



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Nicolai Hartmann i marburczycy: znaczenie pracy *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia?*

Author: Andrzej J. Noras

Citation style: Noras Andrzej J. (2000). Nicolai Hartmann i marburczycy: znaczenie pracy *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia?* "Principia" (T. 27/28 (2000), s. 65-73).



Uznanie autorstwa - Bez utworów zależnych Polska - Ta licencja zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu zarówno w celach komercyjnych i niekomercyjnych, pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Andrzej J. Noras

Nicolai Hartmann i marburczycy

Znaczenie pracy „Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia?”

Nicolai Hartmann jest filozofem, którego myśl, z racji swojej złożoności, stwarza szereg trudności interpretacyjnych. Trudność polega na tym, że zwyczajowo jego myśl bywa ujmowana na marginesie fenomenologii i zaliczana do nurtu ontologicznego, charakteryzującego *de facto* fenomenologię getyngenską. W rzeczywistości filozofia Hartmanna jest zjawiskiem samym w sobie, ponadto mającym swoje korzenie nie tyle w fenomenologii Husserla, ile w nurcie neokantowskim. Świadczy o tym już życiowa droga Hartmanna, która wiedzie właśnie przez Marburg i szkołę marburską. Z czasem spędzonym w Marburgu wiąże się przyjaźń łącząca Hartmanna z Władysławem Tatarkiewiczem i Heinzem Heimsoethem. Trudność w rozumieniu filozofii Hartmanna wynika stąd, że niewątpliwie fenomenologia Husserla odegrała znaczącą rolę w jego myśleniu. Kiedy mówi się jednak o fenomenologii Husserla, wówczas nie wolno zapominać o tym, że również ona – podlegając nieustannej ewolucji – pozostaje w związku z rozumieniem transcendentalizmu u Kanta. Fakt konieczności rozumienia fenomenologii Husserla w kontekście kantowskiego transcendentalizmu bardzo mocno podkreślają zwłaszcza Iso Kern, w rozprawie dotyczącej stosunku Husserla do samego Kanta i neokantyzmu¹, oraz Werner Flach². Fenomenologia jest kierunkiem mającym ogromny wpływ na całą filozofię dwudziestego

¹ I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964.

² W. Flach, *Die Gegenstands- und Aprioritätsproblematik bei H. Rickert, B. Bauch und Nic. Hartmann. Systematische Untersuchungen zur Grundlegungsthematik der reinen Geltungslogik*, Diss. Würzburg 1955.

wieku, a w tym na filozofię neokantystów, zmienia ich punkt widzenia na wiele problemów filozoficznych. Ma to ogromne znaczenie w wypadku dwóch, bez wątplenia wielkich, ontologów naszego stulecia, a mianowicie Martina Heideggera i Nicolaia Hartmanna. Obaj jednak są wychowankami szkół neokantowskich – Heidegger był uczniem Heinricha Rickerta oraz Emila Laska, Hartmann natomiast Hermanna Cohena i Paula Natorpa. Właściwsze więc jest raczej mówienie o wpływie fenomenologii na neokantyzm – odpowiednio – Heideggera i Hartmanna. To jednak pozostaje sprawą dyskusji. W przypadku Heideggera na trudności interpretacyjne z pewnością wpłynęła jego sława (jej negatywną stroną są bez wątplenia nieustanne próby interpretowania Heideggera w duchu rozmaitych kierunków filozoficznych), której Hartmann nie doświadczył. Nie jest to jednak powód do twierdzenia, że Hartmann rywalizował z Heideggerem, tak jak nie można tego powiedzieć o relacji Heideggera i Ernsta Cassirera, pomimo słynnej debaty w Davos, odbywającej się po wydaniu książki Heideggera *Kant a problem metafizyki*, pomiędzy 16 marca a 6 kwietnia 1929.³ Toczono tam spór o właściwe rozumienie koncepcji Kanta i neokantyzmu, a w trakcie jej trwania Cassirer zwrócił się do Heideggera z symptomatycznym pytaniem: „Co Heidegger rozumie przez neokantyzm? Kim jest przeciwnik, do którego zwrócił się Heidegger? Myślę, że trudno [znaleźć] pojęcie, które byłoby tak mało wyraźnie określone jako pojęcie neokantyzmu.”⁴

Trudności interpretacyjne, z jakimi borykali się w Davos Cassirer i Heidegger, można odnieść również do Hartmanna. Również jego myśl doświadczyła podobnych losów. Niezwykle dobitnie pisze o tym Zbigniew Zwoliński, stwierdzając: „Hartmann, będąc sam zdecydowanym antyredukcjonistą, był często «redukowany» do roli naśladowcy fenomenologii, neokantyzmu, filozofii analitycznej, scholastyki itp.”⁵ Warto przy tym zwrócić uwagę na rozprawę Manfreda Brelagego, w całości właściwie poświęconej wykazaniu, że filozofię

³ Zob. E. Cassirer, M. Heidegger, „Wykłady i dysputa w Davos”, przeł. A. J. Noras, *Edukacja Filozoficzna* 1994, nr 17, ss. 7–26.

⁴ *Ibid.*, s. 17.

⁵ Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Warszawa 1974, s. 59.

⁶ M. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965.

Hartmanna należy bezwzględnie rozpatrywać w kontekście neokantyzmu marburskiego, co nie zawsze ma miejsce.⁶ Żadnych wątpliwości co do marburskiej proveniencji filozofii Hartmanna nie ma też z pewnością Joseph Klein, który pisze: „Filozofia marburczyków zaczęła się jako krytyka nauki, a filozofia jako nauka jest motywem, który nieustannie pobrzmiwał w życiu N. Hartmanna jako jej główna cecha”⁷. Wydaje się jednak, że Klein popada w drugą skrajność, zapominając o pewnych wpływach ze strony fenomenologii, którym podlegał Hartmann, podobnie jak w szkole badeńskiej Lask i Heidegger, i zbyt radykalnie stawiając sprawę zależności Hartmanna od szkoły marburskiej. „Ontologia Hartmanna przedstawia ni mniej ni więcej, jak próbę częściowego, tak bowiem tylko możliwego, przeprowadzenia – powtarzanego ciągle przez P. Natorpa – programu kategoryjnego ugruntowania wszelkiej filozofii”⁸. W ujęciu Kleina Hartmann jest więc kontynuatorem filozofii szkoły marburskiej, wyrażonej w sformułowaniu Natorpa.

Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana, niż widzi ją Klein. Dostrzega to z kolei Helmut Holzhey, który powołuje się na pierwsze zdanie z *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Zdanie to – będąc właśnie jednym z najbardziej kontrowersyjnych zdań w świetle rozumienia wzajemnych relacji Hartmanna i szkoły marburskiej – brzmi: „Poniższe rozważania wychodzą z założenia, że poznanie nie jest stwarzaniem, wytwarzaniem czy też tworzeniem przedmiotu, jak chce nas uczyć idealizm starego i nowego nurtu, lecz ujmoowaniem czegoś, co jest także przed wszelkim poznaniem i istnieje niezależnie od niego”⁹. W nawiązaniu do tego Holzhey pisze „o programowym rozgraniczeniu [filozofii Hartmanna – A. J. N.] w odniesieniu do stanowiska Cohena, które wcześniej sam podzielał”¹⁰. Z dru-

⁷ J. Klein, „Nicolai Hartmann und die Marburger Schule”, w: *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*, Hrsg. von H. Heimsoeth und R. Heiß, Göttingen 1952, s. 106.

⁸ *Ibid.*, s. 124.

⁹ N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4. Aufl., Berlin 1949, s. 1.

¹⁰ H. Holzhey (Hg.), *Cohen und Natorp*. 1. Bd., „Ursprung und Einheit. Die Geschichte der «Marburger Schule» als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens”, Basel–Stuttgart 1986, s. 41, przypis.

giej strony, Holzhey przywołuje polemikę, jaką wywołała książka Hartmanna i powołuje się na reakcję Natorpa (pierwsze wydanie książki ukazało się w roku 1921, a więc jeszcze za jego życia). W liście do Alberta Görlanda z 30 grudnia 1921 roku Natorp pisze: „Co Pan powie o książce Hartmanna? Wpadłem na to, że wielu osądziło ją jako rodzaj odszczepieństwa. Mimo to wydaje mi się, że on sam trochę się myli w ocenie stopnia oddalenia się od tego, czego się u nas starców nauczył. Mój «idealizm» rozumiał jako subiektywizm. Czy rzeczywiście miał ku temu podstawy?”¹¹ Holzhey podkreśla, że należy to wiązać z innym stwierdzeniem Natorpa, który – dwa lata wcześniej – podał również taką charakterystykę Hartmanna: „Jest on uczniem marburskim, ale nigdy nie odnalazł się w jakimkolwiek nurcie szkoły. Cohen zawsze się martwił, że całkowicie się od nas odwróci. Ja się tego nie obawiałem, ale jeszcze mniej faktu, że się do niego przywiąże. Rickert i Husserl cenili go bardzo wysoko. Jego książka o Platonie i habilitacja o Proklosie są już daleko za nim. Jego doskonałe i przenikliwe artykuły w *Logos* i *Kant-Studien* pokazują intensywną pracę, przy czym pracował szczególnie mocno nad historią. Jeśli od kogokolwiek, to właśnie od niego oczekuję poważnego osiągnięcia.”¹² Stanowisko Natorpa ukazuje więc rozbieżności w widzeniu filozofii Hartmanna przez twórców szkoły marburskiej, a mianowicie Cohena i Natorpa. Wynika z tego również – czego doskonałym świadectwem jest właśnie dzieło Holzheya – odmienne od potocznego rozumienie filozoficznego rozwoju twórców szkoły marburskiej. Inaczej jednak ujmuje tę kwestię Andrzej Przyłębski, który stwierdza: „Niektórzy neokantyści, tacy jak N. Hartmann czy M. Heidegger, przeszli do ruchu fenomenologicznego”¹³. Związek neokantyzmu z fenomenologią podkreśla natomiast Maria Szyszkowska: „Neokantyzm nie był przy tym absolutnie wrogi fen-

¹¹ H. Holzhey (Hg.), *Cohen und Natorp*, 2. Bd., „Der Marburger Neukantianismus in Quellen”, Basel–Stuttgart 1986, s. 495.

¹² H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, 1. Bd., „Ursprung und Einheit...”, s. 41 n. (przypis).

¹³ A. Przyłębski, *Emila Laska logika filozofii*, Poznań 1990, s. 10. Gwoli sprawiedliwości dodać jednak należy, że poglądy Przyłębskiego podlegają ewolucji i już w następnej książce nieco inaczej widzi on tę relację; zob. idem, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993, rozdz. 7 i 11.

menologii i związek obu tych kierunków występuje u Laska i Hartmanna¹⁴.

Niezwykle trafnie istotę filozoficznego rozwoju Hartmanna ujmuje Manfred Brelage, który pisze: „Jeśli dotychczasowe interpretacje Hartmanna poszukiwały jej zrozumienia albo ze strony fenomenologii, albo ze strony krytycyzmu, to z obu stron nie mogło się powieść określenie właściwego wkładu Hartmanna¹⁵. Filozofia Nicolai Hartmanna jest bowiem próbą połączenia owych dwóch dominujących na przełomie wieków kierunków filozoficznych: fenomenologii w ujęciu Edmunda Husserla i krytycyzmu szkoły marburskiej. I tylko w tym kontekście jest ona zrozumiała. Tym samym trudno jest ocenić rezultaty, patrząc z perspektywy jednej bądź drugiej tylko strony. A zazwyczaj właśnie ujmuje się jego filozofię – inaczej niż czyni to Brelage – z jednej strony, nie uwzględniając wpływu bądź fenomenologii, bądź neokantyzmu. Do tych, którzy filozofię Hartmanna postrzegają tylko w kontekście marburskiego krytycyzmu, należy przede wszystkim Joseph Klein. Spośród tych zaś, którzy widzą w nim tylko fenomenologa, na uwagę zasługują przede wszystkim Michael Landmann, H.-G. Gadamer czy też Paul F. Linke.

Zaprezentowany tu w polskim przekładzie tekst jest ostatnim napisanym w czasach marburskich, w roku 1925 Hartmann opuszcza bowiem miasto swoich studiów, pierwszej pracy i awansów, by udać się do Kolonii, gdzie pracuje razem z Maxem Schelerem, czego rezultatem jest między innymi wydana w 1926 roku *Etyka* – najbardziej fenomenologiczne dzieło Hartmanna, choć również odmienne od *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* Schelera. Artykuł „Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia?” jest jednym z najbardziej znaczących jego tekstów z tamtych czasów obok takich artykułów jak „O metodzie historii filozofii¹⁶”, „Metoda systematyczna¹⁷” oraz „Tworzenie systemu a idealizm¹⁸”. Właśnie te teksty ukazują wyraźne na-

¹⁴ M. Szyszkowska, *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa o zmiennej treści*, Warszawa 1970, s. 29.

¹⁵ M. Brelage, *Studien zu Transzendentalphilosophie...*, s. 159 n.

¹⁶ N. Hartmann, „Zur Methode der Philosophiegeschichte”, idem, *Kleinere Schriften*, 3. Bd., „Vom Neukantianismus zur Ontologie”, Berlin 1958, ss. 1–22.

¹⁷ N. Hartmann, „Systematische Methode”, *ibid.*, ss. 22–60.

¹⁸ N. Hartmann, „Systembildung und Idealismus”, *ibid.*, ss. 60–78.

wiązanie do myśli marburczyków, gdzie punktem wyjścia jest fakt nauki, celem zaś – transcendentale jej ugruntowanie, tzn. wskazanie warunków możliwości. W artykule „O metodzie historii filozofii” wskazuje Hartmann na dwa sposoby rozumienia historii, a mianowicie problemowy i historyczny. Badanie transcendentale w jego ujęciu sprowadza się do odpowiedzi na dwa pytania: o to, co pojęcie historii problemu wnosi do historii filozofii, oraz jakimi środkami metodycznymi dysponujemy w celu jej systematycznego sformułowania i ugruntowania. Podejmując problematykę filozofii i jej historii, Hartmann jest przekonany, że mieści się w nurcie neokantyzmu marburskiego, chociaż już tutaj mamy do czynienia z odejściem od niego. Przejawia się ono w tym, iż jako przykłady właściwego uprawiania historii filozofii, a mianowicie jako historii problemów filozoficznych, przedstawia Arystotelesa i Kanta. Zasluga Stagiryty polegała w jego przekonaniu na tym, że dokonał on historycznej oceny czystej wartości problemowej filozofii swych poprzedników, prowadząc z nimi wszechstronną polemikę. „Wszelkie bowiem zainteresowanie polemiczne – o ile tylko pozostaje rzeczowe – jest zainteresowaniem czysto problemowym.”¹⁹ Kant z kolei różni się od Arystotelesa tym, że właściwie dopiero on w sposób właściwy podejmuje problematykę metody i dopiero u niego aktualna staje się naukowa świadomość problemu. W artykule „Systembildung und Idealismus” wskazuje Hartmann na konieczność dynamicznego rozumienia pojęcia, jak ma to miejsce w *Logik der reinen Erkenntnis* Cohena²⁰ i *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* Cassirera. Wskazuje jednak na ograniczenia krytycznego idealizmu marburczyków. Z jednej bowiem strony podstawowym przeciwieństwem dla wszystkich obszarów filozofii jest przeciwieństwo pryncypium i przedmiotu (warunku i tego, co uwarunkowane) i co za tym idzie relacja podmiot – przedmiot. Z drugiej zaś idealizm naukowy – jak nazywa stanowisko Cohena – w miejsce podmiotu stawia po prostu wiedzę. „Ta – pisze Hartmann – jest ponadindywidualna i już z tego powodu wykracza poza wszystkie

¹⁹ Ibid., s. 19.

²⁰ Cohen w *Logik der reinen Erkenntnis* akcentuje zasadniczą odmiennosć kategorii i pojęcia, która z pewnością jest nawiązaniem do heglowskiego posuwania się naprzód pojęcia; zob. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis...*, s. 269 n.

²¹ N. Hartmann, *Systembildung und Idealismus...*, s. 65.

pojedyncze podmioty.”²¹ Problem powstaje już w etyce, odpowiedzialność ponosić bowiem może tylko indywidualny podmiot. Etyka narzuca więc konieczność innego rozumienia problemu poznania, w którym chodzi o właściwą korelację myślenia i bytu. „Pojęcie poznania – stwierdza – wymaga wprost różnorodności myślenia i bytu. Poznawanie nie oznacza po prostu myślenia, lecz właśnie myślenie, które coś uchwytuje. To, co uchwycone, nie może być identyczne z samym uchwytowaniem. A mimo to musi być coś słusznego w ich identyfikacji u starożytnych.”²² Hartmann jest przekonany, że stanowisko to właściwie sformułował Kant, dla którego to, co identyczne, leżało w pryncypiach. Jednocześnie tkwi tutaj błąd i Kanta, i marburczyków. Błąd w ujęciu marburczyków polega na tym, że myślenie i byt są identyczne co do zasad, a więc jednocześnie muszą one być wobec tych zasad obojętne. „Oznacza to – pisze Hartmann – że logika musi być obojętna wobec idealizmu i realizmu.”²³ Mamy więc tutaj do czynienia z ewidentną krytyką idealizmu szkoły marburskiej, który spełnia się w czystym myśleniu. Pytanie, czy jest to odejście od neokantyzmu marburczyków, pozostaje otwarte.

Jednakże analiza zawarta w tekście „Systematische Methode” ukazuje już odmienne, niż miało to miejsce w szkole marburskiej, rozumienie metody transcendentalnej. Okazuje się ona włączona w kompleks myślenia systematycznego, gdzie mamy do czynienia z trzema metodami: a) opisową (stanowiącą punkt wyjścia – Hartmann mówi o niej jako *exemplum crucis* pytania o to, na ile można mówić o systematycznym charakterze metod), b) dialektyczną (podsumowującą badania) oraz c) transcendentalną. Zdaniem Hartmanna pojęcie tego, co transcendentalne, „było zbyt mocno związane ze sporem idealizmu z realizmem, do którego odniósł go sam Kant.”²⁴ Tymczasem nie należy go wiązać z tym sporem, bo też i sam Kant nieustannie zmagał się z tym problemem. Po drugie natomiast dlatego, że Kant nie określił transcendentalizmu przez idealizm, lecz odwrotnie, raczej idealizm przez transcendentalizm. Hartmann jest przekonany, że w niewła-

²² Ibid., s. 67.

²³ Ibid.

²⁴ N. Hartmann, „Systematische Methode”, idem, *Kleinere Schriften*, 3. Bd. „Vom Neukantianismus zur Ontologie”, Berlin 1958, s. 25.

ściwym ujęciu Kantowskiego transcendentalizmu gubi się jego właściwy sens polegający na tym, że nie można go wiązać z jakimkolwiek idealizmem – czy to empirycznym, psychologicznym, metafizycznym, czy to subiektywnym. Zgodnie z duchem filozofii szkoły marburskiej pisze: „Kantowi natomiast zależało na tym, żeby poznać logiczny charakter pryncypiów, jako «warunków możliwości» nie tylko doświadczenia, lecz także przedmiotu doświadczenia”²⁵. W tym miejscu przytacza Hartmann zdanie, które funkcjonuje jako zdanie najbardziej trafnie charakteryzujące metodę transcendentalną. Brzmi ono następująco: „Transcendentalne jest właśnie pryncypium, o ile jest ono warunkiem możliwości czegoś rzeczywistego. Zaś metoda transcendentalna jest wówczas takim postępowaniem, zgodnie z którym, wychodząc od rzeczywistości przedmiotu, wnioskuje się o warunkach jego możliwości”²⁶. Ale właśnie w takim rozumieniu metoda transcendentalna jest – zdaniem Hartmanna – ogólnym dziedzictwem filozofii, gdyż jest metodą wszelkiego ustanawiania pryncypiów. Transcendentalny sens *a priori* polega na tym, że „pryncypia są koniecznym założeniem przedmiotu. W stosunku do niego są one tym, co logicznie wcześniejsze, są *a priori*”²⁷. Obok relacji bytowej zwraca jednak Hartmann uwagę na relację poznawczą, bycie pryncypium nie stanowi bowiem tego, co bezpośrednio dane. Dany jest zawsze przedmiot (i to w rozumieniu marburczyków) jako zadanie czy też – jak mówi – problem.

W tym krótkim przedstawieniu widać więc zarysowane elementy odejścia Hartmanna od neokantyzmu marburczyków. Można je streścić do: 1. wskazania na rolę podmiotu indywidualnego w etyce i wynikającej z niej konieczności odejścia Cohena od idealizmu; 2. podkreślenia istnienia sfery pryncypiów jako sfery niezależnej od myślenia i bytu; 3. zaakcentowania uwyraźnionego później rozróżnienia między *ratio essendi* i *ratio cognoscendi*. Osobną sprawę stanowi pytanie, na ile mamy tutaj do czynienia z wpływami ze strony fenomenologii, skoro wskazanie istnienia sfery pryncypiów to nic innego jak wskazanie na *materialne a priori*. Sam Hartmann jednak podkreśla tutaj rolę Platońskiego *onotos on*, którego sens polega wła-

²⁵ Ibid., s. 26.

²⁶ Ibid., s. 26.

²⁷ Ibid., s. 27.

śnie na tym, że „jeśli przedmiot oznacza byt, o wiele bardziej [jest nim] warunek, dzięki któremu on jest”²⁸.

W tym kontekście nie sposób przecenić znaczenia artykułu „Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia?”, stanowiącego Hartmanowski szkic jego przyszłej pracy badawczej, która znajdzie wyraz w czterech tomach przedstawiających krytyczną ontologię. Są to: *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938), *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre* (1940) oraz *Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre* (1950). Jest to zarazem szkic pracy, która właściwie zajmie całe jego życie, bowiem ostatni tom ukazał się w roku śmierci Hartmanna.

Andrzej J. Noras

²⁸ Ibid., s. 28.