczy niezależności od prawidłowości właściwych warstwie bezpośrednio wyższej. Prawa zależności kategorialnej ukazują, że najbardziej fundamentalny rodzaj determinacji w świecie realnym stanowi determinacja przyczynowa. Stosownie do praw zależności kategorialnych, a zwłaszcza do prawa samodzielności (indyferencji), każda warstwa — czy też determinacja — niższa wykazuje autonomię wobec warstwy bezpośrednio

wyższej. Oznacza to, że determinacja przyczynowa jest autonomiczna wobec determinacji organicznej, determinacja charakterystyczna dla warstwy bytu organicznego cechuje się samodzielnością w stosunku do determinacji psychologicznej, natomiast determinacja psychologiczna pozostaje niezależna wobec determinacji etycznej.

Autonomia każdej bezpośrednio niższej warstwy bytu realnego nie wyjaśnia jeszcze podstawowej autonomii osoby wobec bytu i powinności, przyrody i wartości<sup>63</sup>. Określenie wolności osoby jest bowiem wskazaniem na trzy różne autonomie: autonomię przyrody, autonomię wartości oraz wolność. Analiza kategorii przyczynowości ujawnia istnienie czterech podstawowych typów determinacji odpowiednio do wyróżnionych przez Hartmanna czterech warstw bytu realnego. Związek przyczynowy okazuje się najmocniejszą determinacją występującą w przyrodzie, natomiast determinacja celowa — determinacją właściwą najwyższej warstwie bytu realnego, czyli bytowi duchowemu. Związek przyczynowy jest jedynym otwartym typem determinacji, a więc jednocześnie jedynym zdolnym do przyjęcia dodatkowej determinacji. W tym sensie broni Hartmann Kantowskiej tezy o wolności pozytywnej, ale obrona ta nie uwzględnia determinacji etycznej, która ma strukturę celową.

Wolność pozytywna opiera się na założeniu istnienia powszechnego determinizmu przyczynowo-skutkowego. Wolności nie utożsamia się wówczas z brakiem determinacji, ale pojmuje się ją jako niezależność sprawcy od determinacji przyczynowej. Niestety, analizy Hartmanna nie są wystarczająco jasne dla zrozumienia przyczynowej struktury świata realnego<sup>64</sup> — tym bardziej że akcent nie pada na samą strukturę związku przyczynowego, lecz zostaje ograniczony do ukazania związku w aspekcie analizy kategorialnej. Za podstawowe cechy determinacji przyczynowej uznane zostają otwartość związku przyczynowego, jego „ślepotą” (neutralność) oraz możliwość przeformowania<sup>65</sup>. Otwartość związku przyczynowego, jako podstawowy warunek możliwości wolności w rozumieniu pozytywnym, określa Hartmann negatywnie, a mianowicie w odniesieniu do związku celowego. Wychodzi on z założenia, że przyroda nie zakłada świadomie żadnych celów, można by zatem odwrócić kierunek determinacji przyczynowej bez jakichkolwiek konsekwencji. Inaczej w wypadku determinacji celowej, którą cechuje jedno-

<sup>63</sup> Por. H. M. Baumgartner: *Unbedingtheit und Selbstbestimmung. Zum Verhältnis von Autonomie der Person und Autonomie der Werte in Nicolai Hartmanns Ethik*. In: SZG, s. 43.

<sup>64</sup> Również praca poświęcona kategoriom przyrody nie uwzględnia w dostatecznym stopniu struktury związku przyczynowego. Zob. *Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre*. Berlin 1950 (zwłaszcza rozdziały 26—31).

<sup>65</sup> Zob. także H. Theisen: *Determination und Freiheit bei Nicolai Hartmann*. Münster 1962, s. 78.

znaczne zdefiniowanie celu<sup>66</sup>. Hartmann prezentuje zarazem własne pojmowanie celowości, polegające na ograniczeniu jej do świadomego określenia celu w świadomości ludzkiej. Wolność pozytywna staje się możliwa tylko wówczas, gdy przyroda zdeterminowana jest przyczynowo, gdyż jedynie otwartość związku przyczynowego pozwala na włączenie dodatkowej determinacji, która stanowi warunek wolności w rozumieniu pozytywnym<sup>67</sup>.

Hartmann nie przeprowadza gruntowej analizy struktury związku przyczynowego w takim sensie, jak czyni to R. Ingarden. Rozważania autora *Ethik* cechuje duży stopień ogólności, powodujący, że niejednokrotnie trudno jednoznacznie je interpretować. Hartmann pyta nie tylko o „jak” związku przyczynowego (a więc w sensie Kantowskim), lecz także o jego „czy”. Właśnie bowiem w pytaniu, czy powszechny determinizm przyczynowy uniemożliwia wolność woli, tkwi antynomia przyczynowości w rozumieniu Hartmanna. Pytanie zostało uwarunkowane Hartmannowskim dążeniem do uzyskania odpowiedzi w ramach filozofii realistycznej. Natomiast pozytywna odpowiedź na tak postawione pytanie stanowi warunek poszukiwania odpowiedzi na pytanie o możliwość wolności mimo powszechnego determinizmu przyczynowego. Pytanie postawione na sposób Kantowski jest równoznaczne z odrzuceniem indeterminizmu. Wiadomo jednak powszechnie, iż na Kantowskim postawieniu pytania, a w konsekwencji również na jego rozwiązaniu, ciąży subiektywizm. Hartmann tymczasem koncentruje swój wysiłek na wykazaniu obiektywności związku przyczynowego, jako elementarnej formy determinacji występującej w świecie realnym. Koncepcja Ingardena, zdecydowanie odrzucającego determinizm radykalny i indeterminizm, traktuje o względnie izolowanych systemach<sup>68</sup>. Charakterystyka tak rozumianych systemów zakłada częściową ich otwartość, umożliwiającą łączenie procesów w systemy. Rozwiązanie Hartmanna podlega takiemu właśnie schematowi, należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że mówi on o kategorii wzajemnego oddziaływania, która stanowiłaby o jedności występującej w rzeczywistej wielości takich systemów. Trudności dotyczą jednakże nie tylko kwestii rozumienia kategorii przyczynowości, ale ujawniają się w trakcie analizy kategoryjalnej związku przyczynowego. Ingarden zdecydowanie odrzuca radykalny determinizm, uznając każdą przyczynę za wcześniejszą od skutku oraz głosząc, że wszystko

<sup>66</sup> „Związek celowy musi się więc sprzeciwiać wkraczaniu zewnętrznej siły; nie może on dopuścić odwrócenia kierunku procesu, gdyż jest z góry określony (*vorbestimmt*) przez cel.” DIR, s. 315.

<sup>67</sup> „Wolność [...] nie jest prostym rodzajem determinacji, lecz specyficznym stosunkiem przynajmniej dwóch rodzajów determinacji, mianowicie stosunkiem wyższej do niższej, o ile obie istnieją w jednym i tym samym realnym świecie i rozciągają się na jedne i te same zdarzenia realne.” E, s. 606.

<sup>68</sup> Zob. R. Ingarden: *Spór o istnienie świata...*, T. 3, § 111 oraz Idem: *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych...*, s. 148—156.

ze wszystkim jest powiązane, a więc wszystkie zdarzenia w świecie tworzą jeden system. Ingarden wszakże zarzuca Kantowi, do którego bez wątplenia odwołuje się Hartmann, że przyjmuje koncepcję Laplace'a, utrzymaną w duchu radykalnego determinizmu. Teoria względnie izolowanych systemów przeczy bowiem ujęciu radykalnego determinizmu i dopuszcza otwartość szeregów przyczynowych. Ingarden kwestionuje zależność czasową oraz totalne powiązanie szeregowe. Wprawdzie Hartmann mówi o czasie jako podstawowym momencie szeregu przyczynowego, ale też nie przeczy jednoczesności przyczyny i skutku. Nie kwestionuje również otwartości; wręcz przeciwnie — uważa ją za moment o fundamentalnym znaczeniu w przyczynowo zdeterminowanym świecie realnym. Problem w tym, czy rzeczywiście załóżek owej koncepcji nie tkwi już w koncepcji Kanta, który co prawda nie uznaje postulowanej przez Ingardena jednoczesności, niemniej trudno zaprzeczyć, że absolutnie neguje możliwość ingerencji w związek przyczynowy inaczej, niż czyni to istota rozumna, początkująca szereg przyczynowy. Hartmannowska analiza przyczynowości nie jest sprzeczna z założeniami Ingardena, tyle że w ujęciu związku przyczynowego autora *Ethik* mamy do czynienia z przyczyną pojętą jako *causa transiens*.

Odmiernym problemem w Hartmannowskiej koncepcji przyczynowości jest jej ujęcie w ramach analizy kategorialnej, co przysparza dwóch zasadniczych trudności w jej zrozumieniu. Pierwszą jest kwestia celowości w ogóle. Hartmann zasadniczo nie uznaje celowości poza świadomością ludzką, ale uznaje istnienie determinacji organicznej i psychologicznej, w których występuje moment celowościowy. Determinacje te zawierają już moment celowościowy i trudność polega na tym, że autor *Ethik* ogranicza pojęcie celowości oraz pojmuje celowość w bardzo wąskim znaczeniu, jako świadome działanie celowe człowieka. Wynika stąd brak zarówno gruntownych analiz, jak i wyraźnego rozróżnienia celowości, którą odnajduje Hartmann w świecie realnym. Druga trudność polega na tym, że analiza kategorialna wykazuje, iż związek celowy jest pochodną związku przyczynowego, gdyż — w ontologii Hartmanna — determinacja każdej wyższej warstwy bytu realnego podlega ogólnym prawom rządzącym zależnościami między jego warstwami.

## 2.3. Determinizm przyczynowy a determinizm celowy

### 2.3.1. Związek celowy

Analizę związku celowego przeprowadza Hartmann, przyjmując za punkt wyjścia dodatkową determinację konieczną do zrozumienia wolności pozy-



tywnej, przy czym związek przyczynowy traktuje jako założenie związku celowego. Różnicę między związkiem przyczynowym a celowym rozpatruje, uwzględniając stosunek do dodatkowej determinacji. Analiza determinacji przyczynowej wykazała, że możliwość taka istnieje dzięki otwartości związku przyczynowego, która wskazuje na postulowane przez Ingardena względnie otwarte systemy. Natomiast związek celowy — przeciwnie: nie cechuje się otwartością właściwą związkowi przyczynowemu. Dodatkowa determinacja włączona w system determinacji celowej oznaczać może uchybienie celu, czyli byłaby zaprzeczeniem istoty determinacji. Wynika to z różnic w strukturze związku celowego i przyczynowego. O ile związek przyczynowy stanowi wielość względnie izolowanych systemów, o tyle związek celowy łączy trzy ściśle ze sobą powiązane akty. Są to:

a) ustanowienie celu w świadomości, połączone z antycypacją przyszłości, a więc określające z góry porządek chronologiczny;

b) selekcja środków w świadomości ze względu na ustanowiony cel; Hartmann mówi o wstecznej determinacji (*rückläufige Determination*), niezgodnej z porządkiem czasowym;

c) realizacja celu za pomocą szeregu ustanowionych środków<sup>69</sup>.

Ujawnia się tutaj złożony charakter związku celowego. Akty pierwszy i drugi nie zachodzą w rzeczywistości, lecz rozgrywają się *in mente*, a dopiero akt trzeci, czyli realizacja celu, ma charakter realnego procesu<sup>70</sup>. Możliwość urzeczywistnienia związku celowego polega więc na tym, że w swej złożonej strukturze ujawnia on także przyczynowy charakter. Dzieje się tak dlatego, że przebieg właściwej realizacji związku celowego ma charakter przyczynowy i na tej podstawie można przyjąć, że związek przyczynowy stanowi założenie związku celowego<sup>71</sup>.

Fakt, że związek przyczynowy stanowi warunek wystąpienia związku celowego, staje się zrozumiałą na gruncie analizy kategoryjnej. Determinacja przyczynowa jest podstawową determinacją występującą w świecie realnym, a jednocześnie najmocniejszą, opierającą się na prawie mocy. Kierunek zależności postępuje zawsze od warstwy najniższej do najwyższej, od warstwy materialnej do warstwy duchowej. W tym kontekście przyczynowy charakter realizacji związku celowego jest wynikiem ontologicznej zależności determinacji celowej od przyczynowej<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Por. E, s. 175—176, 602.

<sup>70</sup> „Trzeci rodzaj więzi (*Bindung*), realizacja, także tutaj wchodzi w rachubę tylko wtórnie; jest ona przebiegiem zgodnym z porządkiem czasowo-przyczynowym, w którym szereg środków funkcjonuje jako szereg przyczyn.” Ibidem, s. 602.

<sup>71</sup> „Proces realnego zdarzenia w urzeczywistnieniu celu jest więc procesem przyczynowym, bez uszczerbku dla determinacji celowej.” Ibidem, s. 175.

<sup>72</sup> „W rzeczywistości związek celowy jest już zawsze wpleciony w istniejący splot (*Geflecht*) determinacji przyczynowej.” Ibidem, s. 187.

Hartmannowskie ujęcie związku przyczynowego to radykalizacja stanowiska Kantowskiego. Kant uzasadniał, że związek przyczynowy jako taki nie przeczy wolności woli, natomiast Hartmann zmierza do wykazania konieczności jego istnienia. Analiza kategoriałna ukazuje, że związek przyczynowy jest — po pierwsze — fundamentalnym rodzajem determinacji w świecie realnym oraz — po drugie — stanowi pośrednio warunek *sine qua non* wystąpienia związku celowego. W koncepcji Hartmanna związek celowy jest determinacją najwyższej warstwy bytu realnego, a zatem związek przyczynowy stanowi poniekąd założenie związku celowego<sup>73</sup>. Związek celowy jest determinacją o bardziej skomplikowanej strukturze niż związek przyczynowy, a fundamentalna różnica polega na tym, iż w przeciwieństwie do otwartości związku przyczynowego determinacja celowa to determinacja zamknięta. Zamknięty charakter determinacji celowej oznacza przede wszystkim fakt, iż nie dopuszcza ona jakiegokolwiek ingerencji w takim znaczeniu, jakie cechuje związek przyczynowy. W konsekwencji — w świecie, który byłby zdeterminowany celowo nie byłoby — zdaniem Hartmanna — miejsca dla wolności<sup>74</sup>. Na podstawie kategoriałnego ujęcia związku celowego odrzuca Hartmann wszelkie stanowiska teleologiczne, zakładając, że warunkiem koniecznym wolności jest otwartość determinacji, spełniająca funkcję determinacji fundamentalnej. Determinacją tą jest w ujęciu mechanistycznym związek przyczynowy, natomiast w ujęciu finalizmu — determinacja celowa.

Otwartość związku przyczynowego okazuje się dla Hartmanna tą cechą determinacji, która nie ogranicza wolności. Determinacja celowa zaś, ze względu na swój zamknięty charakter, jest tą determinacją, która uniemożliwia wolność, celowo bowiem zdeterminowany bieg natury czyni ją niemożliwą. Wniosek ten oparty jest na analizie struktury determinacji przyczynowej i celowej, a mianowicie na otwartości związku przyczynowego wobec zamkniętego charakteru związku celowego, a ponadto na wynikach analizy kategoriałnej, w której poszukuje Hartmann ostatecznego ugruntowania wzajemnego stosunku obu determinacji.

### 2.3.2. Ontologiczna zależność typów determinacji

Wolność pozytywna nie jest, zdaniem Hartmanna, określonym rodzajem determinacji, lecz swoistym stosunkiem dwóch typów determinacji, z których

<sup>73</sup> „Związek celowy jest zależny (*abhängig*) od związku przyczynowego, może on wystąpić (*einsetzen*) tylko tam, gdzie istnieje już związek przyczynowy.” Ibidem.

<sup>74</sup> „[...] w bezpośrednio celowo zdeterminowanym świecie [...] moralna wolność jest rzeczą niemożliwą. Wyklucza ją kategoriałna struktura związku celowego.” Ibidem, s. 603.

każdy wzięty z osobna czyni ją niemożliwą. Istota wolności w rozumieniu pozytywnym opiera się na założeniu istnienia dwóch typów determinacji, z których jeden jako podstawowy posiada zdolność przyjęcia drugiego, dodatkowego typu determinacji. Analiza kategorialna — jako metoda badania struktury bytu realnego — wykazała, że w każdej warstwie bytu realnego występuje przyporządkowany jej typ determinacji. W ten sposób dochodzi Hartmann do ujęcia związku przyczynowego i celowego. Wykazują one formę struktur kategorialnych różnych warstw bytu realnego. Związek przyczynowy jest determinacją najniższej warstwy bytu realnego, w wyniku czego, na podstawie prawa mocy, jest mocniejszy od związku celowego<sup>75</sup>. Stosunek ten zostaje wykazany przez odwołanie się do praw kategorialnych oraz analizy strukturalnej obu determinacji. Determinacja przyczynowa ujawnia swą otwartość i prostotę wobec zamknięcia i potrójnej więzi, jaka występuje w związku celowym. „[...] w stosunku uwarstwienia związku przyczynowego i celowego — jaki istnieje w rzeczywistości etycznej — związek przyczynowy jest elementarny oraz fundamentalny i mocniejszy, natomiast związek celowy jest wobec niego (jako swojej materii) wolny.”<sup>76</sup> Związek celowy przyjmuje w trzecim stadium formę związku przyczynowego, może więc wystąpić jedynie tam, gdzie istnieje już związek przyczynowy. Założenie determinizmu przyczynowo-skutkowego staje się w koncepcji Hartmanna warunkiem wystąpienia determinizmu celowego. Pośrednio wynika więc stąd konieczność istnienia związku przyczynowego jako determinacji fundamentalnej dla zrozumienia ludzkiej aktywności<sup>77</sup>. Aktywność człowieka warunkuje zatem nie tylko on sam, lecz także determinacja przyczynowa. „Aktywność człowieka jest więc uwarunkowana dwojako: przez niego samego i przez otaczający go świat. Po pierwsze przez jego zdolność do ustanawiania celów i ich realizowania, po drugie przez obojętność przyrody wobec jego celów.”<sup>78</sup> Ludzka aktywność ma dla Hartmanna sens jedynie wówczas, gdy świat zdeterminowany jest przyczynowo: „Realne oddziaływanie aktywnej celowo istoty w odniesieniu do świata, w którym się znaj-

<sup>75</sup> „Związek przyczynowy jest oczywiście niższym, a celowy wyższym typem determinacji.” Ibidem, s. 607.

<sup>76</sup> „[...] in einem Schichtungsverhältnis von Kausalnexus und Finalnexus — wie es in der ganzen Welt ethischer Wirklichkeit real vorliegt — der Kausalnexus als der elementarere auch der stärkere und fundamentalere ist, der Finalnexus aber über ihm (als seiner Materie) frei waltet.” Ibidem.

<sup>77</sup> „Aktywne chcenie i działanie, którego kategorialna struktura jest właśnie celowa, staje się możliwe dopiero w świecie, który jest już bezpośrednio przyczynowo zdeterminowany.” Ibidem, s. 608.

<sup>78</sup> „Die Aktivität des Menschen ist also doppelt bedingt: von ihm selbst her und von der umgebenden Welt her, erstens durch seine Fähigkeit, Zwecke zu setzen und zu verfolgen, letzteres durch die Indifferenz der Natur gegen seine Zwecke.” WSF, s. 282.

duje, możliwe jest tylko w przyczynowo zdeterminowanym świecie.”<sup>79</sup>

Wolna wola, charakteryzująca się celowym sposobem działania, możliwa jest więc tylko w przyczynowo zdeterminowanym świecie<sup>80</sup>. Stosunek uwarstwiania determinacji w świecie oznacza dla Hartmanna nie tylko możliwość współistnienia wolności i powszechnego determinizmu przyczynowego, lecz także konieczność istnienia związku przyczynowego do wystąpienia wolności pozytywnej. Wyższy rodzaj determinacji, czyli determinacja celowa, może bowiem wystąpić jedynie tam, gdzie istnieje już związek przyczynowy. Związek przyczynowy stanowi zatem warunek wstępny wystąpienia wolności w rozumieniu pozytywnym, tzn. wolności ontologicznej bądź strukturalnej.

W stosunku uwarstwienia związku przyczynowego i celowego ukazuje się ponadto wolność kategoriałna, która wynika z zastosowania praw zależności kategoriałnej do determinacji występujących w warstwach bytu realnego. Moc związku przyczynowego ugruntowuje się na podstawowym prawie kategoriałnym, a mianowicie na prawie mocy. Zastosowanie prawa wolności do związku celowego pozwala Hartmannowi stwierdzić, że związek przyczynowy jest wprawdzie warunkiem koniecznym wystąpienia związku celowego, ale tylko warunkiem materialnym<sup>81</sup>. Determinacja przyczynowa przechodzi od determinacji organicznej i psychologicznej do determinacji celowej. Mimo oczywistej pochodności istnieją zasadnicze różnice między determinacją przyczynową a celową. Związek przyczynowy jest otwarty wobec faktu ustanowienia celu, a pośrednio zostaje weń włączony. To wszakże, co występuje w związku przyczynowym, ma charakter przypadkowy z punktu widzenia związku celowego<sup>82</sup>. W fakcie, że związek przyczynowy jest przypadkowy w odniesieniu do celowego tkwi, zdaniem Hartmanna, kategoriałna wolność determinacji celowej w przyczynowo zdeterminowanym świecie. Oznacza to, że przyczynowy determinizm — rozpatrywany z pozycji związku celowego — jest indeterminizmem.

Kategoriałne ujęcie wzajemnej relacji typów determinacji ukazuje jeszcze inną konsekwencję. Okazuje się bowiem, że swoboda determinacji wyższej

<sup>79</sup> „[...] Reale Einwirkung eines zwecktätigen Wesens auf die Welt, in der es steht, ist nur möglich in einer kausal determinierten Welt.” E, s. 176.

<sup>80</sup> Na tej samej stronie *Etyki* (E, s. 608) pisze Hartmann: „Ein aktives Wollen und Handeln, dessen kategoriale Struktur eben eine finale ist, wird überhaupt erst möglich in einer Welt, welche schon durchgehend kausal determiniert ist.” Nieco dalej zaś: „[...] ein freier Wille mit seiner Wirkungsweise ist überhaupt nur möglich in einer durchgehend kausal determinierten Welt.”

<sup>81</sup> Wynika to z prawa materii, które podkreśla wprawdzie istnienie pewnego ograniczenia, ale nie przeczy wystąpieniu kategoriałnej nowości. Por. *EiP*, s. 131.

<sup>82</sup> „Przyczynowa konieczność jest celową przypadkowością.” E, s. 609.

wobec niższej, wynikająca z kategoryjnego prawa wolności, stanowi zgodnie z interpretacją Hartmanna jedyny możliwy rodzaj indeterminizmu w świecie. Przyczynowo zdeterminowana przyroda jest otwarta jedynie wobec celowej aktywności istoty, która jest do takiej aktywności zdolna, a więc istoty posiadającej zdolność ustanawiania celów, przewidywania oraz wpływu na wydarzenia przyszłe<sup>83</sup>.

Wolność człowieka okazuje się w tym ujęciu ontologiczną funkcją jego unikalnej pozycji w stosunku uwarstwiania się dwóch typów determinacji. Jako istota przyrodnicza, podlega człowiek determinacji przyczynowej, natomiast jako osoba jest nosicielem innej determinacji, która należy do idealnego świata wartości. Determinacja ta ugruntowuje się w odczuciu wartości jako roszczenie powinnościowe wartości (*Sollensforderung der Werte*), a jego następstwem jest ludzka aktywność celowa<sup>84</sup>. Jeżeli człowiek czyni coś swoim celem, to cel ów urzeczywistnia i w ten sposób tworzy świat rzeczywistości etycznej w świecie rzeczywistości przyrodniczej.

Hartmannowskie rozwiązanie antynomii przyczynowości pokazuje, że ontologiczna możliwość wolności moralnej, a więc wolność strukturalna, polega na stosunku uwarstwienia dwóch typów determinacji w świecie realnym. Hartmann odwołuje się do praw kategoryjnych, a zwłaszcza do prawa mocy i prawa wolności. Pierwsze z nich tłumaczy fundamentalną rolę determinacji przyczynowej w świecie, a poniekąd także fakt wystąpienia momentu przyczynowego w determinacji celowej. Drugie natomiast wyjaśnia swobodę związku celowego wobec przyczynowego pomimo stwierdzenia istnienia ontologicznej zależności. Jednocześnie ujawnia się rola podmiotu. Determinacja celowa jest determinacją pochodzącą od wartości moralnych<sup>85</sup>. Wynika to z faktu, że determinacja sfery bytu realnego przez wartości ma charakter dwustopniowy. Hartmann nazywa ją determinacją załamaną<sup>86</sup>. Pierwsza determinacja jest determinacją podmiotu ze strony wartości, natomiast druga wychodzi od podmiotu i ma strukturę celową<sup>87</sup>. Wynika stąd inny aspekt ludzkiego zdeterminowania, zgodny z postulatem wolności pozytywnej. Kategoryjny sens wyjątkowej pozycji człowieka w świecie sprowadza się w ujęciu Hartmanna do współzawodnictwa bytu i powinności, determinacji przyczynowej i celowej<sup>88</sup>. Jako istota przyrodnicza, podlega człowiek determinacji przyczynowej, natomiast jako istota rozumna jest autorem determinacji celowej. Determinacja przyczynowa wiąże się więc z bytem, natomiast celowa — z płynącą od wartości powinnością.

<sup>83</sup> Zob. *ibidem*, s. 610.

<sup>84</sup> „Człowiek może uczynić celem tylko to, co odczuwa jako wartość.” *Ibidem*.

<sup>85</sup> Por. *ibidem*, s. 605.

<sup>86</sup> Por. *ibidem*, s. 162.

<sup>87</sup> „Druga determinacja jest determinacją celową.” *Ibidem*, s. 174.

<sup>88</sup> Por. *ibidem*, s. 613.

Skoro wolność jest stosunkiem dwóch determinacji, to monizm determinacyjny — i na tym polega istota Hartmannowskiego rozwiązania — jest ujęciem błędnym. O wolności można bowiem mówić jedynie wówczas, gdy nakładają się na siebie przynajmniej dwa typy determinacji. Na tej podstawie odrzuca Hartmann zarówno monizm przyczynowy, jak i monizm teleologiczny, jako rozwiązania nie do przyjęcia. Rozważa obydwa typy monizmu w aspekcie praw kategorialnych i w obu upatruje przekroczenia granicy obowiązywalności tych praw. Monizm przyczynowy bowiem respektuje prawo mocy, ale narusza prawo wolności; odwrotnie — monizm teleologiczny, który zgodnie z prawami zależności wymaga istnienia determinacji przyczynowej. Dlatego też odrzuca Hartmann wszelkie ujęcia monistyczne na rzecz pluralizmu determinacyjnego, który jedynie stanowi o wolności w rozumieniu pozytywnym. Co za tym idzie — odrzuca także indeterminizm moralny, wolność bowiem oznaczałaby wówczas brak jakiegokolwiek zdeterminowania. Autor *Ethik* za jedyny warunek wolności uważa fakt, iż determinacja występująca w świecie realnym nie jest determinacją jednorodną, co pozostaje w zgodzie z tezą pluralizmu determinacyjnego.

### 2.3.3. Wolność w aspekcie analizy kategorialnej

Analiza wykazała, że wolność w sferze bytu realnego możliwa jest, zdaniem Hartmanna, dzięki współistnieniu determinacji przyczynowej i celowej. Zgodnie jednak z rezultatami analizy kategorialnej, nie są to jedyne rodzaje determinacji w świecie realnym, ponieważ każda warstwa bytu realnego ma właściwą sobie determinację<sup>89</sup>. Związek przyczynowy jest determinacją warstwy ciał fizycznych i ich procesów. Na nim nabudowuje się determinacja organiczna, która zawiera pewną kategorialną nowość w stosunku do determinacji warstwy nieorganicznej. Wyższy typ zdeterminowania stanowi determinacja psychologiczna, występująca w warstwie bytu psychicznego i świadomości. W warstwie bytu duchowego panuje determinacja etyczna, która ma strukturę celową. Element celowości występuje jednak nie tylko w determinacji właściwej warstwie bytu duchowego, lecz zawiera się już w warstwie bytu organicznego i psychicznego. Jediną warstwę bytu realnego, której determinacja nie zawiera momentu teleologicznego, stanowi warstwa nieorganiczna. Jej determinacja ma charakter *par excellence* przyczynowy. Kategorialne prawa układu warstwowego ukazują ponadto, że

<sup>89</sup> „Każda kategorialnie wyższa warstwa bytu ma wyższy, każda niższa niższy typ determinacji.” Ibidem, s. 616.

każdą warstwę cechuje pewna kategorialna nowość i dlatego determinacji warstwy bezpośrednio wyższej nie sposób zrozumieć na podstawie determinacji właściwej warstwie niższej.

Hartmann ogranicza się do analizy dwóch typów determinacji, tzn. determinacji przyczynowej i determinacji etycznej, albowiem w tej ostatniej uwidacznia się ludzka aktywność celowa. Determinacja etyczna jest determinacją złożoną, pochodzącą nie tylko od podmiotu, lecz także wywodzącą się z idealnego świata wartości<sup>90</sup>. Trudność w zrozumieniu istoty determinacji warstw pośrednich nie przeczy, zdaniem Hartmanna, możliwości zrozumienia determinacji przyczynowej i celowej na podstawie kategorialnych praw zależności, a zwłaszcza prawa mocy oraz prawa wolności. Odniesienie do analizy kategorialnej pozwala Hartmannowi stwierdzić, że:

a) wolność w rozumieniu pozytywnym nie jest — w sensie ontologicznym — jakimś wyjątkowym fenomenem, a więc nie przysługuje tylko człowiekowi, jako istocie duchowej, lecz jest wspólna wszystkim warstwom bytu<sup>91</sup>,

b) wolność woli to przypadek wolności kategorialnej, która występuje w każdej warstwie wyższej w stosunku do warstwy bezpośrednio niższej<sup>92</sup>.

Hartmann nie wyjaśnia niestety do końca, na czym miałyby polegać wolność w warstwie biologicznej, podobnie jak nie czyni tego w odniesieniu do warstwy psychologicznej. Za fundament swoich rozważań uznaje dwa rodzaje determinacji: determinację najniższej warstwy bytu realnego oraz najwyższej warstwy, tzn. bytu duchowego. Stosunek uwarstwiania się determinacji pomija zatem dwie warstwy bytu realnego, które — zdaniem autora *Ethik* — nie odgrywają żadnej roli w kwestii wolności. Wolność rozpatrywana jest więc z perspektywy determinacji właściwej bytowi duchowemu, czyli człowiekowi, w kontekście najmocniejszego rodzaju determinacji występującego w świecie realnym. Prawa kategorialne sponują istnienie determinacji pośrednich, ale Hartmann bliżej nie określa ich charakteru. Jego teza o kluczowym znaczeniu dwóch typów determinacji pozostaje w zgodzie z Kantowskim ujęciem człowieka jako istoty przyrodniczej i rozumnej. Człowiek jako istota przyrodnicza podlega w teorii Kanta determinacji przyczynowej, w koncepcji Hartmanna zaś — dodatkowo determinacji biologicznej i psychologicznej. Człowiek ujęty przez Kanta jako istota rozumna oznacza dla Hartmanna istotę duchową, zdolną do celowej aktywności.

Analiza Hartmanna zmierza do wykazania możliwości wolności w rozumieniu pozytywnym, z jednoczesnym zanegowaniem wolności negatywnej,

<sup>90</sup> „Panuje tutaj determinacja szczególnego i wyższego rodzaju, ugruntowana nie w podmiocie [...], lecz w idealnym królestwie wartości.” Ibidem, s. 619.

<sup>91</sup> Por. ibidem, s. 617, 622.

<sup>92</sup> Por. ibidem, s. 623.

którą Hartmann utożsamia z indeterminizmem<sup>93</sup>. Ewentualność takiej wolności istnieje, zdaniem Hartmanna, w odniesieniu się do zjawiska uwarstwiania się dwóch typów determinacji, a mianowicie determinacji przyczynowej i celowej. Pojawiają się tutaj trudności związane z właściwym zrozumieniem tego stosunku. Determinacja celowa bowiem jest determinacją warstwy najwyższej, a zatem powstaje pewna luka między determinacją przyczynową a celową. Stosunek determinacji ukazany został na podstawie analizy kategorialnej, którą przeprowadzono z uwzględnieniem praw kategorialnych. Ostatecznie zaś w odniesieniu do analizy determinacji celowej chodzi Hartmannowi o wykazanie jej możliwości na gruncie powszechnego determinizmu przyczynowego. W rezultacie analizy kategorialnej dochodzi do przekonania, że związek przyczynowy nie tylko nie stanowi przeszkody, ale, co więcej, jest koniecznym warunkiem wystąpienia determinacji celowej, a pośrednio — wolności. Niemożliwość wystąpienia determinacji celowej oznaczałaby, zdaniem autora *Ethik*, przekreślenie wolności w ogóle. Znaczenie determinacji celowej ma więc polegać na tym, że pośrednio jest ona determinacją wychodzącą od wartości moralnych. Hartmann trwa w przekonaniu, że w ten sposób ukazana została istota wolności w rozumieniu pozytywnym. Ma się ona sprowadzać do wykazania, że wola ludzka poza zdeterminowaniem prawidłowościami przyrody podlega determinacji przez prawo moralne.

Uniwersalnym kluczem do zrozumienia wolności pozytywnej okazuje się dla Hartmanna analiza kategorialna, a zwłaszcza kategorialne prawa zależności. Na podstawie tych praw stwierdza on nie tylko porządek determinacji, ale także dodatkowo wskazuje fenomen wolności kategorialnej. Prawa zależności kategorialnej określają również postulowaną autonomię przyrody, którą pojmuje Hartmann jako autonomię warstw niższych wobec wyższych, a pośrednio — jako autonomię warstwy bytu nieorganicznego wobec warstwy bytu duchowego. Autonomia oznaczać ma, zdaniem Hartmanna, zarazem autonomię determinacji właściwej danej warstwie, tzn. autonomię związku przyczynowego wobec związku celowego. Pojawia się więc tutaj problem autonomii warstwy duchowej, którą od warstwy nieorganicznej dzieli jeszcze dwie inne warstwy bytu realnego.

<sup>93</sup> Por. H. Below: *Das Problem der Freiheit in Nicolai Hartmanns Ethik*. Köln 1966, s. 40.



## 3. ANTYNOMIA POWINNOŚCI

### 3.1. Istota powinności moralnej

Wolność osoby ludzkiej jest jednoznaczna z brakiem konieczności w spełnianiu określonych czynów i wyraża się w niezeterminowaniu związkiem przyczynowym. Brak wolności w tym sensie oznacza powszechny determinizm przyczynowo-skutkowy. Analiza Kanta zmierza do wykazania, że powszechny determinizm nie stanowi przeszkody do wystąpienia wolności. Również Hartmann wykazuje — w rozwiązaniu antynomii przyczynowości — że związek przyczynowy nie uniemożliwia wolności, lecz przeciwnie, stanowi jej założenie<sup>1</sup>, natomiast rozwiązanie antynomii przyczynowości nie wyjaśnia motywów postępowania człowieka. Ludzką aktywność uzasadnia powinność płynąca od wartości moralnych.

Powinność odgrywa decydującą rolę w rozwiązaniu Kantowskim, dla którego etyka stanowi rezultat dociekań nad naukowym modelem metafizyki. W konsekwencji również zagadnienie powinności rozwiązane zostaje na podstawie fundamentalnego dualizmu świata fenomenalnego i noumenalnego. Cała bowiem sfera wolności zawiera się według Kanta w rozumie praktycznym, który należy do świata noumenalnego. Wolność jako warunek możliwości realizacji powinności moralnej jest dla autora *Krytyki czystego rozumu* wolnością transcendentalną, a nie wolnością realnego indywiduum. Zdaniem Hessena odczytanie właściwej myśli Kanta komplikuje się z powodu tego, iż *de facto* nie ma jasności w kwestii, kto jego zdaniem jest nosicielem inteligibilnego charakteru, a więc także wolności<sup>2</sup>. K. Wojtyła dostrzega w teorii Kanta pojawienie się elementu sprawczości. Kant wprawdzie poj-

---

<sup>1</sup> Hartmann jest przekonany, że związek przyczynowy stanowi *conditio sine qua non* wolności, co uznaje za rezultat rozwiązania antynomii przyczynowości. Por. E, s. 627—628.

<sup>2</sup> Por. J. Hessen: *Das Kausalprinzip*. Augsburg 1928, s. 261.

muje wolę jako władzę o charakterze przyczyny sprawczej i dynamicznej zarazem, jednakże traktuje ją jako coś z natury niezdeteminowanego, co zarazem przeczy zdeterminowaniu woli prawem przyczynowym. Problematyka etyczna staje się wówczas problematyką rozumu praktycznego<sup>3</sup>.

Hartmann kwestionuje pogląd Kanta, jakoby zasady moralne pochodziły z rozumu praktycznego, a zatem odnosi je do idealnie bytujących wartości. Autor *Krytyki praktycznego rozumu* prawo moralne rozumie jako imperatyw kategoryczny. Rozum zaś pozostaje prawodawcą w tym znaczeniu, że jego aprioryczna forma prawodawcza jest imperatywem kategorycznym. Dla Hartmanna, podobnie jak dla M. Schelera, zasady moralne pochodzą nie od rozumu, lecz od wartości. Na tym polega sens etyki materialnej, która stanowi zaprzeczenie Kantowskiego formalizmu. Jednocześnie pojawia się problem autonomii woli, czyli problem, który dla Kanta nie istniał. Moment imperatywu kategorycznego jest bowiem dla niego zarazem momentem autonomii woli, jej zatem wolności w rozumieniu pozytywnym<sup>4</sup>.

Ujęcie antynomii przyczynowości ujawnia wyraźną zależność Hartmanna od Kanta. Pomimo różnic w ujęciach problematyki pojawia się wspólny motyw, który sprowadza się do wystąpienia wolności pozytywnej. Różnica uwarunkowana jest tym, że Hartmann zwraca się ku Kantowskiemu postawieniu problemu, natomiast w rozwiązaniu odwołuje się do krytycznej ontologii<sup>5</sup>. Antynomia przyczynowości w ujęciu Hartmanna znajduje rozwiązanie w wykazaniu możliwości wystąpienia determinacji pozaprzyczynowej. Determinacją tą jest powinność, ściśle związana z idealnie bytującymi wartościami. Realizacja powinności przebiega, zdaniem Hartmanna, dwustopniowo. Dlatego też mówi on o pierwszej i drugiej determinacji. Pierwsza prowadzi od bytu idealnego (tj. wartości) do bytu realnego, czyli woli, a decydujące znaczenie ma tutaj moment odczucia wartości. Odczucie wartości jest aktem realnym o charakterze emocjonalnym<sup>6</sup>. Druga determinacja rozgrywa się w sferze bytu realnego jako realizacja powinności i ma charakter celowy.

W problemie powinności w ujęciu Hartmanna występują dwa zasadnicze aspekty: ontologiczny oraz psychologiczny. Pierwszy odnosi się do faktu

<sup>3</sup> Zob. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność*. T. 3. Lublin 1986, s. 53.

<sup>4</sup> Por. ibidem, s. 46.

<sup>5</sup> „Hartmannowskie opracowanie wolności ma swą historyczną podstawę przede wszystkim w Kantowskiej teorii wolności, a mianowicie bardziej w Kantowskim postawieniu problemu niż w jego rozwiązaniu.” H. Theisen: *Determination und Freiheit bei Nicolai Hartmann*. Münster 1962, s. 4.

<sup>6</sup> Por. E, s. 173—174. „Pierwotna świadomość wartości jest czuciem wartości, pierwotne uznanie nakazu jest czuciem tego, co bezwarunkowo powinno w byciu (*ein Fühlen des unbedingt Seinsollenden*), którego wyrazem jest nakaz.” Ibidem, s. 105.

powinności, a więc do jej istnienia, natomiast drugi do treści powinności<sup>7</sup>. Na plan pierwszy Kant wysuwa zagadnienie absolutnego charakteru powinności<sup>8</sup>. Sprowadza się ono do wykazania ścisłego związku między powinnością i chceniem, a precyzyjniej — do ich utożsamienia. Powinność ujawnia się wówczas jako chcenie konieczne człowieka<sup>9</sup>. W tym znaczeniu powinność staje się wyłączną treścią aktu etycznego, albowiem właściwe przeżycie etyczne to przeżycie powinności. Prawo moralne nie jest dla człowieka czymś zewnętrznym, także zatem powinność przynależy — zdaniem Kanta — do konstytutywnych cech człowieka. Samo przeżycie powinności ma charakter aracyjny, a jego poznanie jest wtórne wobec poczucia<sup>10</sup>.

Zaprzeczenie Kantowskiego rozwiązania problemu powinności stanowi koncepcja Maxa Schelera, który w zasadzie powinność wyklucza. Wprawdzie Scheler przyjmuje istnienie powinności idealnej, jednakże nie potrafi wytłumaczyć jej występowania w sferze bytu realnego. Przyczyna tego tkwi w koncepcji osoby pojętej jako jedność aktów intencjonalnych. Ograniczenie to wynika z zastosowania metody oglądu fenomenologicznego, w którego ramach nie mieści się osoba jako przyczyna sprawcza własnych czynów<sup>11</sup>. W konsekwencji osoba ludzka zatracza swój dynamiczny charakter i pozostaje biernym podmiotem uczuć, co wyklucza powinność jako przynaglenie do działania pochodzące od samego podmiotu.

Na tle poglądów Kanta i Schelera koncepcja Hartmanna jawi się jako próba syntezy obu stanowisk. Z jednej bowiem strony Hartmann modyfikuje Schelerowską teorię powinności, akcentując jej znaczenie dla sfery bytu realnego. Znajduje to wyraz w rozbudowanej teorii powinności, w której ukazuje Hartmann jej modyfikację od idealnej powinności bycia do powinności urzeczywistnienia w czynie. Z drugiej strony natomiast uznaje powinność za istotny element aktu przeżycia etycznego, jak w etyce Kantowskiej. Różnica polega na tym, że w koncepcji Hartmanna powinność podlega pewnej racjonalizacji w odniesieniu do wartości. Wprawdzie rodzi się ona w przeżyciu o charakterze emocjonalnym (odczucie wartości), ale odnosi się do istniejącej w sferze bytu idealnego wartości. Nie można przy tym zapomnieć, iż moment poznawczy jest wtórny wobec emocjonalnego. Hartmann bardzo mocno akcentuje emocjonalny charakter pierwotnego kontaktu z war-

<sup>7</sup> Zob. J. W. Gałkowski: *Spór o powinność moralną*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 1972, nr 20, z. 2, s. 5—39.

<sup>8</sup> Por. ibidem, s. 6.

<sup>9</sup> Por. I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Przekład przejrzał R. Ingarden. Warszawa 1984, s. 99.

<sup>10</sup> „Człowiek-podmiot zostaje zaskoczony powinnością, nie ma właściwie możliwości zrozumienia jej sensu ani też mechanizmu powstawania. Nie ma także możliwości potocznego zrozumienia wartości moralnych, które są wynikiem poczucia powinności.” J. W. Gałkowski: *Spór o powinność moralną...*, s. 9.

<sup>11</sup> Por. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność...*, s. 32.

tością. Mimo iż Hartmann nie przeczy roli podmiotu w urzeczywistnianiu powinności, odnosi powinność do wartości<sup>12</sup>. Hartmann nie utrzymuje Kantowskiego utożsamienia powinności i chcenia, występującego w autonomii woli, ale właśnie w ich nieidentyczności widzi właściwy problem, który nazywa antynomią powinności. Nieidentyczność oznacza wolność osoby ludzkiej wobec zasady moralnej, czyli wartości. Właściwe rozumienie antynomii powinności znajduje on w scholastycznym, jak to nazywa, ujęciu wolności pojętej jako niezależność wobec Boskiego zrządzenia<sup>13</sup>.

### 3.2. Aporetyka powinności

Antynomia powinności w ujęciu Hartmanna może zostać rozwiązana po stwierdzeniu istnienia wielu formalnych warunków wynikających z rozwiązania antynomii przyczynowości. Chodzi przede wszystkim o wolność w rozumieniu pozytywnym, przy czym Hartmann jest przekonany, że czynnik determinujący wolę winien się znajdować w podmiocie, gdyż jedynie wówczas urzeczywistnia się wolność woli. Czynnik determinujący nie może dotyczyć ponadindywidualnej świadomości, jak w Kantowskiej koncepcji „rozumu praktycznego”, ale musi się odnosić do wolności indywidualnej, świadomej woli. Wolność jest wówczas wolnością w dwojakim rozumieniu: po pierwsze jako wolność wobec prawidłowości przyrody, a więc związku przyczynowego i innych determinacji ontologicznych, po drugie zaś — jako wolność wobec zasad moralnych i ich powinnościowych roszczeń<sup>14</sup>. Antynomia powinności dotyczy zatem wolności woli w stosunku do wartości moralnych.

Hartmann utrzymuje, że dochodzi w ten sposób do ujęcia fenomenu wolności woli, widzianego w sposób krytyczny i filozoficzny zarazem. Konsekwencją rozwiązania antynomii przyczynowości stanowi wymóg rozważenia antynomii powinności, co jest dla Hartmanna konieczne w aspekcie całości problematyki. Antynomia przyczynowości pokazuje autonomię człowieka wobec prawidłowości przyrody, natomiast nie wyjaśnia jej w odniesieniu do prawa moralnego. W ujęciu Kantowskim rozum praktyczny kieruje wolą jako rozum czysty, gdy zasadą kierowania jest aprioryczna forma prawa moralnego. Kant nie dopuszcza czynnika pozarozumowego w imperatywie, natomiast uznanie go — co ma miejsce w dziedzinie motywacji — powoduje

<sup>12</sup> Por. E, s. 164.

<sup>13</sup> „[...] dopiero w syntezy problemu scholastyki oraz Kanta uzyskuje swą pełną treść idea wolności, a przez to drugą i wyższą warstwę problemu.” Ibidem, s. 630.

<sup>14</sup> Zob. ibidem, s. 642.

według niego pewną utratę wolności. Hartmann zaś analizuje sytuację, w której nie może nie być niezdeteminowania woli przyrodą — przedmiotem analizy zatem zostaje realna wola.

Należy w tym miejscu przypomnieć, iż w swych założeniach kieruje się Hartmann postulatem trójstopniowego przebiegu badań, na które składać się ma fenomenologia, aparetyka i teoria<sup>15</sup>. Teoria stanowi niejako konsekwencję aparetycznego rozważania fenomenów. Krytyczna ontologia Hartmanna, rozumiana jako metoda uprawiania filozofii, ma być zaprzeczeniem idei konstruowania systemów filozoficznych. Postępowanie badawcze nasuwa jednak pewne wątpliwości, także w odniesieniu do analizy antynomii powinności. Fenomenologia, zgodnie ze swym pierwotnym znaczeniem, ma być głównie opisem. Przede wszystkim dotyczyć ma *quaestio facti*. Hartmann opis wiąże jednakże nieodłącznie z interpretacją. Punktem wyjścia opisu antynomii powinności jest — podobnie jak w przypadku antynomii przyczynowości — rozwiązanie Kantowskie. Hartmann rozszerza wprawdzie rozważania, uwzględniając ujęcie Leibniza, gdzie występuje wolność ludzkiego indywiduum, ale jednocześnie krytykuje jego teleologizm<sup>16</sup>.

Rozważania dotyczące *quaestio iuris* znajdują wyraz w aparetyce powinności. Nie sposób przecenić zasług Hartmanna w przypomnieniu tej metody uprawiania filozofii, aczkolwiek nie można się oprzeć wrażeniu, że za ukazanymi aporiami stoi coś więcej niż jedynie idea najdoskonalszego przedstawienia istniejącej problematyki. Realizacja tej idei ukazuje bowiem pewną fundamentalną sprzeczność. Z jednej strony za aparetyką kryje się wrogość do systemu filozoficznego budowanego za wszelką cenę, z drugiej natomiast — system stanowi cel badań Hartmanna<sup>17</sup>. Uwidacznia się to w odniesieniu do aparetyki powinności, która tchnie pewną sztucznością, jak gdyby Hartmann budował aporie ze względu na nie same. Wrażenie się potęguje, kiedy konstruuje on trzecią antynomię wolności.

Prawomocność antynomii powinności zasadza się dla Hartmanna na treściowej nieidentyczności powinności i chcenia. Nieidentyczność oznacza, że empiryczna wola jest zdeterminowana nie tylko wartościami moralnymi, ale także przyrodą. W tym znaczeniu stanowi ona nie antynomię wartości, lecz „antynomię powinności i realno-etycznego bytu osoby”<sup>18</sup>. Rozwiązanie

<sup>15</sup> Szerzej na ten temat zob. A. J. Noras: *Kilka uwag o metodzie filozofii Nicolai Hartmanna*. W: *W stronę filozoficznego doświadczenia. Antropologiczno-epistemologiczne aplikacje myślenia filozoficznego*. Red. H. Mikołajczyk. Częstochowa 1996, s. 103—118.

<sup>16</sup> Trudno jednak nie zgodzić się z tezą, którą postawiła Maria J. Dähler, iż w gruncie rzeczy nie jest to błąd Leibniza, lecz Hartmanna, który dzieje ujmować może tylko ateleologicznie. Zob. M. J. Dähler: *Zur Freiheitslehre von Nicolai Hartmann*. Diss. Freiburg/Schweiz 1952, s. 34.

<sup>17</sup> Por. ibidem, s. 41.

<sup>18</sup> „Die Antinomie von Sollen und Wollen ist nicht Antinomie der Werte, sondern Antinomie von Sollen und real-ethischem Sein der Person.” E, s. 689; por. ibidem, s. 682.

zmierza do wykazania ontologicznej możliwości wolności, przy czym Hartmann wyraźnie podkreśla, że w najlepszym razie można mieć jedynie hipotetyczną pewność wolności, natomiast nie można jej udowodnić. Odwołując się do głoszonego agnostycyzmu, twierdzi Hartmann, że aporetyka powinności nie daje ostatecznej odpowiedzi na pytanie o charakter wolności, że w konsekwencji może jedynie uzyskać dowód hipotetyczny.

### 3.2.1. Rozwiązanie aporii

Pytanie o wolność osoby ludzkiej postawione jest w kontekście aporetyki na sposób Kantowski. Nie chodzi więc Hartmannowi o to, „czy” jest możliwa wolność woli, lecz „jak” jest możliwa<sup>19</sup>. Można wskazać kilka powodów takiego właśnie postawienia problemu. Najistotniejszą rolę odgrywa fakt, że autor *Ethik* od początku do końca przeprowadza analizę w perspektywie Kantowskiej. Nie można ponadto zapominać, że Hartmann filozofuje właśnie na kanwie całego ruchu neokantowskiego, a zarazem jakby wbrew niemu. Nie kwestionuje istnienia wolności, lecz jedynie Kantowski — jego zdaniem obarczony piętnem idealizmu — sposób wykazania, jak wolność woli jest możliwa. Takie postawienie zagadnienia jest powszechne w sytuacji, kiedy filozof nie rozważa problemu w oderwaniu od jego historycznych ujęć. Można zatem założyć, iż myślenie w kontekście historycznym charakteryzuje tych filozofów, dla których problem rozpoczyna się tam, gdzie kończy się dla ich poprzedników. Stanowi to jednocześnie powód, dla którego źródeł filozofii Hartmanna nie można poszukiwać w ramach szeroko pojętej fenomenologii, lecz należy je bezwzględnie odnieść do neokantyzmu oraz samego Kanta.

Hartmann wyróżnia sześć aporii powinności, które dzieli na dwie podgrupy. Pierwszych pięć aporii odnosi się do badania ontologicznej możliwości wolności na podstawie rozwiązania antynomii przyczynowości. Aporia szоста dotyczy natomiast rozważań poświęconych analizie fenomenów etycznych. Aporie odnoszące się do ontologicznej możliwości wolności (aporie 1—5) podzielić można, za Hansem M. Baumgartnerem, na dwie grupy<sup>20</sup>:

<sup>19</sup> Hartmann odwołuje się do faktu, że możliwość ontologiczna nie jest tym samym, co możliwość logiczna, a więc nie jest ona tym samym, co niesprzeczność. Możliwość ontologiczna dla Hartmanna istnieje w całym szeregu realnych warunków, które leżą poza niesprzecznością. Warunki te nazywa Hartmann „warunkami możliwości”. Por. ibidem, s. 696.

<sup>20</sup> Baumgartner mówi odpowiednio o zewnętrznym i wewnętrznym aspekcie problemu. Zob. H. M. Baumgartner: *Unbedingtheit und Selbstbestimmung. Zum Verhältnis von Autonomie der Person und Autonomie der Werte in Nicolai Hartmanns Ethik*. In: SZG, s. 44.

a) aporie 1—3: pytanie o możliwość wolności — potraktowane jako pytanie o wolność osobową w świecie zdeterminowanym nie tylko prawem przyczynowości, lecz ponadto prawem powinnościowym.

b) aporie 4—5: problem wolności ujęty w aspekcie samej woli.

Aporia pierwsza<sup>21</sup> odwołuje się do antynomii przyczynowości, której rozwiązanie ukazało możliwość wystąpienia dodatkowej determinacji. Dodatkową determinacją okazuje się determinacja powinnościowa. Antynomia powinności ukazuje jednak, że chodzi także o swobodę wobec determinacji aksjologicznej. W problemie wolności woli występują dwa rodzaje zdeterminowania, tzn. determinacja powodowana prawem przyrody oraz prawem powinnościowym. Swoboda uwarunkowania powinnościowego wobec związku przyczynowego, wykazana w rozwiązaniu antynomii przyczynowości, nie jest wszakże wolnością osoby. Rozwiązanie aporii staje się możliwe, zdaniem Hartmanna, tylko wówczas, gdy stwierdzi się, że oprócz determinacji spowodowanej prawem przyczynowym oraz powinnością występuje w świecie jeszcze trzeci rodzaj determinacji. Hartmann twierdzi, że determinacją tą jest determinacja osobowa<sup>22</sup>. Istnienie determinacji osobowej przeczy determinizmowi etycznemu, który kwestionuje wolność woli i ludzkie działanie odnosi bądź do praw przyrody, bądź do sfery psychologicznej. Hartmann natomiast wskazuje wyraźnie, że determinacja osobowa jest dodatkowym, ale w gruncie rzeczy najistotniejszym w procesie urzeczywistniania wolności — oprócz przyczynowej i powinnościowej — rodzajem determinacji, z jakim mamy do czynienia w realizowaniu wartości moralnej. Mając jednocześnie na względzie rolę determinacji osobowej, za niewłaściwe uznaje Hartmann rozwiązanie antynomii przyczynowości, zgodnie z nim bowiem wola podpada jedynie pod prawo powinnościowe. Autor *Ethik* akcentuje zarazem fakt irracjonalnego charakteru determinacji osobowej, na której zasadza się wolność woli<sup>23</sup>, ale staje tym samym w obliczu konieczności rozwikłania problemu, jak właściwie mają się do siebie wyróżnione typy determinacji, które wskazuje w problemie wolności. Determinacja osobowa, jego zdaniem, winna być determinacją wyższego typu, ponieważ osoba ludzka musi być wolna nie tylko wobec praw natury, lecz także wobec zasady moralnej. Zarazem determinacja przyczynowa i powinnościowa są, w świetle dotychczasowej analizy, determinacjami autonomicznymi wobec siebie, dochodzącymi do głosu wraz z ujawnieniem się determinacji osobowej.

Rozwiązanie aporii ukazuje, jak twierdzi Hartmann, jeszcze jedną trudność. Determinacja przyczynowa dopuszcza inny rodzaj determinacji, a mianowicie determinację pozaprzyczynową (celową). Natomiast determinacja

<sup>21</sup> „Jak wolność woli może istnieć w bezpośrednio zdeterminowanym świecie?” E, s. 643.

<sup>22</sup> „Aporia daje się rozwiązać tylko wówczas, gdy osoba zawiera w sobie jeszcze trzeci rodzaj determinacji, który rzuca na szalę rzeczywistości etycznej.” Ibidem, s. 698.

<sup>23</sup> Por. ibidem.

powinnościowa — to determinacja celowa i ze względu na swój zamknięty charakter nie jest w stanie przyjąć innego rodzaju determinacji. Świadczy to jedynie o tym, że determinacja osobowa nie może stanowić ostatniego etapu w szeregowo uporządkowanym ciągu determinacji, wobec czego stosunek trzech wyróżnionych determinacji winien być rozpatrywany jako komplementarny. Jest to uzasadnione z tego względu, że każda z wymienionych determinacji warunkuje w inny sposób. Tak więc determinacja przyczynowa warunkuje w sposób bezwzględny w odróżnieniu od prawa powinnościowego, które nie ma charakteru determinacji zupełnej. Wartości nie determinują bowiem sfery bytu realnego bezpośrednio, lecz za pośrednictwem czynnika determinującego, zdolnego do zdeterminowania woli. Czynnikiem determinującym wolę jest determinacja osobowa, gdyż osoba urzeczywistnia wartości na mocy powinności, jakie od nich płyną.

Aporia druga<sup>24</sup> rozwiązuje się, zdaniem Hartmanna, również dzięki przyjęciu determinacji osobowej. Determinacja osobowa bowiem występuje za pośrednictwem powinności nie wobec determinacji już dokonanej, lecz właśnie nie dokonanej, a mianowicie wobec „czystego roszczenia jako takiego”<sup>25</sup>. Pozoru antynomii, a nie jej autentycznego występowania, doszukuje się Hartmann w ekwiwokacji pojęć „moralna wola”, „wolna wola” oraz „powinność”<sup>26</sup>. Podkreśla on, że przez pojęcie „moralna wola” rozumie się albo „moralnie dobrą” wolę, albo wolę, która może być dobra lub zła. W pierwszym znaczeniu wola jest określona, tzn. zdeterminowana zasadą moralną, natomiast w drugim — pozostaje jeszcze „wolną wolą” w tym znaczeniu, że nie określa jej zasada. Właśnie pojęcie wolnej woli, a więc woli stojącej w obliczu alternatywy za lub przeciw, wywołuje, zdaniem Hartmanna, wrażenie pozorów, jakoby „wolna wola” była zarazem określona i nie określona. Rozwiązania upatruje autor *Ethik* w tym, że powinność nie stanowi zagrożenia dla wolności, lecz jest roszczeniem bądź wezwaniem do wolnej decyzji na rzecz wartości<sup>27</sup>.

Aporia trzecia<sup>28</sup> porusza, w ujęciu Hartmanna, problem wolności w rozumieniu negatywnym, co przeczy jednocześnie rozwiązaniu antynomii przy-

<sup>24</sup> „Jak wola może być wolna wobec zasady, której jako moralna powinna podlegać?” Ibidem, s. 643.

<sup>25</sup> „Also nicht einer bereits vollzogenen Determination durch das Sollen tritt die Freiheit der Person gegenüber, sondern der unvollzogenen, dem bloßen Anspruch, der reinen Forderung als solcher.” Ibidem, s. 703.

<sup>26</sup> „Wolności przeciwstawia się w powinności brak wolności (*Unfreiheit*), powinności w wolności brak powinności (*Nichtsollen*.)” Ibidem, s. 702.

<sup>27</sup> Por. ibidem, s. 704.

<sup>28</sup> „Sens antynomii powinności przeczy rozwiązaniu antynomii przyczynowości; jeśli wola jest zdeterminowana przez zasadę etyczną, to nie jest wobec niej wolna; jeśli jednak nie jest zdeterminowana przez zasadę, to wówczas nie jest wolna wobec prawa przyrody.” Ibidem, s. 644.



czynowości. Antynomia przyczynowości została rozstrzygnięta dzięki przyjęciu wolności w rozumieniu pozytywnym. W celu uniknięcia sprzeczności autor *Ethik* odwołuje się do faktu, iż w rzeczywistości determinacja pozaprzyczynowa jest tworem złożonym, gdyż determinacja płynąca od zasady moralnej (wartości) nie dokonuje się w sposób bezpośredni, jak determinacja przyczynowa, lecz za pośrednictwem samostanowienia osoby. „Dopiero dwa momenty razem: obiektywno-idealny i subiektywno-realny, autonomia zasady i przeciwstawna jej autonomia osoby, tworzą osobliwy stosunek uzupełniania się (zazębiania się) determinacji pozaprzyczynowej, który jako »wolność w rozumieniu pozytywnym« rozwiązuje antynomię przyczynowości.”<sup>29</sup> Autonomia zasady i autonomia osoby zatem składają się na pozytywny stosunek komplementarności, w którym zawiera się wewnętrzny kategorialny warunek możliwości wolności moralnej. Oznacza to, że autonomia zasady nie stanowi zaprzeczenia autonomii osoby, natomiast połączone nie przeczą autonomii przyrody, autonomia osoby bowiem jest autonomią wobec prawa przyczynowego.

Także rozwiązanie czwartej aporii<sup>30</sup> jest odwołaniem się, podobnie jak w wypadku aporii trzeciej, do odrzuconego wcześniej pojęcia wolności negatywnej. Hartmann stara się wykazać, że rozwiązanie antynomii przyczynowości nie wyklucza wolności negatywnej, ale jedynie określa jej niemożliwość w odniesieniu do związku przyczynowego. Tym samym nie wynika stąd, że wolność wobec zasady nie może być wolnością negatywną pojętą jako wolność wyboru, tym bardziej że wola ludzka nie stoi wobec bezwzględnego determinizmu ze strony wartości, lecz wobec ich indeterminizmu. Wartości, jako twory idealne, nie determinują sfery bytu realnego z taką samą mocą jak związek przyczynowy. Jest to więc sytuacja inna niż ta, która odnosi się do zasady, albowiem jej wolność pozostaje wolnością w stosunku do bezwzględnego determinizmu przyczynowego. Wniosek stąd, że wolność negatywna wobec zasady moralnej (wartości) nie przeczy wolności pozytywnej teźże zasady względem związku przyczynowego.

Hartmann stara się wykazać, że nie chodzi bynajmniej o dwa rodzaje wolności, lecz o wolność jednej i tej samej woli<sup>31</sup>. Analiza wolności negatywnej pokazuje — jego zdaniem — że moralna wola nie jest wolą nie określoną<sup>32</sup>;

<sup>29</sup> „Erst beide Momente zusammen, das objektive ideale und das subjektive reale — die Autonomie des Prinzips und die ihr gegenüber bestehende Autonomie der Person — machen durch dieses ihr eigenartiges Ergänzungsverhältnis (ihr Ineinandergreifen) die außerkausale Determinante aus, welche als »Freiheit im positiven Verstande« die Kausalantinomie löst.” Ibidem, s. 708.

<sup>30</sup> „[...] jak wolność wobec zasady może być wolnością pozytywną?” Ibidem, s. 644.

<sup>31</sup> Por. ibidem, s. 712.

<sup>32</sup> „Moralną wolą nie jest ta, która jako niezdeterminowana stoi przed otwartą alternatywą, lecz ta, która wobec niej determinuje się sama, obojętnie w którą stronę.” Ibidem, s. 712.

natomiast istnienie alternatywy stanowi warunek wstępny decyzji, przy czym zależność jest dwustronna. Alternatywa ma bowiem sens jedynie w odniesieniu do woli mającej zdolność zdecydowania się za zasadą lub przeciw zasadzie. W myśl koncepcji Hartmanna wynika stąd jednoznacznie, że wolność w rozumieniu negatywnym może zaistnieć jedynie tam, gdzie istnieje już wolność w rozumieniu pozytywnym. Stosunek zatem dwóch ujęć wolności — ontologicznego i aksjologicznego — sprowadza się do wzajemnego warunkowania się oraz komplementarności, gdyż obydwie występują w akcie etycznym. Wolność ontologiczna, czyli pozytywna wolność zasady wobec związku przyczynowego, jest tu pojęta jako *conditio sine qua non* wolności aksjologicznej. Wola jest pozytywnie wolna w rozumieniu negatywnym wobec zasady etycznej, gdyż wartości determinują w sposób nieabsolutny<sup>33</sup>. Jeśliby wartości determinowały w sposób bezwzględny, jak prawo przyczynowe, to nie istniałaby wolność negatywna. Wolność negatywna bowiem jest wolnością wobec bytu idealnego, podczas gdy wolność pozytywna — wolnością wobec bytu realnego. Wzajemne zatem warunkowanie się dwóch typów wolności w problemie antynomii powinności stanowi funkcję deontologicznego indeterminizmu w sferze etyczno-realnej i decydującą rolę odgrywa w nim samostanowienie osoby<sup>34</sup>.

Aporia piąta<sup>35</sup> dotyczy wolności indywidualnej i *de facto* rozwiązuje się — jak twierdzi Hartmann — wraz z rozstrzygnięciem aporii trzeciej i czwartej. Sens antynomii przyczynowości wskazuje, że wolność musiałaby istnieć w zdeterminowaniu woli zasadą moralną, czyli wartością. Czynnikiem determinującym, tzn. samostanowienie indywidualnej woli, nie ma jednak nic wspólnego ze związkiem przyczynowym<sup>36</sup>. Hartmann jest przekonany, że ogólny charakter zasady nie przeczy wolności indywidualnej. Rozwiązanie czwartej aporii ukazuje współistnienie dwóch rodzajów autonomii, a mianowicie idealną autonomię zasady etycznej (wartości) oraz realną autonomię osoby. O ile pierwsza ma naturę ogólną, o tyle druga ma charakter indywidualny. Relację tych dwóch autonomii rozumie Hartmann w ten sposób, że autonomię zasady traktuje jako założenie indywidualnej autonomii osoby ludzkiej. Wówczas aporia znajduje swe rozwiązanie w autonomii osoby, a dokładnie — w jej pozytywnej i negatywnej wolności. Aporia ukazuje zarazem szczególną rolę osoby ludzkiej, wobec której wolność pozytywna określa jej stosunek do związku przyczynowego, negatywna zaś — do zasady moralnej<sup>37</sup>. Problem osoby staje się zatem centralnym zagadnieniem w problemie wolności,

<sup>33</sup> „Wzajemne warunkowanie się pozytywnej i negatywnej wolności istnieje tylko w obrębie antynomii powinności, a nie w obrębie antynomii przyczynowości.” Ibidem, s. 714.

<sup>34</sup> Por. ibidem.

<sup>35</sup> „[...] jak wolność pozytywna może być wolnością indywidualną?” Ibidem, s. 644.

<sup>36</sup> Zob. ibidem, s. 717.

<sup>37</sup> Por. ibidem, s. 692.

ponieważ to w woli krzyżuje się wolność pozytywna z wolnością negatywną. To właśnie osoba ludzka podlega determinacji przyczynowej oraz determinacji powinnościowej.

Stosunek dwóch autonomii: autonomii zasady i autonomii osoby, próbuje Hartmann wyjaśnić także na podstawie praw kategorialnych, podkreślając jednocześnie, że już w założeniu dwóch autonomii tkwi wystąpienie wolności w rozumieniu pozytywnym, a więc wolności wobec związku przyczynowego. Ontologiczny stosunek dwóch autonomii uznaje za analogiczny do stosunku autonomii zasady wobec związku przyczynowego. W tym kontekście Hartmann uważa, że autonomia osoby oznacza dodatkową determinację, która charakteryzuje się samoistością. Samoistość nie oznacza dla Hartmanna nic innego, jak właśnie wolność w rozumieniu pozytywnym<sup>38</sup>.

### 3.2.2. Trzecia antynomia wolności

Wraz z przedstawieniem aporii powinności wskazuje autor *Ethik* na istnienie trzeciej — oprócz antynomii przyczynowości i antynomii powinności — antynomii, której źródła upatruje w sprzeczności między dwoma antynomiami<sup>39</sup>. Trzecia antynomia wolności pokrywa się z aporiami od trzeciej do piątej antynomii powinności i dotyczy wzajemnego stosunku autonomii zasady i autonomii osoby. Trudno zatem dociec powodu dokonania tego wyróżnienia. Jedynym racjonalnym powodem może być fakt, iż dotychczasowe analizy uznaje on za niewystarczające.

Aporia trzecia, o czym była już mowa, ukazuje złożony charakter determinacji pozaprzyczynowej. Stosunek obu momentów determinacji jest stosunkiem komplementarności i dlatego nie występuje sprzeczność między rozstrzygnięciem antynomii przyczynowości a powinności. Aporia czwarta z kolei rozwiązuje, zdaniem Hartmanna, antynomię w jej drugim stadium. Wola jest bowiem zdeterminowana w dwojakim znaczeniu: z jednej strony wobec zasady ontologicznej, z drugiej — wobec zasady aksjologicznej. Wolność pozytywna jest tym momentem, który odgrywa fundamentalną rolę w odniesieniu do obu zasad, natomiast wolność negatywna odnosi się jedynie do wartości. Moment wolności negatywnej nie przeczy jednak rozwiązaniu antynomii przyczynowości. Wolność negatywna nie zachodzi wszak w odniesieniu do zasady ontologicznej, czyli do związku przyczynowego, lecz jedynie w odniesieniu do

<sup>38</sup> Zob. ibidem, s. 694.

<sup>39</sup> Zob. ibidem, s. 646—647.

zasady aksjologicznej. Rozwiązanie aporii piątej stanowi, według Hartmanna, rozstrzygnięcie trzeciej fazy antynomii wolności. Aporia piąta wykazuje, że ogólny charakter zasady nie przeczy wolności indywidualnej, a tym samym rozstrzygnięcie antynomii przyczynowości nie pozostaje w sprzeczności z rezultatami płynącymi z rozważenia antynomii powinności.

Trzecia antynomia wolności rozwiązuje się wraz z aporiami powinności, a mianowicie w wykazaniu możliwości współistnienia autonomii zasady i autonomii osoby. Rezultat płynący z jej rozważenia przeczy, podobnie jak rozwiązanie antynomii powinności, rozwiązaniu antynomii przyczynowości. Antynomia przyczynowości wykazała, że w problemie wolności tkwi jeszcze jeden — oprócz autonomii przyrody — rodzaj autonomii, którą stanowi autonomia zasady moralnej wobec powszechnego determinizmu przyczynowego. Trzecia antynomia wolności, podobnie jak antynomia powinności, akcentuje istnienie trzeciego typu autonomii. Ukazuje ona, że wolność polega na współistnieniu trzech rodzajów autonomii, a więc oprócz autonomii przyrody i autonomii zasady moralnej istnieje jeszcze autonomia osoby. W rezultacie trzecia antynomia wolności przedstawia autonomię osoby w jej podwójnym przeciwieństwie, do ontologicznej determinacji świata i do determinacji aksjologicznej.

### 3.3. Fenomeny etyczne

Szósta aporia powinności<sup>40</sup> istnieje dla Hartmanna sama w sobie i dotyczy dowodu wolności. Tezę, że ontologiczna możliwość wolności nie dowodzi faktycznego występowania wolności, opiera autor *Ethik* na przeświadczeniu o metafizycznym charakterze jej przedmiotu. „Wolność woli jest przedmiotem metafizycznym. Do wszystkich przedmiotów metafizycznych odnosi się twierdzenie: w ścisłym znaczeniu nie można ich ani udowodnić, ani odeprzeć.”<sup>41</sup> Twierdzenie o metafizycznym charakterze wolności woli jest konsekwencją uznania irracjonalnego charakteru problematyki filozoficznej. Hartmann utrzymuje, że istnieją problemy metafizyczne, tzn. takie, w których zawsze pozostaje irracjonalna reszta, i problemów tych nie sposób wyeliminować z filozofii<sup>42</sup>. Teza ta stanowi rezultat

<sup>40</sup> „Jak ze zjawisk świadomości moralnej uzyskać mocną podstawę dla bytu wolności moralnej?” Ibidem, s. 645.

<sup>41</sup> „Willensfreiheit ist ein metaphysischer Gegenstand. Von allen metaphysischen Gegenständen gilt der Satz: sie sind im strengen Sinne weder beweisbar noch widerlegbar.” Ibidem, s. 648. O metafizyce moralności powiada Hartmann ponadto, iż jest „bardziej metafizyczna od metafizyki doświadczenia”. DIR, s. 312.

<sup>42</sup> Por. ME, s. 12, 131.

nieufności Hartmanna wobec fenomenów. Nieufność ową uznać trzeba za istotny element jego filozofii. W gruncie rzeczy jest ona proveniencji marburskiej i w tym samym stopniu dotyczy także Martina Heideggera. W ujęciu Hartmanna kryje się jego tęsknota za krytyczną ontologią, której punktem wyjścia jest krytyczny realizm w nieco zmodyfikowanej wersji. Potocznie krytyczny realizm oznacza filozofię, której punkt wyjścia stanowi naturalna świadomość poznawcza wzbogacona wynikami nauk szczegółowych. Zdaniem autora *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* krytyczny realizm wzbogacić należy — będącą konsekwencją krytycyzmu — nieufnością wobec fenomenu. Fenomen nie jest więc tylko fenomenem, ale stanowi również problem sam w sobie. Konsekwencja, jaką jest Hartmannowska nieufność wobec fenomenów, odnosi się też do fenomenu wolności woli. „Fenomeny jako takie niczego jeszcze nie dowodzą; zjawisko (nawet w najbardziej obiektywnym sensie) — pisze — nie jest bytem, świadomość wolności nie jest żadną bytującą wolnością, lecz tylko »przejawiającą się« wolnością.”<sup>43</sup>

Problem realnego charakteru wolności pojawia się ze względu na sposób jej prezentowania się bądź sposób dania. Rozważenie problemu przebiega, zdaniem Hartmanna, dwustopniowo. W pierwszej fazie następuje wyjaśnienie faktów, które świadczą pozytywnie na rzecz metafizycznego przedmiotu, natomiast w drugiej — badanie ontologicznej możliwości samej rzeczy<sup>44</sup>.

Aporetyka powinności ukazuje ontologiczną możliwość wolności woli, natomiast właściwa trudność wiąże się z wyjaśnieniem stosunku fenomenowi i bytu. Za jedyny możliwy rodzaj argumentacji uważa autor *Ethik* argumentację analityczną, która wychodzi z danych fenomenów etycznych i dochodzi do ontyczno-realnego bytu osoby, przy czym ma ona formę wnioskowania redukcyjnego, które Hartmann nazywa także wnioskowaniem regresywnym<sup>45</sup>. Analityczny typ argumentacji łączy elementy aprioryczne i empiryczne, jednakże w rezultacie uzyskuje się jedynie hipotetyczną pewność. Tok dochodzenia do hipotetycznej pewności wolności przebiega, zdaniem Hartmanna, następująco:

- a) wykazanie ontologicznej możliwości wolności,
- b) przedstawienie fenomenów etycznych,
- c) sformułowanie hipotetyczne jako wynik zgodności niezależnie od siebie badanych faktów oraz możliwości<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> „Phänomene als solche beweisen noch nichts; Erscheinung (auch im objektivsten Sinne) ist nicht Sein, Bewußtsein der Freiheit ist noch keine seiende Freiheit, sondern eben nur »erscheinende« Freiheit.” E, s. 645.

<sup>44</sup> Zob. ibidem, s. 649—650.

<sup>45</sup> Argumentacja ma formę wniosku z tego, co uwarunkowane na warunek. Zob. ibidem, s. 651.

<sup>46</sup> Por. ibidem, s. 650.

W analizie problemu wolności woli wskazuje filozof na trzy kompleksy faktów z życia moralnego i te uważa za istotne dla argumentacji analitycznej. Są to świadomość samostanowienia, odpowiedzialność i pocztytalność oraz świadomość winy. Ponadto za fenomeny, które wskazują na realny charakter wolności, uznaje dodatkowo dwa inne: odniesienie wartości moralnych do wolności oraz nieidentyczność powinności i chcenia<sup>47</sup>.

### 3.3.1. Świadomość samostanowienia

Świadomość samostanowienia (*Bewußtsein der Selbstbestimmung*) jest ogólnym fenomenem towarzyszącym działaniu człowieka, zjawiającym się wraz z daną sytuacją. „W takich wypadkach staję się świadomy nieodpartego wrażenia: mogę tak, ale mogę także inaczej, jest to zależne ode mnie. Jest to świadomość samostanowienia.”<sup>48</sup> Zdaniem Hartmanna samostanowienie pozostaje czynnikiem pozytywnym nawet wówczas, gdy jest negatywne wobec zasady moralnej. Problem polega jednak na tym, że — zgodnie z tezą krytycyzmu — samostanowienie nie jest fenomenem *sensu stricto*, lecz fenomenem jest tylko świadomość samostanowienia<sup>49</sup>. O świadomości samostanowienia powiada natomiast Hartmann, że to fenomen bezpośredni, który towarzyszy wszelkiemu działaniu oraz intencji i zajęciu stanowiska. Fenomen samostanowienia, jak każdy fenomen w ujęciu Hartmanna, informuje jedynie o przekonaniu podmiotu, gdyż pozostaje uwikłany w metafizykę i ontologię zarazem. Konsekwencję dążenia do krytycznego realizmu stanowi zatem to, że w wypadku fenomenowi uprawomocnione jest jedynie mówienie o subiektywnej pewności. Krytyczny charakter filozofii bowiem musi uwzględnić możliwość wystąpienia złudzenia.

Problem, który rozważa Hartmann w wypadku analizy fenomenów etycznych, kulminuje w stosunku świadomości i rzeczywistości. W ujęciu autora *Ethik* przybiera on formę wątpliwości, w jaki sposób ma się świadomość rzeczywistości jakiejś rzeczy do niej samej<sup>50</sup>. Hartmann uważa, że świadomość samostanowienia posiadać musi swoją podstawę, jednocześnie podkreśla,

<sup>47</sup> Por. ibidem, s. 652.

<sup>48</sup> „In solchen Fällen hat man allerdings bewußt den unabweislichen Eindruck: ich kann so, aber ich kann auch anders, es hängt von mir ab. Das ist das Bewußtsein der Selbstbestimmung.” Ibidem, s. 654.

<sup>49</sup> Zob. ibidem, s. 653.

<sup>50</sup> „[...] ze świadomości rzeczywistości jakiejś rzeczy nie wynika nigdy w sposób konieczny rzeczywistość rzeczy samej.” Ibidem, s. 637; por. ibidem, s. 656

iż podstawą tego przekonania nie musi być rzeczywiste samostanowienie. Problem staje się więc problemem stosunku fenomenu do bytu realnego. „Fenomen, jak i pojęcie nie zawierają w sobie realnego bytu.”<sup>51</sup> Zarówno Hartmann, jak Kant są zdania, że zjawiska mają swoją podstawę w czymś, co zjawiskiem nie jest, i Hartmann znajduje to w realnym charakterze samostanowienia. Płyne stąd zatem wniosek jednoznaczny: świadomość samostanowienia nie jest samostanowieniem samym. Hartmann podkreśla jednocześnie, iż nie oznacza to również niebytu samostanowienia<sup>52</sup>. W nawiązaniu do sceptycyzmu, który sugeruje, jakoby świadomość samostanowienia miała być pozorem, autor *Ethik* — zgodnie ze swymi założeniami — zmierza do wykazania, że:

a) teza sceptycyzmu jest w gruncie rzeczy tezą pozytywną w sensie metafizycznym, wskazuje bowiem na desygnat,

b) zaprzeczenie świadomości samostanowienia nie znajduje potwierdzenia w fenomenach.

W rezultacie ciężar przeprowadzenia dowodu (*onus probandi*) przypisuje Hartmann kontrtezie, a mianowicie sceptycyzmowi<sup>53</sup>. Konsekwencją takiego postawienia sprawy jest brak dowodu i dlatego świadomość samostanowienia jako fenomen etyczny „pozostaje zawieszona w szczególnej nieokreśloności”<sup>54</sup>.

Analiza fenomenu świadomości samostanowienia wskazuje na pewną prawidłowość w rozumowaniu Hartmanna. Z jednej strony krytyczny charakter filozofii nie dopuszcza możliwości ślepej wiary w to, co dane w fenomenie, natomiast z drugiej — istnieje potrzeba uzasadnienia stanowiska realistycznego. W konsekwencji dochodzi autor *Ethik* do momentu, w którym z całą mocą ujawnia się problem prawdziwości odwzorowania w fenomenie tego, co dane w rzeczywistości — a zarazem problem złudzenia, jakie ze sobą niesie — i wówczas odwołuje się do wiedzy zdroworoządkowej. Problem, jak ukazać, że zjawisko informuje nas o rzeczywistości w sposób prawdziwy, bez odwoływania się do naturalnego realizmu, jest problemem zasadniczym filozofii Hartmanna.

W przypadku fenomenów etycznych oznacza to niemożność wnioskowania na ich podstawie o istnieniu wolności, a tym samym brak jej dowodu. W fakcie tym widzi bowiem Hartmann nieprzekraczalną granicę fenomenu. Nie jest on w stanie pokazać, jak ma się fenomen do bytu, toteż

<sup>51</sup> „Phänomen wie Begriff involvieren das reale Sein nicht.” Ibidem, s. 637.

<sup>52</sup> „Alternatywa byt albo niebyt pozostaje otwarta.” Ibidem, s. 656.

<sup>53</sup> Zob. ibidem, s. 657. Teza ta nie jest nowa, gdyż również w analizie fenomenu poznania, gdzie podstawową rolę odgrywa pojęcie bytu samoistnego, odwołuje się Hartmann do stwierdzenia, że sceptycyzm musi dostarczyć dowodu kontrtwierdzenia.

<sup>54</sup> „Das Argument aus dem Bewußtsein der Selbstbestimmung bleibt in einer sonderbaren Unbestimmtheit hängen.” Ibidem, s. 658.

pozostaje mu przekonanie, że również w fenomenach etycznych istnieje pewne odniesienie do wolności. W odniesieniu do świadomości samostanowienia twierdzi on, iż wprawdzie nie może to być rzeczywisty dowód wolności, jednak w świadomości samostanowienia tkwi coś, „co przyprawia tuż do wniosku”<sup>55</sup>.

### 3.3.2. Odpowiedzialność i poczytalność

Hartmann podkreśla zasadniczą różnicę, istniejącą między kompleksem faktów odpowiedzialności (odpowiedzialność i poczytalność) a samostanowieniem. Świadomość samostanowienia jest tylko subiektywnym przekonaniem podmiotu, natomiast odpowiedzialność (*Verantwortung*) jest jej realnym zachowaniem. Dlatego też mówi Hartmann o różnicy w przejawianiu się tych dwóch różnych fenomenów etycznych<sup>56</sup>. W fenomenie odpowiedzialności wyróżnia on:

- a) instancję odpowiedzialną (osoba),
- b) instancję, wobec której jest ona odpowiedzialna<sup>57</sup>.

Jednocześnie podkreśla Hartmann fakt „brania na siebie” (*Aufsichnehmen*) odpowiedzialności<sup>58</sup>. Akcentuje przede wszystkim realny charakter aktu, w tym sensie, że odpowiedzialność uznana zostaje za akt realno-etyczny właściwy wszelkim aktom. Zdolność brania na siebie odpowiedzialności oznacza wolność moralną. Hartmann utrzymuje, że mamy tu do czynienia ze „zrozumiałym stosunkiem następstwa”, który nie jest dany w świadomości samostanowienia<sup>59</sup>. Sprawca jeszcze przed czynem jest świadomy skutków swego działania i w tym znaczeniu mówi Hartmann o apriorycznym od-

<sup>55</sup> „Man sieht also wohl, wie sehr auch ein wirklicher Schluß auf die Freiheit hier nicht gelingen will, es steckt doch etwas im Bewußtsein der Selbstbestimmung, was bis dicht an einen Schluß heranführt.” Ibidem, s. 659.

<sup>56</sup> „Nie istnieje bezpośredni fenomen samostanowienia, lecz tylko fenomen »świadomości« samostanowienia. Ale istnieje bezpośredni fenomen odpowiedzialności i poczytalności.” Ibidem, s. 660.

<sup>57</sup> Por. ibidem, s. 662. K. Wojtyła wiąże przeżycie odpowiedzialności ze sprawczością osoby: „Przeżycie odpowiedzialności stanowi stwierdzenie tego związku, który zachodzi pomiędzy wartością moralną czynu a sprawczością osoby.” K. Wojtyła: *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 1955–1957, nr 5, z. 1, s. 120.

<sup>58</sup> Por. E, s. 120, 395, 422, 445, 467, 625, 660. Hartmann pisze: „Odpowiedzialność może ponosić tylko ten, kto wierzy w swą odpowiedzialność (*Verantwortlichkeit*).” Ibidem, s. 631. Por. R. Ingarden: *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*. Tłum. A. Węgrzecki. W: Idem: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1987, s. 74.

<sup>59</sup> Por. E, s. 661.



niesieniu, które ma miejsce nawet wówczas, gdy nie może on przewidzieć skutku.

Również poczytalność (*Zurechnung*) stanowi, zdaniem Hartmanna, mocny argument na rzecz realności wolności, a mianowicie w istniejącym powiązaniu ze sprawczością osoby<sup>60</sup>. Hartmann nazywa czyn osoby działaniem, jeśli dokonuje się on w wolności. Akt poczytalności zakłada zdolność poczytalności osoby, nie będącą — jego zdaniem — niczym innym jak właśnie wolnością moralną<sup>61</sup>. Hartmann mówi o trzech stopniach poczytalności:

a. Akt poczytalności samej. Poczytalność jest faktem intersubiektywnym i w równym stopniu odnosi się do własnej, jak i obcej osoby. Wynika stąd jej konieczny charakter<sup>62</sup>.

b. Zdolność poczytalności (*Zurechnungsfähigkeit*) osoby. Człowiek, w rozumieniu Hartmanna, jest świadomy różnicy między zdolnością poczytalności a jej brakiem, istnienie zaś tej różnicy świadczy o bycie wolności moralnej<sup>63</sup>.

c. Uroszczenie, które osoba czyni wobec poczytalności. W języku Hartmanna oznacza to, że autonomia osoby ukazuje się tutaj jako realna moc w istocie osoby.

Hartmann podkreśla wagę argumentacji analitycznej opartej na fenomenach odpowiedzialności i poczytalności. Akcentuje zwłaszcza, że metafizyczna waga argumentu jest zdecydowanie większa niż w fenomenie świadomości samostanowienia. Zwraca jednocześnie uwagę na fakt, iż argumentacja na rzecz wolności woli pozostaje argumentacją o charakterze analitycznym, a wniosek ma postać hipotetyczną. „Samej wolności nie można ująć w żaden sposób, o jej realności nie można się przekonać bezpośrednio z tego, co przeżyte. Także odpowiedzialność i zdolność poczytalności nie są samą wolnością, lecz tylko na niej polegają.”<sup>64</sup>

<sup>60</sup> „W poczytalności jako takiej nie leży mianowicie wcale zajęcie stanowiska, a jedynie uznanie sprawczości.” Ibidem, s. 663.

<sup>61</sup> Por. H. Theisen: *Determination und Freiheit bei Nicolai Hartmann...*, s. 22.

<sup>62</sup> „[...] kto ujmuje tylko, że działa tutaj osoba, musi jej koniecznie poczytać (*zurechnen*) pozytywną bądź negatywną wartość działania.” E, s. 663.

<sup>63</sup> „Autentyczna zdolność poczytalności [...] nie jest niczym innym jak wolnością moralną.” Ibidem, s. 664.

<sup>64</sup> „Freiheit selbst bekommt man auf keine Weise zu fassen; man kann sich von ihrer Realität nicht wie von der eines Erlebbareren unmittelbar überzeugen. Auch Verantwortung und Zurechnungsfähigkeit sind nicht die Freiheit selbst, sondern beruhen nur auf ihr.” Ibidem, s. 672.

### 3.3.3. Świadomość winy

Świadomość winy (*Schuldbewußtsein*) jest, zdaniem Hartmanna, tym argumentem, który najmocniej przemawia na rzecz realnego charakteru wolności. Pozostaje ona ściśle związana z kompleksem odpowiedzialności, a mimo to stanowi — w ujęciu Hartmanna — fenomen bardziej szczególny niż odpowiedzialność i poczytalność. Odpowiedzialność towarzyszy każdemu aktowi moralnemu, podczas gdy świadomość winy jest jedynie skutkiem występku moralnego. Człowiek podejmuje odpowiedzialność na mocy własnej decyzji, może ją podjąć lub nie, natomiast nie może zrzucić z siebie świadomości winy. Fenomen świadomości winy dany nam został jako „głos sumienia”, a metafizycznego sensu świadomości winy upatruje Hartmann w odniesieniu do realnego samostanowienia osoby. „»Wina« bowiem oznacza sprawczość, a mianowicie nie sprawczość siły kierującej ponad czy też poza osobą, lecz jedynie sprawczość samej osoby. Dlatego świadomość winy odniesiona jest jednoznacznie do samostanowienia osoby.”<sup>65</sup>

Hartmann bardzo mocno akcentuje siłę argumentu świadomości winy, przy czym powtarza, że w dalszym ciągu stanowi to argument analityczny, który wsparty poznaniem redukcyjnym gwarantuje jedynie hipotetyczną pewność. Dlatego też pewność uzyskana w analizie fenomenów etycznych nie ma charakteru absolutnego. Realny charakter fenomenów etycznych świadczy jednak — zdaniem Hartmanna — o realności wolności osoby, która jest ich podstawą. „Tak jak samostanowienie, odpowiedzialność, poczytalność i świadomość winy są fenomenami realnymi, tak też wolność osoby, o ile jest ona ich podstawą, musi być realną istotą osoby.”<sup>66</sup>

## 3.4. Samostanowienie osoby

Antynomia powinności, w ujęciu Hartmanna, ukazuje wolność osoby ludzkiej jako trojaką autonomię. Jej elementy składowe to:

<sup>65</sup> „Denn »Schuld« bedeutet Urheberschaft, und zwar nicht die einer leitenden Macht über oder hinter der Person, sondern ausschließlich Urheberschaft der Person selbst. Darum ist Schuldbewußtsein eindeutig auf Selbstbestimmung der Person bezogen.” Ibidem, s. 674.

<sup>66</sup> „Wie aber Selbstbestimmung, Verantwortung, Zurechnung und Schuldbewußtsein Realphänomene sind, so muß auch die Freiheit der Person, sofern sie deren Grundlage ist, realer Wesenskern der Person sein.” Ibidem, s. 677. Por. R. Ingarden: *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych...*, s. 122—148.

a. Autonomia związku celowego wobec przyczynowego, czyli autonomia ludzkiej aktywności celowej wobec świata materialnego. Autonomia ta nie dotyczy woli samej, lecz tylko następstw jej decyzji. W ramach tej autonomii mieści się także autonomia woli wobec przyczynowości psychologicznej.

b. Autonomia woli wobec wartości<sup>67</sup>.

c. Autonomia osoby ludzkiej.

Autonomia osoby oznacza jej zdolność do opowiedzenia się za lub przeciw zasadzie etycznej, przy czym rozstrzygnięcie dokonuje się mocą determinacji właściwej samej woli. Hartmann wielokrotnie podkreśla zdolność człowieka do świadomego samostanowienia, a więc zdolność, dzięki której wola czyni wartość swą determinacją<sup>68</sup>. Zdolność woli do autodeterminacji wynika z ontycznego statusu wartości, które bytują w sferze bytu idealnego, a ich realizacja w świecie bytu realnego wymaga pośrednictwa osoby. Urzeczywistnienie ich staje się natomiast możliwe dzięki wartości wolności osoby ludzkiej, która rozumiana jest między innymi jako moc ich realizacji<sup>69</sup>.

Rozwiązanie antynomii powinności wskazuje, zdaniem Hartmanna, jedynie na istnienie trzeciego — obok determinizmu ontologicznego i aksjologicznego — rodzaju determinacji, ale jednocześnie nie mówi nic o jego charakterze. Pytanie o istotę autodeterminizmu potraktowane zostaje jako metafizyczne ze wszystkimi konsekwencjami tego stwierdzenia. Metafizyczne znaczy bowiem dla Hartmanna tyle, co nierozwiązalne<sup>70</sup>. Niezależnie od tego podkreśla Hartmann, że mamy tu do czynienia z determinacją o charakterze celowym. Przekonanie swe opiera on na założeniu, iż jedynym realnym typem celowości w świecie jest teleologia woli. Jednocześnie celowość wynikająca z woli nie jest identyczna z czynnikiem determinującym, lecz jedynie zależnym od czynnika determinującego<sup>71</sup>. Pytanie o to, co jest właściwym czynnikiem determinującym w celowej determinacji woli, pozostaje nie rozstrzygnięte. Według Hartmanna pytanie o charakter czynnika determinującego jest paralelne do pytania o źródło bytu moralnego w ogóle.

Hartmann akcentuje aktywny charakter determinacji osobowej, a jednocześnie za istotne uznaje dwa momenty określające determinację osobową. Pierwszy charakteryzuje osobę jako nosiciela wolnej woli. Wprawdzie mówi on o autonomii woli, ale nie należy jej łączyć z izolacją wobec podmiotu. Nie mniej ważnym momentem jest samostanowienie jako zdolność osoby

<sup>67</sup> Por. WSF, s. 302.

<sup>68</sup> Por. E, s. 700; PGS, s. 140; ARW, s. 317—319.

<sup>69</sup> Por. WSF, s. 293.

<sup>70</sup> Dlatego wszelkie próby ukazania jej istoty są „w najlepszym razie niekrytycznymi twierdzeniami, których nie można ani udowodnić ani odeprzeć”. E, s. 720.

<sup>71</sup> „[...] nie jest ona zasadą, lecz tylko kategoriałną formą bądź prawidłowością jej skutku.” Ibidem, s. 721.

do ustanawiania celów własnych aktów<sup>72</sup>. Ze względu na moment samo-stanowienia podkreślone zostaje dwojakie rozumienie wolności woli, dwa pojęcia wolności. Pierwszym jest negatywna wolność wobec zasady moralnej, która pozostaje zgodna z tezą indeterminizmu. Pojęcie drugie wiąże się z pozytywną odpowiedzią osoby na gruncie wartości. Negatywną wolność wobec wartości pojmuje więc Hartmann jako warunek wstępny pozytywnej autodeterminacji osoby.

Autodeterminacja osoby ludzkiej znajduje ponadto potwierdzenie, zdaniem Hartmanna, w odwołaniu się do ontologicznej aporii wolności osobowej. Aporia ta dotyczy ontologicznej możliwości osobowej i indywidualnej wolności<sup>73</sup>. W koncepcji Hartmanna osoba jest tworem kategorialnym nabudowanym na świadomości, a jej wolność jest zarazem wolnością świadomości. Hartmann podkreśla, że świadomość jest raczej wszechstronnie zdeterminowana. Rozwiązanie trudności znajduje autor *Ethik* w odwołaniu się do praw kategorialnych, a zwłaszcza do kategorialnego prawa zależności. Prawo to głosi: „[...] ponad całkowitą determinacją każdego szczebla bytowego istnieje zawsze nieograniczona swoboda dla wyższej warstwy bytowej z jej własną i odpowiednio wyższą determinacją. A każda taka determinacja jest koniecznie »wolna« wobec całej struktury niższej.”<sup>74</sup> W świetle tego prawa struktura wyższa, którą jest osoba, stanowi kategorialną nowość (*kategoriales Novum*) wobec struktury niższej, a więc świadomości. Zarazem staje się dla Hartmanna oczywiste, że posiada ona specyficzną determinację, właściwą tylko osobie. Oznacza to, że pewność co do determinacji osobowej znajduje w koncepcji Hartmanna potwierdzenie na gruncie „powszechnych ontologicznych stosunków zależności”<sup>75</sup>. Ontologiczna aporia wolności osobowej ukazuje ponadto, że wolność woli stanowi jedynie specyficzny przypadek wolności kategorialnej, która występuje w stosunku determinacji warstwy bezpośrednio wyższej wobec niższej. W tym znaczeniu autonomia etyczna jest równa autonomii organicznej czy psychologicznej. Za element różnicujący uznaje Hartmann stopień aktualności problematyki etycznej.

<sup>72</sup> Wolność woli to „samostanowienie osoby w kierunku celu jej etyczno-intencjonalnych aktów.” Ibidem, s. 320.

<sup>73</sup> Por. ibidem, s. 722—723.

<sup>74</sup> „Nach ihnen ist über der totalen Determination einer jeden Seinsstufe immer noch unbegrenzter Spielraum für höhere Seinsform mit eigener und entsprechend höherer Determination. Und jede solche ist dem ganzen Gefüge der niederen gegenüber notwendig »frei.«” Ibidem, s. 723.

<sup>75</sup> „Die selbständige kategoriale Einheitsdeterminante über dem Gefüge der Komponenten ist der sittlichen Person auf Grund der allgemeinen ontologischen Abhängigkeitsverhältnisse gewiß.” Ibidem, s. 724.

Rozwiązanie problematyki wolności woli określa Hartmann jako niezadowolające<sup>76</sup>. Głównym skutkiem takiego ujęcia problemu jest brak bliższego określenia istoty czynnika determinującego, tzn. determinacji osobowej, do której jedynym możliwym dostępem są — w rozumieniu autora *Ethik* — aporie powinności. Dlatego w odniesieniu do istoty autodeterminacji pojawia się pojęcie tego, co irracjonalne<sup>77</sup>. Niezależnie od tego wskazuje Hartmann na pewne braki teorii, zastrzegając zarazem, iż nie wszystkie są w pełni uzasadnione.

Wolność woli, wykazana w Hartmannowskim rozwiązaniu aporii powinności, nie jest wolnością w sensie absolutnym. Hartmann podkreśla nieabsolutny charakter wolności, przy czym faktu tego nie uważa za brak teorii. Wręcz przeciwnie, twierdzi jednoznacznie, iż to właśnie fenomeny pokazują, że wola nie jest absolutnie wolna<sup>78</sup>. Człowiek — w ujęciu Hartmanna — nie jest wolny w znaczeniu bezwzględnym, gdyż zawsze musi się liczyć z panującą determinacją ontologiczną, która ogranicza jego swobodę<sup>79</sup>.

Za brak teorii uznaje Hartmann niemożność jednoznacznego wskazania kryterium odróżnienia wolnej woli od woli, która nie jest wolna. Jednocześnie ten negatywny rys teorii zostaje przez niego przekształcony w jej pozytywny aspekt. Hartmann twierdzi bowiem, że wolność jest wartością, a zatem — jako fenomen aksjologiczny — może być dana w emocjonalnym akcie odczucia wartości<sup>80</sup>. Nieco inaczej przedstawia się problem w wypadku określenia stosunku wolności woli do tych wartości, które nie są dane w emocjonalnym akcie odczucia wartości. Hartmann uznaje problem za niemożliwy do rozstrzygnięcia i odwołuje się do tezy Arystotelesa, którego zdaniem niewiedza co do wartości nie zwalnia od odpowiedzialności<sup>81</sup>. Za nie rozwiązana uważa ponadto Hartmann kwestię braku wiedzy o tym, czy rozwój człowieka w stronę wolności moralnej sam polega na wolności, a więc, czy człowiek ponosi odpowiedzialność za swój brak wolności<sup>82</sup>. Także w tym przypadku stwierdza Hartmann, że aporii nie można rozwiązać dlatego, iż „człowiek musi być już wolny, aby chciał być wolny”<sup>83</sup>.

<sup>76</sup> „Nie możemy całkowicie zadowolająco rozwiązać aporii wolności, nie możemy właściwie załagodzić sprzeczności uwarstwionych antynomii.” Ibidem, s. 648.

<sup>77</sup> Zob. ibidem, s. 698.

<sup>78</sup> Por. ibidem, s. 729; WSF, s. 284.

<sup>79</sup> Zob. Analiza sytuacji i jej rola w ograniczeniu wolności woli (pkt 1.4.1).

<sup>80</sup> Por. E, s. 319—320.

<sup>81</sup> Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa 1982, s. 91 nn.

<sup>82</sup> Por. E, s. 734.

<sup>83</sup> „Gibt es nämlich eine Tendenz, frei zu sein, und ist diese selbst wiederum eine freie, so scheint es, daß sie ebendasselbe, was sie zum Ziel hat, schon als Bedingung voraussetzt. Der Mensch muß schon frei sein, um frei sein zu wollen.” Ibidem, s. 735.

### 3.5. Krytyka rozwiązania aporii

Aporetyka powinności, w ujęciu autora *Ethik*, stanowi konsekwencję rozwiązania antynomii przyczynowości. Wolność wobec powszechnego determinizmu przyrody nie wystarcza bowiem do scharakteryzowania wolności osobowej. Determinizm przyczynowy nie stanowi jednak — i na tym polega rozwiązanie antynomii przyczynowości — przeszkody dla wolności moralnej, a co najwyżej ogranicza ją, i w tym sensie nieuprawomocnione jest mówienie o wolności absolutnej. Wynika stąd potrzeba poszukiwania odpowiedzi na pytania dotyczące istoty wolności osobowej. Rozwiązanie antynomii powinności jest dla Hartmanna próbą odpowiedzi na to pytanie. Przedstawione rozwiązanie nasuwa jednak wątpliwości dotyczące sposobu przeprowadzenia analizy oraz zastosowanego narzędzia poznawczego, którym jest dla autora *Ethik* analiza kategorialna. W konsekwencji mamy do czynienia z próbą ukazania wolności jako szczególnego przypadku wolności kategorialnej, występującej w każdej warstwie bytu realnego wyższej względem warstwy bezpośrednio niższej. Do wyjaśnienia wolności w ujęciu kategorialnym stosuje Hartmann prawa zależności kategorialnej, a fakt ten właśnie budzić musi wątpliwości.

Rozwiązanie antynomii przyczynowości ma decydujące znaczenie dla kształtu problematyki i wskazuje na uwarstwienie trzech typów determinacji w problemie wolności woli. Stosunek ten przedstawia się w ujęciu Hartmanna następująco:

- a) prawo przyczynowe (autonomia przyrody),
- b) prawo powinnościowe (autonomia wartości),
- c) prawo osobowe (autonomia osoby, czyli samostanowienie).

Hartmann wykorzystuje prawa zależności kategorialnej do ukazania, że właśnie tak winien wyglądać stosunek uwarstwiania się determinacji. Nasuwa to jednak trudność, która jest o tyle uzasadniona, że stosunek ten stanowi podstawę wszelkich dalszych rozważań<sup>84</sup>. Problem polega na tym, iż prawo powinnościowe ma proveniencję idealną, natomiast cały stosunek uwarstwiania dotyczy relacji bytu idealnego i realnego. Determinacja przyczynowa i osobowa rozgrywają się w obrębie bytu realnego, natomiast determinacja powinnościowa jest pochodzenia idealnego. Problem dotyczy zatem wzajemnego stosunku bytu idealnego i realnego. W świetle krytycznej ontologii, której uzasadnienie stanowi fundamentalne przesłanie Hartmanna, byt idealny jest obojętny wobec bytu realnego<sup>85</sup>. Natomiast nieco inaczej wygląda to od strony bytu realnego, którego struktury przeniknięte są strukturami pochodzenia

<sup>84</sup> Por. H. M. Baumgartner: *Unbedingtheit und Selbstbestimmung...*, s. 45.

<sup>85</sup> Zob. ME, s. 508—509; GO, s. 280—281.

idealnego<sup>86</sup>. Byt idealny winien zatem stanowić raczej warstwę niższą wobec bytu realnego, gdyż nie jest od niego zależny. Hartmann nie podejmuje jednak problemu wzajemnej relacji bytu realnego i idealnego, a mimo to odnosi do niej prawa kategorialnej zależności. Przy czym odwraca on stosunek zależności, który powinien mieć kierunek od bytu idealnego do realnego. Byt idealny nie jest bowiem zależny od bytu realnego, natomiast realny pozostaje od idealnego zależny w tej mierze, w jakiej struktury idealne stanowią o nim. Rodzi się zatem wątpliwość, czy Hartmann słusznie odnosi prawa zależności kategorialnej do ukazania stosunku uwarstwiania się determinacji. Tym bardziej że analiza kategorialna stanowi jedynie o relacjach w obrębie bytu realnego. W odniesieniu do stosunku uwarstwiania się determinacji aktualna staje się alternatywa: albo do ukazania uwarstwiania się determinacji nie można odnieść praw kategorialnej zależności, albo determinacja powinnościowa nie jest dodatkową determinacją. Konsekwencją drugiej ewentualności, w której determinacja powinnościowa pojęta winna być na inny sposób, byłby jednak brak sensownego rozwiązania problemu wolności osobowej w ogóle.

Dodatkowy problem stanowi rezultat ujęcia wewnętrznego aspektu aporii powinności, przedstawionego w aporiach czwartej i piątej. Okazuje się bowiem, że do rozwiązania aporii konieczne jest przyjęcie wolności negatywnej, odrzucone przez Hartmanna w analizie determinacji przyczynowej. W problemie wolności woli występują wówczas dwa rodzaje wolności pozytywnej oraz wolność negatywna. Wolnością pozytywną jest wówczas wolność występująca wobec determinacji przyczynowej, a mianowicie jako dodatkowa determinacja, oraz wolność wobec zasad moralnych pojęta jako samostanowienie osoby. Wolność negatywna występuje natomiast pod postacią „otwartej alternatywy” wobec wartości, stanowiącej warunek decyzji. Brak alternatywy równoznaczny jest z przymusem, a tym samym upada sens wolności osobowej<sup>87</sup>.

Trudność tkwiąca w tym ujęciu wynika stąd, że nakładają się tutaj dwa problemy. Pierwszy dotyczy stosunku wolności pozytywnej do woli i wyraża się w pytaniu, czy wolność pozytywna oznacza, iż wola jest jednoznacznie zdeterminowana, wolność negatywna zaś oznacza bycie niezdeterminowanym. W ten sposób rozumie ów stosunek Hedwig Below<sup>88</sup>, chociaż takie ujęcie nie wydaje się do końca uzasadnione. Wprawdzie Hartmann nie stawia wprost

<sup>86</sup> Zob. ME, s. 477, 501; GO, s. 280, 285.

<sup>87</sup> Zob. E, s. 644; 712—713. Baumgartner mówi o samostanowieniu w dwojakim znaczeniu, a mianowicie pozytywnym oraz negatywnym. Pierwsze pojęte jest jako samostanowienie w ogóle, natomiast drugie jako samostanowienie ze względu na wartości moralne. Por. H. M. Baumgartner: *Unbedingtheit und Selbstbestimmung...*, s. 49.

<sup>88</sup> Por. H. Below: *Das Problem der Freiheit in Nicolai Hartmann's Ethik*. Köln 1966, s. 106.

pytania o zdeterminowanie bądź niezdeterminowanie woli, jednakże — zgodnie z jego intencją — wolność w rozumieniu pozytywnym nie oznacza bynajmniej jednoznacznie określonego bycia woli, a jedynie możliwość takiego określenia<sup>89</sup>. Wolność pozytywna wobec związku przyczynowego oznacza jedynie, zdaniem Hartmanna, zdolność samego związku przyczynowego do przyjęcia dodatkowej determinacji, a więc zdolność wynikającą z jego otwartego charakteru. Jest to zresztą zgodne z obowiązującymi ujęciami, w których wolność pozytywna rozumiana jest zawsze jako wolność „do czegoś.” Tak pojęta wolność nie posiada *stricte* określonego charakteru. Jeżeli można cokolwiek stwierdzić o woli ze względu na wolność pozytywną, to w żadnym razie określenie nie dotyczy jej istoty. Także pozytywna wolność wobec wartości nie jest wskazaniem na konkretną zasadę moralną, lecz na możliwość wyboru. Wynika stąd jednoznacznie, że w żadnym razie wolność pozytywna nie dotyczy bezpośredniego określenia woli, lecz możliwości wystąpienia tego określenia.

Z zagadnieniem tym wiąże się drugi problem, będący w istocie konsekwencją hierarchicznego porządku wzajemnego stosunku wymienionych typów wolności. Układ warunkowania się wygląda wówczas następująco:

1. Pozytywna wolność wobec związku przyczynowego warunkuje, jako dodatkowa determinacja, pozytywną wolność wobec wartości moralnych. Tak pojęta wolność nie dotyczy jednakże bezpośrednio samej woli, lecz gwarantuje jedynie realizację jej wyboru. Wybór ten zaś ograniczony jest przez determinację przyczynową i w tym sensie nie może być mowy o wolności w znaczeniu absolutnym. Jest to wolność w sensie ontologicznym bądź strukturalnym. Innymi słowy wolność w rozumieniu pozytywnym to przede wszystkim wolność wobec determinacji, której człowiek podlega jako istota przyrodnicza. Wola nie zostaje więc tutaj jednoznacznie określona, gdyż wolność pozytywna nie jest wolnością moralną, lecz jedynie jej warunkiem<sup>90</sup>.

2. Wolność wobec zasad moralnych jest drugim momentem wolności pozytywnej. W odróżnieniu jednak od pierwszej wolność ta odnosi się do sfery bytu idealnego, co oznacza możliwość realizacji idealnie bytujących wartości w sferze bytu realnego. Dopiero istnienie pozytywnej wolności wobec wartości stanowi warunek wystąpienia trzeciego rodzaju wolności, którym jest wolność negatywna. Pozytywna wolność wobec wartości ma zatem w koncepcji Hartmanna znaczenie dwojakie. Po pierwsze, oznacza możliwość wyboru, mającą większe znaczenie niż wolność wobec związku przyczynowego dlatego, że o ile tam występuje determinizm absolutny, o tyle w tym przypadku występuje częściowy indeterminizm sfery bytu idealnego, czyli sfery zasad. Po drugie, oznacza ona, że wola nie jest wolą zdeterminowaną, podobnie

<sup>89</sup> Por. E, s. 587—589.

<sup>90</sup> Zob. *ibidem*, s. 627—628.



jak w wypadku pozytywnej wolności wobec związku przyczynowego. W tym znaczeniu stanowi ona aspekt wolności strukturalnej w tym sensie, że stanowi warunek wystąpienia właściwej wolności woli.

3. Wolność w rozumieniu negatywnym, pojęta jako autentyczna wolność wyboru, jest trzecim momentem wolności. Ostatecznie dopiero ona ujawnia rzeczywistą wolność moralną, a to w granicach wyznaczonych przez obydwie rodzaje wolności pozytywnej. Z drugiej zaś strony ujawnia ona aktywność osoby ludzkiej<sup>91</sup>.

Analiza ukazuje, że stosunek uwarstwiania się determinacji — dwóch momentów wolności pozytywnej oraz momentu wolności negatywnej — nie może być stosunkiem, który opiera się na prawach zależności kategoryjalnej. Widać bowiem wyraźnie, że jest to stosunek warunkowania się, będący zarazem stosunkiem następstwa czasowego, w którym ostatecznie chodzi o rolę wolności wyboru w akcie etycznym, kryjącą się w negatywnym pojęciu wolności. Dopiero bowiem w tym pojęciu tkwi ostateczne źródło determinacji woli ludzkiej. Poważnym mankamentem analiz Hartmanna jest to, że nie przeprowadza on wyraźnego rozróżnienia między rolą związku celowego a rolą związku przyczynowego w akcie etycznym, a związek celowy analizuje jedynie ze względu na jego stosunek do drugiego właśnie w kontekście analizy kategoryjalnej. Niewątpliwie brak tutaj ponadto odróżnienia związku celowego od dwóch rodzajów współlistniejących autonomii, a mianowicie autonomii zasady moralnej i autonomii osoby. Rozwiązanie czwartej aporii ukazuje złożony charakter determinacji osobowej. W pojęciu tym kryją się: wolność pozytywna wobec wartości oraz wolność negatywna. Charakterystyczne jest, że wobec przyczynowego charakteru determinacji przyrody złożona determinacja osobowa ma niewątpliwie charakter celowy. Stosunek związku przyczynowego i celowego pozwala odnieść do siebie prawa kategoryjalnej zależności<sup>92</sup>. Jeżeli natomiast Hartmann próbuje występujące między nimi zależności odnieść do wolności pozytywnej i negatywnej, to stosunek zaciemnia się przez różny sposób bytowania, który przysługuje odpowiednim determinacjom. Kategoryjalne prawa zależności mają zastosowanie do rozwiązania antynomii przyczynowości, jednakże w odniesieniu do antynomii powinności tracą swą ważność. Ograniczenie ich prawomocności do warstwy bytu realnego jest bowiem konsekwencją faktu, że odnoszą się one nie do sposobów bycia (bycie idealne i realne), ale jedynie do układu warstwowego w ramach bytu realnego. Hartmann wprawdzie wspomina o istnieniu celowego determinizmu w analizie aporii powinności, jednakże w gruncie rzeczy nie podejmuje tego tematu do końca<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> Zob. *ibidem*, s. 690.

<sup>92</sup> „Związek przyczynowy jest oczywiście niższym, a celowy wyższym typem determinacji.” *Ibidem*, s. 607.

<sup>93</sup> Por. *ibidem*, s. 698—699.

Stosunek warunkowania się determinacji ukazuje, że wolność osobowa jako wolność w rozumieniu negatywnym stanowi najwyższy rodzaj determinacji, któremu podporządkowana jest autonomia wartości. W tym znaczeniu autonomia zasady moralnej stanowi jedynie założenie indywidualnej autonomii osoby<sup>94</sup>. Hartmann nie przywiązuje jednak większej wagi do ukazania stosunku osoby do wartości, w wyniku czego stosunek ten nie zostaje dostatecznie wyjaśniony. Bliższe określenie owego stosunku pomija on milczeniem, a w konsekwencji pytanie o istotę determinacji osobowej pozostaje nie rozstrzygnięte. Jest to zgodne z uznaniem metafizycznego charakteru problematyki filozoficznej. W rezultacie brak ścisłego określenia istoty autodeterminacji wynika z poczynionych założeń metodologicznych.

Rozwiązanie antynomii powinności wskazuje ponadto na jeszcze inną trudność, której Hartmann nie rozwiązał do końca. Problem dotyczy wzajemnego stosunku emocjonalnego aktu odczucia wartości i woli. W analizie determinacji osobowej rozważa wprawdzie Hartmann stosunek woli do tych wartości, które nie zostały ujęte w odczuciu wartości. Nie czyni tego jednak konsekwentnie i w rezultacie brak odpowiedzi na pytanie o ostateczny kształt tej relacji uznaje Hartmann za słaby punkt teorii. Nieco inaczej w tym kontekście przedstawia się problem dotyczący stosunku woli do tych wartości, które zostają ujęte w akcie odczucia wartości<sup>95</sup>. Rozwiązanie trudności, którego niestety brak w koncepcji Hartmanna, wymaga rozstrzygnięcia dwu problemów:

a. Określenia stosunku odczucia wartości do wartości samej, przy czym wymaga ono uwzględnienia założeń teoriopoznawczych, odczucie wartości bowiem jest *de facto* aktem poznawczym. Hartmann podkreśla, iż nie może być mowy o wolności odczucia wartości w stosunku do wartości samej, gdyż jest ono jedynym źródłem naszej wiedzy o wartościach. Ewentualna wolność byłaby sprzeczna z prawem „odpowiedzi na wartość” Dietricha von Hildebranda, o którego obowiązywalności Hartmann jest przekonany. Z drugiej jednak strony przyznanie, że nie istnieje wolność wobec odczucia wartości nie może być absolutnym przekreśleniem wolności wyboru. Ostatecznie bowiem wolność woli jest wolnością swobodnego wyboru wobec tego, co ujęte w emocjonalnym akcie o charakterze poznawczym. Jeśliby istotnie wartość ujęta w akcie odczucia determinowała wolę, to akt etyczny byłby aktem o charakterze *stricte* poznawczym, w którym niewiele zmieniłby fakt, iż poznanie to ma charakter emocjonalny.

b. Określenia, jak ma się „głos sumienia” do przymusu wobec wartości, co wymaga zwrócenia uwagi na dwa aspekty. Po pierwsze, chodzi o fakt,

<sup>94</sup> Por. *ibidem*, 692, 718.

<sup>95</sup> Hedwig Below stwierdza, że wartość ujęta w odczuciu wartości „wywiera bezpośrednią determinację na wolę.” H. Below: *Das Problem der Freiheit in Nicolai Hartmanns Ethik...*, s. 97.

iż sumienie jest intuicją wartości w sensie intuicjonizmu aksjologicznego i jako takie nie może wywierać żadnego przymusu wobec woli. Po drugie zaś o to, że właściwy „głos sumienia” jest równoznaczny ze świadomością winy<sup>96</sup>.

Wynika stąd jednoznacznie, że wolność w stosunku do odczucia wartości może być tylko wolnością samostanowienia osoby wobec wartości, która dana jest w odczuciu wartości. Na tym polegałby właściwy sens wolności negatywnej jako samostanowienia osoby. Nie może być tutaj mowy o wolności wobec odczucia wartości, a ściślej — wolności samego odczucia wartości w stosunku do zasady moralnej. Konieczność ścisłego związku między odczuciem wartości a wartością samą jest bowiem jedynym źródłem wiedzy o wartościach. Jednakże Hartmann również nie przeprowadza dokładnej analizy tego problemu.

---

<sup>96</sup> Por. E, s. 674, 678.

## ZAKOŃCZENIE

Rekonstrukcja rozwiązania problemu wolności woli w ujęciu Nicolaia Hartmanna ukazuje, że istotne dla autora *Ethik* jest przede wszystkim rozważenie problemu determinacji. Decydujący wpływ na postawienie i rozwiązanie problemu ma krytyczna ontologia jako metoda filozofowania, przy czym wynika z niej krytyczny stosunek do filozofii marburczyków oraz ruchu fenomenologicznego. Jednocześnie nie kryje Hartmann swojej sympatii dla Kanta, co znajduje wyraz w przejęciu przez niego schematu rozwiązania zaproponowanego przez autora *Krytyki czystego rozumu*.

Problem wolności woli w ujęciu Immanuela Kanta dotyczy możliwości wystąpienia determinacji pozaprzyczynowej, pochodzącej ze świata noumenów, w świecie zjawiskowym zdeterminowanym przez prawo przyczynowe. Rozwiązanie zaproponowane przez Kanta obciążone jest jednak błędem idealizmu transcendentnego, który nie jest możliwy do przyjęcia w ramach koncepcji realistycznej. Hartmann przejmuje więc od Kanta schemat rozwiązania, w którym decydującą rolę odgrywa ukazanie ontologicznej możliwości wolności woli. Jednocześnie na dalszy plan odsunięte zostają rozważania poświęcone określeniu samostanowienia osoby.

Zagadnienie wolności woli w ujęciu Hartmanna kulminuje w rozwiązaniu problemu determinizmu, przy czym za fundamentalne zadanie uznana zostaje możliwość wystąpienia determinacji pozaprzyczynowej w świecie realnym. Podstawę rozwiązania znajduje Hartmann w prawach kategoryjnej zależności określających wzajemny stosunek determinacji właściwych każdej warstwie bytu realnego. Założenie dotyczące warstwowej struktury świata realnego i ustalenie praw panujących między poszczególnymi warstwami stanowi w rezultacie o kształcie rozwiązania problemu determinacji, a jednocześnie rzutuje na układ rozwiązania problemu wolności woli.

Niezależnie od skali preferencji Hartmanna, dla którego najistotniejszym problemem — co ujawnia analiza — jest problem determinacji, pojawia się

się problematyka *stricte* aksjologiczna. W tym kontekście etyka Hartmanna ujawnia różną od Schelerowskiej interpretację osoby ludzkiej, a wraz z nią wolności i odpowiedzialności. U podstaw tej koncepcji leżą odmienne założenia ontologiczne, które w konsekwencji prowadzą do odrębnych rezultatów. Scheler nie akceptował Hartmannowskiej etyki bez Boga oraz przedmiotowego rozumienia osoby, podkreślał linearny porządek wartości i hierarchię wzorów osobowych. Osobę ludzką ukazuje Hartmann na tle ogólnych stosunków ontologicznych, przez co odrzuca on antropocentryzm egzystencjalistów. U źródeł koncepcji osoby występuje oczywiście Hartmannowskie rozumienie filozofii, które znajduje wyraz w metodzie. Niewątpliwym obciążeniem krytycznej ontologii Hartmanna jest fakt, iż nie istnieje powszechna zgoda co do jej miejsca poza fenomenologią. Wprawdzie jeden z najbardziej wnikliwych badaczy filozofii Hartmanna, jakim był bez wątpienia Manfred Brelage, wykazuje jej miejsce poza nurtem filozofii fenomenologicznej, ale nie do końca wyjaśnia stosunek autora *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* do Szkoły Marburgskiej i samego Kanta. Stosunek do filozofii Kanta, której poświęcił Hartmann bardzo wiele miejsca, nie jest także jednoznaczny ze względu na odniesienia do Platona, którym zajmował się on zwłaszcza w pierwszym okresie filozofowania. Nie można także zapomnieć o tym, że źródłem inspiracji dla Hartmanna byli ponadto Sokrates, nie mający poważania u Schelera Arystoteles, Nietzsche oraz chrześcijańska filozofia moralna.

Fundamentalnym rozwiązaniem w problemie wolności woli ludzkiej jest dla Hartmanna rozstrzygnięcie kwestii determinacji. Ukazuje ono, że wolność możliwa jest w przyczynowo zdeterminowanym świecie, a zarazem — a może nawet przede wszystkim — przedstawia Kantowski schemat rozwiązania. Jednakże wolność, która u autora *Krytyki czystego rozumu* związana jest ściśle z idealizmem transcendentalem jako jej koniecznym warunkiem, przekształcona zostaje w wolność istoty bytującej w realnym świecie. Wprawdzie aprioryzm i idealizm mają proveniencję Platonską, natomiast do Kanta odnieść można Hartmannowski agnostycyzm, jednakże w kwestii metody istotne znaczenie ma fakt, iż Hartmann przechodzi od krytyki do metafizyki twierdząc, że przeciwieństwo tych dwóch pojęć nie jest pochodzenia Kantowskiego<sup>1</sup>.

Istota personalizmu Hartmanna sprowadza się do tego, że człowiek uznany zostaje za osobę żyjącą w świecie osób. „Człowiek rozumiany w sensie naturalnego nastawienia znajduje się przede wszystkim jako osoba pośród osób. Należy on do międzyludzkiego świata osób.”<sup>2</sup> Hartmann wielokrotnie

<sup>1</sup> Por. DIR, s. 283.

<sup>2</sup> „Der Mensch, im Sinne der natürlichen Einstellung verstanden, findet sich vor als Person unter Personen. Er gehört einer Mitwelt von Personen an.” E, s. 209.

podkreślał pierwotność naturalnego nastawienia człowieka do świata oraz emocjonalny charakter tego odniesienia. Dlatego moralna wartość czynu może być przypisywana osobie, jej postawom i aktom, ze względu na drugą osobę. Moralna kwalifikacja wartości charakteryzuje bowiem, jego zdaniem, rodzaj zachowania osoby, a nie przedmiot intencji, w której zachowanie to zachodzi. „Każda moralna wartość jest wartością zachowania się, każde zachowanie zaś jest zachowaniem się wobec kogoś. Ma ono realny przedmiot, a tym jest zawsze osoba albo wspólnota osób [...]. Przedmiotem zachowania się osoby jest zawsze osoba. Działa się w odniesieniu do osób, nie do rzeczy; jest się usposobionym wobec osób, a nie wobec rzeczy.”<sup>3</sup>

Pewna trudność etyki Hartmanna wiąże się z przedmiotowym rozumieniem powinności. Wprawdzie problem powinności zostaje rozwiązany inaczej niż u Schelera, ale pierwotnie nie jest ona powinnością woli, lecz konstytutywną cechą idealnie bytującej wartości moralnej. Dopiero wtórnie staje się ona przynagleniem idącym od podmiotu. Hartmann mówi tu o dynamice powinności, która jest niezrozumiałym dążeniem do urzeczywistnienia wartości<sup>4</sup>. Problem idealnego charakteru powinności moralnej wynika ze zdecydowanego antyrelatywizmu Hartmanna, w myśl którego jedynie to, co idealne, nie podlega u niego zmianie w czasie. Czasowość jest bowiem kategorią realności. Ostatecznie wartości są przyczyną moralnych zachowań człowieka. Odślania to zarazem ten sam schemat rozumowania, który wykorzystuje Hartmann do analizy fenomenów etycznych, a mianowicie rozumowanie redukcyjne prowadzące od skutku do przyczyny. Skutkiem jest powinność rozumiana jako przynaglenie podmiotu do realizowania wartości moralnej, a jego przyczyną jest zawsze wartość moralna. Wolę pojmuje Hartmann jako podmiot sprawczości osoby, a więc jako władzę działającą.

Pomimo niewątpliwych niedomówień w etyce Hartmanna ciekawe może się wydać odniesienie do zagadnienia sprawczości. Krytyki pojęcia osoby w koncepcji Maxa Schelera dokonuje bowiem Hartmann właśnie w tym duchu, a w swych pryncypiach wydaje się ona zbieżna z krytyką dokonaną przez Karola Wojtyłę. Zarówno Hartmann, jak i Wojtyła krytykują fenomenologiczną koncepcję świadomości. Według Hartmanna dokonuje się to w imię naturalnego nastawienia człowieka do świata, a za istotny moment uznany zostaje realny charakter osoby ludzkiej. Wojtyła podkreśla natomiast fakt, że osoba jako przyczyna sprawcza swoich własnych czynów nie mieści się w ramach fenomenologicznego oglądu. Moment sprawczości jest tym momen-

<sup>3</sup> „Jeder sittliche Wert ist Wert eines Verhaltens, jedes Verhalten aber ist Verhalten gegen jemand. Es hat ein reales Objekt, und dieses ist immer eine Person oder eine Gemeinschaft von Personen. [...] Der Gegenstand des Verhaltens einer Person ist immer wieder eine Person. Man handelt an Personen, nicht an Dingen, ist gesinnt gegen Personen, nicht gegen Dinge.” Ibidem, s. 130.

<sup>4</sup> Por. ibidem, s. 196.

tem, który ukazuje dynamiczną strukturę człowieka<sup>5</sup>. Osoba ludzka pojęta jest tutaj jako *suppositum* podmiotowości i sprawczości, jest to więc uznanie obydwu aspektów ludzkiej aktywności. „Synteza ta dokonuje się ostatecznie w *suppositum* — czyli w podmiocie etycznym. Dlatego też człowiek będąc sprawcą działania nie przestaje być jego podmiotem. Równocześnie jest sprawcą i podmiotem, przeżywa też siebie jako sprawcę i podmiot, chociaż przeżycie sprawczości odsuwa przeżycie podmiotowości jakby na dalszy plan.”<sup>6</sup> Analogicznie do tego analiza aktów transcendentnych w teorii Hartmanna wskazuje na fakt pierwotności emocjonalnego odniesienia do rzeczywistości w stosunku do odniesienia nieemocjonalnego, a mianowicie poznania. U podstaw rozróżnienia aktów transcendentnych na emocjonalne i poznawcze leży klasyczna koncepcja rozumu praktycznego i teoretycznego, w której podział dokonuje się ze względu na różne funkcje życiowe człowieka. W koncepcji klasycznej rozum jest pojęty jako władza bierna, co ma miejsce także u Hartmanna. Inaczej zagadnienie umuje Kant, dla którego rozum jest władzą aktywną, a ponadto rozum teoretyczny i praktyczny stanowią dwie zasadniczo odmienne władze<sup>7</sup>. Występuje również drugi aspekt tego problemu w koncepcji Hartmanna, dla którego oparcie się na prawach zależności kategoryjalnej stanowi istotny moment rozumienia osoby. Zdaniem Hartmanna osoba to twór kategoryjalny, który nabudowuje się na świadomości. Także tutaj odnosi Hartmann prawa kategoryjalnej zależności, w myśl których struktura wyższa nie może istnieć bez niższej. Sfera podmiotu i świadomości jest bardziej istotna niż sfera osobowa. Dlatego też bez podmiotu nie jest możliwy do pomyślenia moment osobowy w świecie realnym. Analiza kategoryjalna wykazuje więc między innymi, że podmiot jest warunkiem *sine qua non* osoby. Jednakże Hartmann nie podejmuje wprost analizy sprawczości osoby, lecz jedynie odnosi jej skutki do sytuacji osoby w świecie w nawiązaniu do fundamentalnych fenomenów etycznych<sup>8</sup>. Pozostaje to w zgodzie z głównym nurtem rozważań autora *Ethik*, dla którego istotny jest zwłaszcza problem ontologicznej możliwości wolności.

Ostatecznie ukazana zostaje skala preferencji Hartmanna w problematyce wolności woli. Obrona etyki materialnej, aksjologicznego deontologizmu na gruncie jego zgodności z Kantowskim schematem rozwiązania problemu wolności woli jawi się jako zadanie naczelne. Ujawnia ona niewątpliwie wiele punktów stycznych z aksjologią Maxa Schelera, jednakże doko-

<sup>5</sup> Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn*. Kraków 1985, s. 87.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 96–97.

<sup>7</sup> Zob. K. Wojtyła: *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*. „Roczniki Filozoficzne KUL”, 1958, nr 6, z. 2, s. 13–31.

<sup>8</sup> „To, co w życiu nazywamy osobą, jest w tym sensie istotą wolną. Jest to istota, której poczytujemy (*zurechnen*) jej czyny, która ponosi odpowiedzialność, która jest winna bądź nie.” GO, s. 20.

nuje się tutaj przekroczenie poziomu rozważań zawartych w *Der Formalismus...* Przekroczenie to jest konsekwencją założeń poczynionych w punkcie wyjścia filozofii Hartmanna. W tym kontekście ważne jest podkreślenie faktu, że Hartmann, aczkolwiek niewątpliwie wiele przejął od fenomenologii, pozostaje pod zdecydowanie większym wpływem neokantyzmu marburskiego i samego Kanta.

Bez wątpienia próba rozwiązania problemu wolności woli w koncepcji Hartmanna zasługuje na uwagę. Istnieje bowiem wiele powodów, które decydują o wadze Hartmannowskiego rozwiązania. Podstawowym osiągnięciem jest rozwiązanie problemu determinacji znajdujące odzwierciedlenie w wyraźnym rozróżnieniu wolności pozytywnej i negatywnej. Nie mniej istotne jest ukazanie dwóch istotnych aspektów wolności, a mianowicie wolności w sensie strukturalnym oraz właściwej wolności woli. W drugim przypadku za istotny wkład Hartmanna uznać można próbę pokazania, że wolność woli nie jest wolnością od zewnętrznego przymusu, ale czymś zgoła innym, a mianowicie zdolnością właściwą człowiekowi, czyli samostanowieniem osoby ludzkiej.

Rozwiązaniu problemu wolności woli przez Hartmanna brak jednakże znamion rozwiązania ostatecznego, a zatem odpowiedź na pytanie, jak ma się ono do problemu, nie może być zdecydowanie pozytywna. Analiza ukazuje jednoznacznie, że istnieje zbyt wiele wątpliwości, które wynikają bądź z metody, bądź ze stylu uprawiania filozofii przez autora *Ethik*. I tak np. trudno o jednoznaczne interpretacje dotyczące sposobu bycia wartości, koncepcji powinności moralnej czy też wreszcie Hartmannowskiego agnostycyzmu. Bardzo często bowiem, jak ma to miejsce w przypadku określenia stosunku woli i odczucia wartości, czytelnik odnosi wrażenie, że autor nie wnika w istotę rzeczy ze względów pozamerytorycznych, podczas gdy on sam odwołuje się do niemożności przekroczenia granicy racjonalności. Nie można przy tym zapominać, a w zasadzie trzeba mieć nieustannie na uwadze fakt, że krytyczna ontologia, która stanowi fundament systemu etycznego, nieustannie wzbudza wiele kontrowersji wśród badaczy filozofii Hartmanna. Wydaje się jednak, iż w niczym to nie umniejsza wartości przedstawionego w pracy rozwiązania problemu wolności woli ludzkiej.



# BIBLIOGRAFIA

## A. Literatura źródłowa

### A.1. Prace książkowe

*Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften.* Berlin 1933.

*Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre.* 3. Aufl. Berlin 1964.

*Einführung in die Philosophie. Überarbeitete, vom Verfasser genehmigte Nachschrift der Vorlesung im Sommersemester 1949 in Göttingen.* 2. Aufl. Hrsg. und bearbeitet von K. Auerbach. Osnabrück 1952.

*Ethik.* Berlin-Leipzig 1926.

*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.* 4. Aufl. Berlin 1949.

*Kleinere Schriften. I. Band. Abhandlungen zur systematischen Philosophie.* Berlin 1955.

*Kleinere Schriften. II. Band. Abhandlungen zur Philosophiegeschichte.* Berlin 1957.

*Kleinere Schriften. III. Band. Vom Neukantianismus zur Ontologie.* Berlin 1958.

*Möglichkeit und Wirklichkeit.* 3. Aufl. Berlin 1966.

*Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre.* Berlin 1950.

*Teleologisches Denken.* Berlin 1951.

*Zum Problem der Realitätsgegebenheit.* Berlin 1931.

*Zur Grundlegung der Ontologie.* Berlin—Leipzig 1935.

### A.2. Artykuły

*Alte und neue Ontologie. Aus actas del primer Congreso Nacional de Filosofía.* Mendoza 1949.  
In: KS, III.

*Das Ethos der Persönlichkeit.* In: DSW.

- Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart.* In: KS, III.
- Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff.* In: KS, II.
- Der philosophische Gedanke und seine Geschichte.* In: KS, II (tłumaczenie polskie: *Myśl filozoficzna i jej historia.* Tłum. J. Garewicz. W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja.* Toruń 1994).
- Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie.* In: KS, I.
- Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie.* In: KS, II.
- Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes.* In: KS, III.
- Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik.* In: KS, II.
- Kant und die Philosophie unserer Tage.* In: KS, III.
- Kants Metaphysik der Sitten und die Ethik unserer Tage.* In: KS, III.
- Kategoriale Gesetze.* In: KS, II.
- Logische und ontologische Wirklichkeit.* In: KS, III.
- Neue Wege der Ontologie.* In: *Systematische Philosophie.* Hrsg. von N. Hartmann. Stuttgart—Berlin 1942.
- Sinngebung und Sinnerfüllung.* In: KS, I.
- Systematische Methode.* In: KS, III.
- Systematische Selbstdarstellung.* In: KS, I (tłumaczenie polskie: *Systematyczna autoprezentacja.* Tłum. J. Garewicz. „Literatura na świecie” 1987, nr 189; poprawione w: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja.* Toruń 1994).
- Vom Wesen sittlicher Forderungen.* W: KS, I.
- Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre.* In: KS, III.
- Ziele und Wege der Kategorialanalyse.* In: KS, I (tłumaczenie polskie: *Cele i drogi analizy kategorialnej.* Tłum. J. Garewicz. W: N. Hartmann: *O podstawach ontologii. Cele i drogi analizy kategorialnej.* Toruń 1994).

## B. Literatura pomocnicza

- Adickes E.: *Kant und das Ding an sich.* Berlin 1924.
- Andrzejewski B.: *Problem nomenenu w kantyzmie i neokantyzmie.* W: *W kręgu inspiracji Kantowskich.* Red. R. Kozłowski. Warszawa—Poznań 1983.
- Arystoteles: *Etyka Nikomachejska.* Tłum. D. Gromska. Warszawa 1982.
- Baumgartner H. M.: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”. Anleitung zur Lektüre.* 4. Aufl. Freiburg/München 1996.
- Baumgartner H. M.: *Unbedingtheit und Selbstbestimmung. Zum Verhältnis von Autonomie der Person und Autonomie der Werte in Nicolai Hartmanns Ethik.* In: SZG.
- Below H.: *Das Problem der Freiheit in Nicolai Hartmanns Ethik.* Köln 1966.
- Białobrzeski Cz.: *O interpretacji ontologicznej podstaw fizyki świata atomowego.* W: Idem: *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego.* Warszawa 1984, s. 289—308.
- Białobrzeski Cz.: *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego.* Warszawa 1984.
- Bocheński I. M.: *Contemporary European Philosophy.* Translated by D. Nicholl and K. Aschenbrenner. Berkeley and Los Angeles 1956.
- Brelage M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie.* Berlin 1965.

- Buczyńska-Garewicz H.: *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*. Wrocław 1975.
- Buczyńska-Garewicz H.: *Znak i oczywistość*. Warszawa 1981.
- Cohen H.: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin 1921.
- Cohen H.: *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig 1907.
- Dähler M. J.: *Zur Freiheitslehre von Nicolai Hartmann*. Diss. Freiburg/Schweiz 1952.
- Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*. Hrsg. von H. Heimsoeth i R. HeiB. Göttingen 1952.
- Findlay J. N.: *Axiological ethics*. London 1970.
- Gadamer H.-G.: *Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann*. „Logos” 1923/1924, 12. Bd., s. 340—359.
- Galewicz W.: *Granice racjonalności w ujęciu N. Hartmanna*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 210—211.
- Galewicz W.: *N. Hartmann*. Warszawa 1987.
- Galewicz W.: *Nicolaia Hartmanna analiza modalna bytu realnego*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 209.
- Gałkowski J. W.: *Spór o powinność moralną*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 1972, nr 20, z. 2.
- Gałkowski J. W.: *Z historii pojęcia wolności. Duns Szkot, Kant, Sartre*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 1971, nr 19, z. 2.
- Gilson E., Langan T., Maurer A. A.: *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*. Tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa 1979.
- Grabes H.: *Der Begriff des a priori in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie und Ontologie*. Köln 1962.
- Gutwenger E. SJ: *Wertphilosophie mit besonderer Berücksichtigung des ethischen Wertes*. Innsbruck 1952.
- Heisenberg W.: *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*. Tłum. K. Napiórkowski. Warszawa 1987.
- Hessen J.: *Das Kausalprinzip*. Augsburg 1928.
- Husserl E.: *Logische Untersuchungen*. 2. Bd.: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle 1922.
- Ingarden R.: *Dążenia fenomenologów*. W: Idem: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963.
- Ingarden R.: *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*. Tłum. A. Węgrzecki. W: Idem: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1987.
- Ingarden R.: *O pytaniach esencjalnych*. W: Idem: *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*. Warszawa 1972.
- Ingarden R.: *Spór o istnienie świata*. T. 3. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1981.
- Ingarden R.: *Wykłady z etyki*. Warszawa 1989.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1—2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957.
- Kant I.: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1984.
- Kant I.: *Krytyka władzy sądzienia*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1986.
- Kant I.: *Prolegomena do wszelkiej przyszej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein, na nowo opracowała J. Suchorzewska. Warszawa 1993.
- Kant I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Przekład przejrzał R. Ingarden. Warszawa 1984.
- Kiersnowska-Suchorzewska J.: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. „Przegląd Filozoficzny” 1937, nr 40.
- Kijowski R.: *Ujęcie kategorii u Nicolai Hartmanna*. „Analecta Cracoviensia” 1972, nr 4.
- Klein J.: *Nicolai Hartmann und die Marburger Schule*. In: DSW.

- Kołakowski L.: *Dwoje oczu Spinozy*. W: Idem: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955—1968*. T. 1. Warszawa 1989.
- Landmann M.: *Das phänomenologische Moment bei Nicolai Hartmann*. In: *Erkenntnis und Erlebnis. Phänomenologische Studien*. Berlin 1951.
- Linke P. F.: *Bild und Erkenntnis. Ein Beitrag zur Gegenstandspheänomenologie im kritischen Anschluß an Nicolai Hartmanns Lehre vom Satz des Bewußtseins*. „Philosophischer Anzeiger” 1926, 1. Bd. Nr. 2, s. 299—358.
- Maritain J.: *Pisma filozoficzne*. Tłum. J. Fenrychowa. Kraków 1988.
- Maritain J.: *Poznanie „naturalne” wartości etycznych*. W: Idem: *Pisma filozoficzne*. Tłum. J. Fenrychowa. Kraków 1988.
- Melsen A. G. van: *Filozofia przyrody*. Tłum. S. Zalewski. Warszawa 1963.
- Mohanty J. N.: *Nicolai Hartmann und die Phänomenologie*. In: SZG.
- Philosophenbriefe. Aus der wissenschaftlichen Korrespondenz von Alexius Meinong*. Hrsg. von R. Kindinger. Graz 1965.
- Niemczuk A.: *Wolność egzystencjalna. Kant i Kierkegaard*. Lublin 1995.
- Noras A. J.: *Kilka uwag o metodzie filozofii Nicolaia Hartmanna*. W: *W stronę filozoficznego doświadczenia. Antropologiczno-epistemologiczne aplikacje myślenia filozoficznego*. Red. H. Mikołajczyk. Częstochowa 1996, s. 103—118.
- Sawicki F. ks.: *Wolność woli w nowym oświeceniu*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 1949—1950, nr 2—3, z. 2.
- Scheler M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle 1927.
- Scheler M.: *Formy wiedzy i kształcenie*. W: Idem: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Tłum. S. Czerniak i A. Węgrzecki. Warszawa 1987.
- Shimomisse E.: *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik. An Hand des Versuchs von Max Scheler*. Den Haag 1971.
- Stegmüller W.: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Stuttgart 1960.
- Stróżewski W.: *Dialektyka twórczości*. Kraków 1983.
- Stróżewski W.: *Istnienie i wartość*. Kraków 1981.
- Symposium zum Gedenken an Nicolai Hartmann (1882—1950), Direktor des Philosophischen Seminars der Universität Göttingen 1946—1950 (1982)*. Hrsg. von G. Pazig. Göttingen 1982.
- Tatarkiewicz W.: *Historia filozofii*. T. 1—3. Warszawa 1981.
- Theisen H.: *Determination und Freiheit bei Nicolai Hartmann*. Münster 1962.
- Wirth I.: *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie. Mit einer Bibliographie der seit 1952 über Hartmann erschienenen Arbeiten*. Berlin 1965.
- Wojtyła K.: *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 1958, nr 6, z. 2.
- Wojtyła K.: *Osoba i czyn*. Kraków 1985.
- Wojtyła K.: *Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność*. T.3. Lublin 1986.
- Wojtyła K.: *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 1955—1957, nr 5, z. 1.
- Zwoliński Z.: *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*. Warszawa 1974.
- Żelazny M.: *Idea wolności w filozofii Kanta*. Toruń 1993.

Andrzej Jan Noras

## WILLENSFREIHEIT BEI NICOLAI HARTMANN

### Zusammenfassung

Die Arbeit hat zwei grundsätzliche Ziele. Erstens die Darstellung der Willensfreiheit bei Nicolai Hartmann — insofern wesentlich — da dieses Konzept unbekannt ist, wie auch deshalb, weil sich in ihrer Fassung die ganze philosophische Auffassung des besprochenen Autors befindet. Zweitens, als Nebenziel, der Nachweis, daß diese Philosophie im Rahmen Kantsströmung erfasst ist. Die Lösung des Willensfreiheitsproblems zeigt nachdrücklich, daß Hartmann das Lösungsschema von Immanuel Kant übernimmt und es in den Rahmen seiner kritischen Ontologie einfügt. In diesem Sinne erkennt diese Arbeit Hartmann den Platz eher im Rahmen der kantischen und neukantischen Philosophie zu und nicht im Rahmen der Phänomenologie.

Im grundsätzlichen Teil bespricht diese Arbeit im ersten Kapitel phänomenologische Probleme, vor allem Terminologieunterschiede, welche Hartmann — wie üblich — vor Beginn der eigentlichen Analyse einführt. Es geht darin, vor allem, um den Hinweis auf Hartmanns Konzept des idealen Seins, welcher eine wesentliche Rolle im Bezug auf den Begriff des Wertes spielt. Auf Grund der durch den Autor *Ethik*, als mit idealem Sein bezeichneten Werte, wird das Konzept des Sollens und der Person dargestellt. Der Begriff der Person ist hier grundsätzlich verschieden von dem, welches Max Scheler präsentiert. Im zweiten Kapitel bespricht die Arbeit die Lösung der Kausalantinomie. Wichtig ist hierbei — vor allem — die Unterscheidung der positiven Freiheit (Freiheit von etwas) von der negativen Freiheit (Freiheit zu etwas). Die positive Freiheit, welche man auch als ontologische oder strukturelle bezeichnen kann, ist Bedingung für das Auftreten der negativen Freiheit. Hartmanns Meinung nach ist sie in Hinsicht auf ihre eigenartige Kausalnexusstruktur möglich, welche das Auftreten des Finalnexus ermöglicht.

Das dritte Kapitel zeigt die andere Seite des Freiheitsproblems und zwar ihre Verwirklichung durch den Menschen. Die Freiheit verbindet hier Hartmann mit ethischen Phänomenen wie Selbstbestimmungsbewußtsein, Verantwortung des Menschen und seine Zurechnung, wie auch Schuldbewußtsein. Gerade die ethischen Phänomene zeigen in ihrer Fülle die Autonomie der Person gegenüber dem Kausalnexus sowie den Moralwerten, also ihre Selbstbestimmung.

Die Arbeit gehört zu den Erörterungen der Grundprobleme der Ethik, welche durch die Gegenwartsphilosophie analysiert werden.

**Andrzej Jan Noras**

## **NICOLAI HARTMANN'S CONCEPT OF THE FREE WILL**

### **S u m m a r y**

The present work has two main purposes. One is to show Nicolai Hartmann's concept of the free will, while the other is to demonstrate that this philosophy derives inspiration mainly from Kant. Hartmann's solution of the problem of the free will shows clearly enough that the scheme of that solution comes from Kant and is incorporated into the framework of Hartmann's critical ontology. From this point of view, the author places Hartmann within the Kantian and Neokantian tradition, rather than in phenomenology.

The first chapter is devoted to phenomenological problems, and particularly to the terminological distinctions which Hartmann places, as is his custom, before embarking on the analysis proper. The aim of the chapter is to emphasise Hartmann's concept of the ideal being, which plays an important role in the problem of value. It is against the backdrop of value, understood by Hartmann as endowed with ideal being, that the problem of the person and of the obligation is showed. The understanding of the person is here fundamentally different from Max Scheler's one. The second chapter deals with the solution of the antinomy of causality. Of particular importance is here the distinction between the positive freedom (freedom from something), and the negative freedom (freedom to something). The positive freedom, which can be also called ontological, or structural, is the necessary condition for the rise of the negative freedom. That positive freedom is possible, in Hartmann's opinion, because of the peculiar structure of the causal relationship, owing to which the purposeful relation.

The third chapter shows the other side of the problem of freedom, i.e. its realisation by man. Hartmann connects here freedom with ethical phenomena, such as the consciousness of self-determination, man's responsibility, soundness of mind, and awareness of guilt. It is exactly the ethical phenomena that show in full the person's autonomy, with respect to the causal relation, and moral values, i.e. the person's self-determination.

The work may be placed in the mainstream of the ongoing discussion on ethical problems undertaken by modern philosophy.

Andrzej Jan Noras

**Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli**

Wykaz ważniejszych błędów dostrzeżonych w druku

Strona	Wiersz		Jest	Powinno być
	od góry	od dołu		
7 52	7	8	<i>Sinnerftlung</i> przerodniczej	<i>Sinnerfüftung</i> przyrodniczej

nr inw.: BGN - 286



BG N 286/1713

ISSN 0208-6336

ISBN 83-226-0802-0