

Ks. RYSZARD KIJOWSKI

USTOSUNKOWANIE SIĘ NICOLAI HARTMANNA DO RELIGII I JEJ PROBLEMÓW

Zagadnienia ateizmu nie da się — choćby w przybliżeniu tylko — wystarczająco objaśnić, tłumacząc postawę ateisty li tylko czynnikami psychicznymi, pedagogicznymi, socjologicznymi czy nawet politycznymi. Wydaje się rzeczą prawdopodobną, że odgrywają tutaj również rolę takie momenty, które — generalnie rzecz biorąc — zwykło się nazywać „duchem czasu”.² Przykładem może być jeden z głośniejszych filozofów pierwszej połowy XX wieku, Nicolai Hartmann,³ którego ustosunkowaniu się do zagadnień związanych z religią poświęcono co prawda szereg publikacji krytycznych, ale — jak się zdaje — domagających się pewnych uzupełnień.⁴

Chciałbym, w sposób możliwie skrótowy — by nie powtarzać tego, co już powiedziano gdzie indziej — przedstawić poglądy N. Hartmanna na religię w ogóle, jej stosunek do etyki, jak również jego założenia epistemologiczne i ontologiczne, mogące prowadzić do ateizmu. Po skonfrontowaniu tych poglądów z ich krytyczną oceną, dokonaną przez jego oponentów i podkreśleniu ewentualnych niedostatków tej oceny, podejmując próbę własnego spojrzenia na ateizm Hartmanna jako na funkcję jego koncepcji filozofii w ogóle.

I.

Religia jest dla Hartmanna jedną z wielu form tzw. ducha obiektywnego. Hartmann nie formułuje teorii ducha obiektywnego, lecz poprzestaje jedynie na opisie jego fenomenów. Opis ten pozwala na wyciągnięcie następujących wniosków:

- 1 K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin-Göttingen-Heidelberg⁴ 1954, 1-47. Por. też P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, 149-168 oraz T. Czeżowski, *O dwóch poglądach na świat*, w: *Odczyty filozoficzne*, Toruń² 1969, 12-17.
- 2 M. Gogacz, *Ateizm znakiem czasów*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, 87-116.
- 3 Por. dane biograficzne w *Philosophen-Lexikon*, Berlin 1949, t. I., 454-469 czy *Enciclopedia Filosofica*, Firenze² 1967, t. III., 465-473.
- 4 P. Hossfeld, *Nicolai Hartmanns Stellung zur Religion*, „*Scholastik*” XXXII (1957) z. 1., 67-72. J. Gałęcki, *Ateizm Nicolai Hartmanna (1882-1950)*, „*Euhemer*” IX (1965) 5 (48), 87-102. W. Keilbach, *Athéisme et phénoménologie*. N. Hartmann w: *L'Athéisme dans la philosophie contemporaine*, Paris 1970, 503-511.

„Duch obiektywny” jest czymś więcej niż duchem osobowym człowieka i czymś więcej niż tylko sumą wszystkich duchów osobowych, ale — będąc czymś nieosobowym, ponadindywidualnym i ponadludzkim — jest „niesionym” przez ludzi⁵; nie posiada natomiast własnej świadomości i dlatego też nie posiada możliwości projekcji w przyszłość ani też nie może działać celowo,⁶ a jego stosunek do ducha osobowego człowieka polega na tym, że duch osobowy jest „nosicielem” ducha obiektywnego; jednocześnie jednak duch osobowy zależy od ducha obiektywnego, skoro każdy człowiek poprzez wychowanie wzrasta w ducha swego czasu.

Wobec tego ów duch obiektywny — zwany również „duchem historycznym”⁷ — byłby wspólną duchową sferą, w której żyją ludzie.⁸ Oczywiście, ta wspólnota duchowa zależy od historycznie realnych okoliczności.⁹ Otóż religia jest taką postacią czy formą ducha obiektywnego, która pojęciowo — aby być komunikatywną — obiektywizuje treść wierzeń w dogmatach. W tej obiektywizacji czy ustaleniu w dogmatach treści wierzeń, a w symbolach, rytach i ceremoniach czynności religijnych, widzi Hartmann konieczny moment każdej religii. Życie religijne, pojmując jako całość wierzeń, odczuć i przeżyć ducha wspólnego, a więc jako postać ducha obiektywnego. Duch obiektywny zaś podlega ciągłemu rozwojowi. Stąd też i na polu religii dostrzegamy zmienność form, objawiającą się albo w tym, że zmieniają się religie, albo w tym, że zmieniają się wspomniane obiektywizacje religii. Obiektywizacje bowiem mogą z czasem stać się pustą formułą, która zatraciła swe pierwotne znaczenie¹⁰ i staje się tym samym hamulcem dla życia religijnego. Życie religijne, aby nie skostnieć, domaga się zmiany dogmatów: albo ich całkowitego wyeliminowania albo też ich reinterpretacji, dokonującej się przez ciągle nowe odwoływanie się — w wypadku chrześcijaństwa — do Pisma Świętego.¹¹

Nie można jednak dowieść tego, by przeżyciom religijnym i towarzyszącym tym przeżyciom obiektywizacjom odpowiadała de facto jakaś swoista wartość „świętego” i by istniała jakaś istota, będąca podmiotem tej wartości, na którą byłoby skierowane przeżycie religijne.¹² Istnienie

5 Czyli spoczywającym na warstwach bytu anorganicznego, organicznego i psychicznego. O teorii budowy warstwowej rzeczywistości por. następujące dzieła Hartmanna: *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin und Leipzig 1933 (cyt. odtąd jako PgS), 15-17; *Der Aufbau der realen Welt*, Meisenheim² 1949 (cyt. odtąd jako ArW), 188-200; *Philosophie der Natur*, Berlin 1950 (cyt. odtąd jako PhN), 474-487.

6 PgS, wyd. 2. z roku 1949, 73. 311. 329.

7 Tamże.

8 Ideę ducha obiektywnego przejął Hartmann z filozofii Hegla, nie przejmując jednak heglowskiego tła metafizycznego jakoby ów duch obiektywny był jakąś quasisubstancją jednego ducha idącego poprzez umysły i serca. O stosunku hartmannowskiej koncepcji ducha obiektywnego do koncepcji Hegla por. PgS, dz. cyt. 170-176

9 PgS, dz. cyt., 60. 168. 169 a szczególnie 177: „...er ist das Geisteselben in seiner Ganzheit, wie es geschichtlich in einer jeweilig bestehenden, durch Zeitgenossenschaft und Lebensgemeinschaft verbundenen Menschengruppe herausbildet, entwickelt, zur Höhe gelangt und niedergeht”

10 Hartmann nazywa ten proces „Absinken” por. PgS, dz. cyt., 457-458.

11 PgS, dz. cyt., 243-246, 418-419, 509-510, 536.

12 *Ethik*, Berlin⁴ 1962 (cyt. odtąd jako E), 249.

Boga — bezsprzecznie podstawowa teza każdej religii — jest niepewne i niepewnym pozostanie,¹³ dokładniej mówiąc: istnienia Boga nie można ani zaprzeczyć ani wykazać.¹⁴ Dowody bowiem za istnieniem Boga są — zdaniem Hartmanna — nieprzekonywujące z tej racji, że chciałyby wykazać istnienie czegoś, co miałyby zarazem być realne i wieczne,¹⁵ a ponadto trudno je obronić przed zarzutem, że zmierzają do udowodnienia czegoś wewnątrznie sprzecznego: czegoś, co byłoby — jako pierwszy człon w szeregu przyczyn — czymś przypadkowym, a jednocześnie — jako byt realny — czymś koniecznym.¹⁶ Hartmann jest zdania — zgodnie z jego rozumieniem bytu realnego jako czegoś, co jest niezależne od naszej świadomości, a podlega czasowi¹⁷ — że nie może być bytu realnego, który by jednocześnie nie był ciągłym stawaniem się; takie rozumienie bytu realnego na pewno jest niezgodne z ideą Boga jako bytu realnego i jednocześnie ponadczasowego. Mimo wszystko jednak z zawodności tych dowodów nie można wnosić na ich fałszywość i to dla dwóch powodów: po pierwsze obalenie dowodu nie jest równoznaczne z udowodnieniem nieistnienia tego, czego dowód chciałby dowieść, a po drugie należy się liczyć z możliwością antynomii w samym bycie, których człowiek nie jest w stanie rozwiązać.

Również etyka nie dostarcza żadnych przesłanek, na podstawie których możnaby dowieść teizmu czy ateizmu.¹⁸ Uwzględniając argumentację, którą posłużył się autor w „Etyce” — mimo wyraźnego podkreślenia, że etyka stoi poza problematyką ateizm-teizm¹⁹ — Hartmann zmierza do zajęcia stanowiska, nazwanego dość trafnie przez Maksa Schelera „ateizmem postulatywnym”,²⁰ według którego „Bóg nie może i nie powinien istnieć z racji odpowiedzialności, wolności i zadania — z powodu sensu istnienia człowieka”.²¹ Postulat ten opiera się na uwzględnieniu antynomii, mających uzasadnić istnienie sprzeczności między etyką a religią.²² Tendencja na doczesność w etyce a tendencja na „zaświaty” w religii, urzeczywistnianie się wartości w człowieku a Bóg jako najwyższa wartość, pełna autonomia wartości a ich niesamodzielność w systemie reli-

13 Tamże, 199. 202. 234. 713.

14 Tamże, 743.

15 PhN, dz. cyt., 275-276.

16 Dla Hartmanna to, co jest realne, jest również konieczne, bo istnieje na podstawie czegoś wcześniejszego. Przypadkowym (zufällig) jest to, co jest zaprzeczeniem wszelkiej zależności zewnętrznej. Wobec tego pierwszy człon w szeregu przyczyn, aby być Bogiem czyli bytem absolutnym, musiałby być przypadkowy w znaczeniu, jakie terminowi temu nadaje autor. Wówczas jednak nie byłby bytem realnym, bo ten jest konieczny, a byt konieczny opiera się na czymś wcześniejszym. Wobec tego uwikłalibyśmy się w sprzeczność. Niezależnie od tego trzeba stwierdzić, że takich pierwszych członów dla Hartmanna jest wiele: każda kategoria i wszystkie tzw. pierwsze zasady są pierwszymi członami w swoim zakresie. Por. do całości uwag ArW, dz. cyt., 328 oraz Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 3 1966, 92-93 i artykuł J. Stalla mach, Die Irrationalitätsthesen Nicolai Hartmanns, „Scholastik” XXXII (1957) z. 4, 486 i 494.

17 Por. przykładowo Neue Wege der Ontologie, Stuttgart 4 1964, 22 (cyt. odtąd jako NWO) czy Möglichkeit und Wirklichkeit, dz. cyt., V. 3, 133, 139, 312.

18 E, dz. cyt., 248-249, 809-810, 815, 817.

19 Tamże, 815.

20 Philosophische Weltanschauung, Bonn 1929, 43-44

21 Tamże, 44.

22 E, dz. cyt., 808-821.

gijnym, wolność osoby ludzkiej a opatrność boska, niemożliwość uwolnienia się od winy a zbawienie są tak dalece przeciwstawne, że w imię autonomii etyki należałoby się opowiedzieć za nieistnieniem Boga.²³

Mając na uwadze poglądy Hartmanna na religię i jej związki z etyką trzeba mimo wszystko powiedzieć, że autor ten nie zajął zdecydowanego stanowiska w sprawie fałszywości czy prawdziwości twierdzeń religii.²⁴ Wynika to także z jego poglądów epistemologicznych: wszak twierdzenia religii dotyczą tego odcinka bytu, który znajduje się poza granicą poznawalności i wobec tego — jak już zauważono — istnienia Boga nie można ani udowodnić ani też wykluczyć.²⁵

Spróbujmy jeszcze postawić pytanie, czy aby jego założenia teriopo-znawcze i poglądy ontologiczne nie prowadzą wprost do ateizmu? Pierwsza zasada metodologiczna Hartmanna postuluje wierność fenomenom: nie można przyjąć niczego, co stoi w sprzeczności z nimi. Autor zaś nie znajduje żadnych danych, które by bądź to domagały się bądź to uzasadniały istnienie bytu absolutnego.²⁶ Poza tym opowiadając się za pojęciem bytu tego samego typu, za bytem dostępnym empirycznie, a więc za bytem „wewnątrzświatowym”,²⁷ nie widział możliwości przyjęcia idei Boga, który jest transcendentny w stosunku do świata i jego zdarzeń.²⁸ Joaquin A r a g ó zarzucając Hartmannowi jednorodność bytu i nieznaną analogii bytu doszukuje się przyczyn odrzucenia czy nie przyjęcia Boga w radykalnym zerwaniu ze Szkołą Marburską. Cytowany autor wyra-

23 J. H e s s e n, Religionsphilosophie, t. II: System der Religionsphilosophie, München-Basel 2 1955, 44-51 w oparciu o krytykę, jaką w odniesieniu do hartmannowskich wymienionych antynomii przeprowadził Rudolf O t t o, zarzuca Hartmannowi jednostronne i niekompletne spojrzenie tak na etyczną jak i na religijną sferę. Antynomie jego, być może, odnoszą się do jakiś mistycznych form religii, ale nie do religii biblijno-chrześcijańskiej. Por. również W. G r a n a t, T e o d y c e a, Lublin 2 1968, 341-344.

24 E, dz. cyt., 199.

25 Tamże, 817.

26 Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 5 1965, 311-312 (cyt. odtąd jako ME). W takim stanowisku dopatruje się autor krytycznej postawy ontologii z tym zastrzeżeniem, że nie można bezwzględnie odrzucić interpretacji przeciwnej, domagającej się przyjęcia Boga. Podobnie ma się sprawa z każdą spekulatywną hipotezą, która jest przedmiotem tylko wiary. Ontologia stoi poza tego rodzaju interpretacjami i zostawia otwarte wszystkie możliwości spekulatywne. Wobec tego istnienie Boga jest twierdzeniem zawieszonym w próżni, w którym to twierdzeniu poważnie przekroczono minimum założeń metafizycznych (tamże, 280). Stąd idea Boga, podobnie zresztą jak i idea duszy związanej z wiarą w nieśmiertelność albo też wyobrażenie lepszego „tamtego” świata, jest przedmiotem tęsknoty lub ideałów życia pochodzenia subiektywnego (tamże, 486).

27 ME, dz. cyt., 207

28 Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin und Leipzig 1935, 240: „Das Sein der Welt aber ist durchgehend in sich gebunden: ein einziger grosser Zusammenhang der Bedingtheit und Abhängigkeit, ein einziger Strom des Geschehens ist es worin unser Leben und Erfahren bedingtes Teilgeschehen ist. Ein von ihm abgeschiedenes Sein wäre uns unerfahrbar... Die Welt ist kein Korrelat von irēendetwas; sie ist vielmehr die gemeinsame Seinsebene und der Spielraum aller möglichen Korrelationen... Entweder Gott existiert, dann gehört er zum Innbegriff des Existierenden, gehört also zur realen Welt: oder er existiert nicht, dann aber steht er der Welt auch nicht gegenüber” (cyt. odtąd jako ZO).

za się dosłownie, że Hartmann nie przyjmuje istnienia Boga „z obawy przed popadnięciem w idealizm”, a uzasadnia to swoje przypuszczenie tym, że według twierdzeń Szkoły Marburskiej poznać znaczy tyle, co tworzyć przedmiot. Taka zaś koncepcja poznania domaga się w konsekwencji przyjęcia jakiegoś podmiotu transcendentnego, a co za tym idzie — intellectus infinitus seu divinus.²⁹

Dotychczasowe wywody zdają się pozwalać na tymczasowe sformułowanie twierdzenia: stosunek Hartmanna do religii i jej problemów jest nacechowany pełną rezerwą; religia zdaje się być mu obca tak pod względem intelektualnym jak i emocjonalnym.

Nie sposób jednak poprzestać na takiej ocenie, jeżeli się weźmie pod uwagę i inne wypowiedzi Hartmanna. Ewald Th. van den Vossenberg³⁰ zwrócił uwagę na to, że Hartmann uprawia filozofię immanencji światowej, która to filozofia świadomie rezygnuje — zwłaszcza w ontologii — z odwołania się do tez, głoszonych przez religię. Dlatego też nie przyjmuje żadnego wyjaśniania zjawisk działaniem nadludzkiego absolutu. W odwoływaniu się do takiego absolutu, jako do zasady tłumaczącej, widzi ułatwianie sobie zadań poznawczych. Awersja ta odnosi się przede wszystkim do tłumaczenia teologicznego, które Hartmann zwalcza z pasją. Katarzyna Kanthack³¹ zauważa słusznie, że walka z teleologią jest elementem integralnym myślenia Hartmanna, który odrzuca teleologię jako złudzenie transcendentne czy jako asylum ignorantiae,³² a czyni to dlatego, że teleologia prowadzi rzekomo do teologii.³³ Pokrywa się to zresztą z wyznaniem samego Hartmanna,³⁴ że teleologia przyrody prowadzi do „metafizycznie prywitywnego teizmu”. Są to — w rozumieniu Hartmanna — konstrukcje spekulatywne, których nie da się zweryfikować przez odniesienie ich do empirii tym bardziej, że dotyczą one tego odcinka bytu, który autor ten uznał za niepoznawalny.

Mimo daleko posuniętej ostrożności sformułowań w interesującej nas dziedzinie trzeba — dla całości obrazu — podnieść i to, że w hartmannowskich wypowiedziach na temat religii i jej zagadnień znajdzie się szereg takich sformułowań, które — chyba słusznie — można podejrzewać o zabarwienie afektywne. Chodzi przede wszystkim o takie wypowiedzi jak te: że założenie istnienia Boga pociąga za sobą sacrificium intellectus albo też prowadzi do ubezwłasnowolnienia człowieka³⁵ i dlatego w imię autonomii etyki należy domagać się detronizacji Boga³⁶ nie mówiąc już o jeszcze dosadniejszych wyrażeniach, wypowiedzianych przy okazji krytyki myślenia teologicznego. Wobec tego nie bez racji mógł H o s s f e l d³⁷

29 Die antimetaphysische Seinslehre Nicolai Hartmanns, „Philosophisches Jahrbuch” 67 (1959) 196-198.

30 Die letzten Gründe der Innerweltlichkeit in Nicolai Hartmanns Philosophie, Roma 1963.

31 Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie, Berlin 1962, 177 odnośnik 62.

32 N. Hartmann, Teleologisches Denken, Berlin 2 1966, 9. 83.

33 Kanthack, dz. cyt., 68.

34 PhN, dz. cyt., 630.

35 E, dz. cyt., 207, 354.

36 Tamże, 199.

37 Art. cyt., 70.

mówić o obsesji Hartmanna w przedmiocie omawianego zagadnienia i — jak z kolei zauważa J. Gałęcki³⁸ — mimo ostrożnego sformułowania uwag Hartmanna na temat religii i jej zagadnień widoczna jest u niego tendencja wyeliminowania z filozofii wszelkich założeń religijnych. Dość tylko należy jeszcze i to, że w świetle wyłożonych tutaj poglądów na religię widzi Hartmann również i chrześcijaństwo, które nominatim wymienia dość często — zwłaszcza w „Etyce” — w którym nie dostrzega jego nadprzyrodzonego charakteru i traktuje je na równi np. ze stoicyzmem czy innymi systemami filozoficzno-etycznymi.³⁹

II.

Hartmann nie napisał osobnego studium poświęconego religii. Wszystkie jego uwagi na ten temat mają charakter marginalny. Hartmann przyznaje jednak, że religia tak samo jak „świadomość Boga”⁴⁰ czy też powszechne zainteresowanie się tym, co religijne⁴¹ jest fenomenem i wobec tego musi mieć swoje miejsce w filozofii w ramach ontologii.⁴² Z drugiej jednak strony — co świadczyłoby o niesprecyzowanych poglądach w przedmiocie spraw religijnych — kategorycznie i bez dowodzenia twierdzi, że filozofia religii prowadzi do zagadnień metafizycznych, a więc irracjonalnych.⁴³ Być może, że między innymi to skłoniło A. Guggenberga do określenia stosunku Hartmanna do religii i jej problemów jako „ospałej obojętności”,⁴⁴ chociaż — jeżeli się weźmie pod uwagę wszystkie enuncjacje Hartmanna na rzeczony temat — bardziej chyba odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy to, co napisał W. Keilbach, że ateizm Hartmanna rozumiany jako postulat jest raczej agnostyczny niż dogmatyczny i równocześnie bardziej tolerancyjny niż walczący, a mimo to tak samo radykalny jak udokumentowany ateizm dogmatyczny. Na pewno wypowiedzi Hartmanna są wolne od wszelkiej polemiki o charakterze aktualnym i nie są skierowane przeciwko określonym religiom. Dlatego też mamy tutaj do czynienia z ateizmem wysoce elitarnym.⁴⁵

Zarzuty, jakie krytyka stawia Hartmannowi w przedmiocie jego uwag poczynionych w stosunku do religii i jej problemów, sprowadzają się do podważenia hartmannowskiej koncepcji tego, co irracjonalne; do innego spojrzenia na ducha personalnego i na wolność człowieka nota bene bardzo ciasno pojętą przez Hartmanna.⁴⁶

Przyjmując, że niektóre dziedziny bytu — mianowicie to, co „transinteligibilne”⁴⁷ — są niedostępne naszemu poznaniu czyli stanowią „to, co irracjonalne”, Hartmann stworzył sobie wygodną odskocznnię dla przesunięcia we wspomnianą dziedzinę wszystkiego, co — jego zdaniem — sta-

38 Art. cyt., 92.

39 E, dz. cyt., 84. 95.

40 Tamże, 700.

41 ME, dz. cyt., 311.

42 Tamże, 215.

43 Systematische Selbstdarstellung, w: Kleinere Schriften t. I., Berlin 1955, 42.

44 Das Weltbild Nicolai Hartmanns, „Stimmen der Zeit” 69 (1939) z. 7, 32.

45 Art. cyt. 504.

46 Tamże.

47 GO, dz. cyt., 170-176.

nowi aporię, a w gruncie rzeczy najczęściej jest tylko problemem bardzo trudnym i zawiłym, ale wcale nie nierozwiązalnym. To bardzo krytyczne nastawienie, które poniekąd jest kontynuacją filozofii krytycznej Kanta⁴⁸ — nie wskazuje mu żadnej możliwości do wypowiedzenia się za istnieniem Boga i wypływających stąd konsekwencji dla obrazu świata i stanowiska człowieka w świecie.⁴⁹ Trzeba bowiem zdawać sobie sprawę z tego, że pozornie tylko zwrot Hartmanna do ontologii, albo jak sam się wyraża „powrót do metafizyki”⁵⁰ — jego pojmowanie zarówno ontologii jak i metafizyki jest dalekie od tradycyjnego rozumienia tych dyscyplin filozoficznych — mógł pozwolić żywić nadzieję na odzyskanie możliwości dowodzenia istnienia Boga.⁵¹ Ponadto jego awersja do jakichkolwiek konstrukcji spekulatywnych, nie dających się zweryfikować, pogłębia tylko agnostycyzm w stosunku do omawianych tutaj zagadnień.

Słusznym wydaje się być zarzut, że zbyt ciasne poglądy na tworzenie pojęć, a przede wszystkim za wąskie rozumienie bytu realnego jako niezależnego od świadomości i podległego czasowi, nie pozwoliły widzieć Hartmannowi innego ducha — również osobowego — jak tylko w człowieku. Hartmann bowiem wychodzi od danych doświadczalnych i przy pomocy metody „brania w nawias” wyróżnia to, co istotne od tego, co nieistotne. Należy przypuszczać, że w tak utworzonych pojęciach znajdzie się wiele cech nieistotnych jak to dla przykładu ma właśnie miejsce w pojęciu ducha, który — zdaniem Hartmanna — zakłada „nosiciela” anorganicznego i organicznego. Nie pozwala to na zastosowanie tego pojęcia do realności pozadoświadczalnych. De facto Hartmann nie wychodzi w swej filozofii poza opis fenomenów.⁵² Powodem tego jest niedocenianie intelektu i myślenia dyskursywnego. Bela Fr. von Brandenstein⁵³ — nie bez słuszności — stawia Hartmannowi generalny zarzut uprawiania filozofii w duchu pozytywistycznego empiryzmu. Jeżeli to ostatnie stwierdzenie jest słuszne, a przemawiają za tym cytowane wypowiedzi i wyłożone poglądy Hartmanna, wówczas jego pogląd w przedmiocie poznania Boga może prowadzić tylko do takiej konkluzji, że Bóg nie jest fenomenem, który dałoby się doświadczalnie stwierdzić. Hartmann nie przyjmuje i tej ewentualności, by założenie istnienia Boga było hipotezą konieczną, którą postulowałyby fakty.

O ile Hartmann twierdzi, że etyka i jej problemy postulują nieistnienie Boga, to podstawę takiego twierdzenia można upatrywać albo w przewartościowaniu miejsca wolnego człowieka w takim świecie, który ma istnienie tylko immanentne⁵⁴; albo też można widzieć w tym reakcję przeciwko deprecjonowaniu — przynajmniej rzekomemu — wolności woli. Zdystansowanie się od etyki chrześcijańskiej nasz autor tłumaczy tym, że każda etyka religijna jest eudajmonistyczna, mająca na względzie

48 J. Schmitz, Disput über das Teleologische Denken, Mainz 1960, 11.

49 Hossfeld, art. cyt., 72.

50 ME, dz. cyt., 5.

51 Keilbach, dz. cyt., 505.

52 O pojmowaniu przez Hartmanna „fenomenu” por. ArW, dz. cyt., 583-589.

53 B. von Brandenstein, Teleologisches Denken. Betrachtungen zu dem gleichnamigen Buche Nikolai Hartmanns, Bonn 1960, 55, 11.

54 O rozumieniu immanencji por. A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1960, 468-472.

zbawienie człowieka; z punktu widzenia etyki autonomicznej ma to wydźwięk pejoratywny.⁵⁵ Wpływ, jaki religia wywiera w kierunku interpretacji sensu życia ludzkiego, każe a priori podejrzewać ją o pochodzenie stawistyczne, w którym wypowiedza się egocentryzm człowieka.⁵⁶

Wierzący postawi Hartmannowi zarzuty natury merytorycznej. Po pierwsze nauka katolicka w pełni docenia wolność woli człowieka podkreślając tajemniczy charakter tzw. concursus divinus, dzięki któremu zachowujemy zarówno wolność woli ludzkiej jak i działanie wszechmocy Bożej. Po drugie dostrzegamy u Hartmanna niekonsekwencję teorio-poznawczą: z jednej strony liczy się z istnieniem aporii, których człowiek nie zdoła rozwiązać, a z drugiej strony nie wykazuje zrozumienia dla religijnych misteria *stricte dicta*, przekraczając zdolności poznawcze człowieka.⁵⁷

Ponadto podkreśla się i to, że Bóg, którego zwalcza albo odrzuca Hartmann, nie jest identyczny z *ens absolutum* filozofii scholastycznej. Bóg bowiem według interesującego nas autora jest istotą, przewyższającą człowieka pod względem swej potęgi, ale posiada takie same co człowiek przymioty, różne jedynie kwantytatywnie.⁵⁸

III.

Wydaje się, że obojętna co najmniej postawa Hartmanna wobec problemów religii ma swe źródło w tym — mimo posługiwania się takimi terminami jak: ontologia i metafizyka, ale jeżeli chodzi dla przykładu o metafizykę to nie była to dyscyplina filozoficzna o jakimś określonym przedmiocie badania, lecz raczej zbiór hipotez, mających zaokrąglić obraz świata nauk szczegółowych⁵⁹ — że jego filozofia jest całkowicie zorientowana na ideale nauk przyrodniczych, obywatających się bez założenia istnienia Boga, obojętnie jak rozumianego (pierwsza przyczyna, cel ostateczny, zasada tłumacząca). Zafascynowany naukami szczegółowymi, zupełnie świadomie czy też bezwiednie poszedł za tendencjami współczesnej kultury.

Jean L a c r o i x⁶⁰ dowodzi, że współcześnie wielką wagę i znaczenie ma ateizm naukowy albo metodologiczny. Ta postać ateizmu jest takim sposobem myślenia, który nie przyjmuje Boga jako zasady eksplikacji. Do takiego ujęcia sprawy zdaje się prowadzić refleksja nad duchem nauki i nad jej wymogami. Jeżeli bowiem już epikurejczycy stawiali hipotezie naukowej warunki, by zdawała sprawę ze zjawisk i nie odwoływała się do interwencji bogów, to dziś powszechnie przyjmuje się pogląd, że nie

55 E, dz. cyt., 84. 85. Por. również H. M. Baumgartner, *Die Unbedingtheit des Sittlichen. Eine Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann*, München 1962, szczególnie 149-171.

56 E, dz. cyt., 85. 701-702.

57 Hossfeld, art. cyt., 70.

58 Vossenberga, dz. cyt., 152-154.

59 Schmitz, dz. cyt., 20-21.

60 Znaczenie i wartość współczesnego ateizmu, w: *Sens dialogu*, tł. na jęz. polski, Warszawa 1957, 189-221, szczególnie 194-201.

można wprowadzać interwencji Boga jako naukowego wyjaśnienia faktu, należącego do obrębu świata ani też jako zasady eksplikacji samego świata. Dlatego też nie możemy dojść do przeświadczenia o istnieniu Boga w oparciu o naukowe poznanie świata: uczony bowiem uważa za oczywiste to, co jest dlań uchwytnie, a za prawdziwe to, co może ustalić przy pomocy właściwych sobie metod. Celem nauki jest wyjaśnianie jednych przedmiotów przez drugie bez stawiania sobie zagadnień, dotyczących świata jako całości. Nauki szczegółowe bowiem zakładają świat dany i do tego świata się ograniczają; cechuje je immanentyzm radykalny. Stąd też nauka nie tylko nie może być teistyczna, lecz dostrzegamy w niej tendencje do ateistycznego sposobu myślenia i życia. Życia dlatego, że jest w niej wola potęgi. Pojęcie staje się naukowe w tym stopniu, w jakim towarzyszy mu technika realizacji. Nauka chce dotrzeć do utajonych schematów natury i pojąć je od wewnątrz. Przedłużeniem tej postawy jest to, że umysł ludzki nie tylko nie udowadnia nieistnienia Boga, ale wręcz przestaje odczuwać potrzebę Boga.

Jakub M a r i t a i n ⁶¹ pisał w roku 1961, że naukowcy wyzbyli się idei nauki, mającej zastąpić m.in. etykę i religię w wyniku czego uległo głębokiej przemianie nastawienie umysłu naukowców w stosunku do religii, a ateści wśród naukowców nie uważają ateizmu za coś, czego wymaga nauka. Tego optymizmu nie podziela Konstytucja Duszpasterska o Kościele w Świecie Współczesnym „Gaudium et spes”, która nie tylko że zalicza ateizm do najpoważniejszych spraw doby współczesnej,⁶² ale wyliczając wiele postaci ateizmu i ich pochodzenie wymienia m.in. przekonanie o niemożliwości uzyskania sądów o Bogu z jakimś stopniem pewności; tłumaczenie całej rzeczywistości z punktu widzenia wyłącznie nauk szczegółowych; odrzucenie prawdy absolutnej; maksymalną afirmację wyłącznie człowieka oraz wyolbrzymianie autonomii i wolności człowieka, które to określenia są charakterystyką współczesności albowiem użyć terminologii M. G o g a c z a ⁶³ — są „znakiem czasów”

Trzeba przyznać, że cały szereg uwag na temat ateizmu, zaczerpniętych z wymienionej przed chwilą Konstytucji II Soboru Watykańskiego, a korespondujących z momentami bezsprzecznie charakterystycznymi dla szczegółowych nauk przyrodniczych, można odnaleźć w tej filozofii, którą uprawiał Nicolai Hartmann. Filozofia bowiem — jak to zauważył Władysław T a t a r k i e w i c z ⁶⁴ — jest dla Hartmanna po prostu nauką ⁶⁵ W przeciwieństwie do nauk szczegółowych, zmierzających do ustalenia związku między zjawiskami, filozofia dąży do poznania powszechnych i możliwie fundamentalnych zasad.⁶⁶ Filozofia nie tylko nie daje poznania kompletnego i skończonego, ale nawet takiego poznania dać nie może,⁶⁷ gdyż nie pozwala na to ani skończoność doświadczenia, będącego jej

61 Bóg i nauka, w: *Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, 43.

62 Por. nr 19.

63 Art. cyt., 87.

64 *Historia filozofii*, Warszawa 5 1958, t. III., 451.

65 Por. ME, dz. cyt., 7: „Philosophie ist die Behandlung derjenigen Fragen, die nicht bis zu Ende gelöst werden Können und deswegen perennieren”.

66 NWO, dz. cyt., 48. 51.

67 PhN, dz. cyt., VI.

punktem wyjścia, ani też historyczne uwarunkowania wiedzy i jej rezultatów nie mówiąc już o tym, że nie ma ani bezwzględego kryterium prawdy ani też nie stanowią ułatwienia w kierunku ideału poznania tzw. momenty metafizyczne czyli to, co irracjonalne w poznaniu. Poznanie filozoficzne ma charakter asymptotyczny, a jego wartość jest tylko tymczasowa.

W tak rozumianej filozofii przejawia się tendencja trzeźwego oraz obiektywnego ujmowania rzeczywistości, dystansująca się od wszelkich — choćby najbardziej genialnych — systemotwórczych spekulacji. Jej ambicją jest ścisły kontakt z obiektywnie dostrzeżonymi danymi, co Hartmann określa jako wyjście od „concretum”. Otóż według naszego autora nie ma nawet takich danych, takich concreta, które domagałyby się odwołania do istnienia Boga, a może poprawniej: które mogłyby stanowić punkt wyjścia dla takiego rozumowania, którego konkluzją byłaby teza o istnieniu Boga.

Filozofia jest de facto dla Hartmanna nauką o kategoriach. Kategorie to — w ujęciu Hartmanna — powszechne i konstytutywne zasady bytu, których „byt kategorialny” nie jest czymś odrębnym od bytu konkretnie istniejącego. W swym dziele pt. „Der Aufbau der realen Welt”⁶⁸ Hartmann przedstawił metody dochodzenia do wspomnianych kategorii. Przy pomocy tzw. metody analitycznej kategorii „wynioskowujemy” z fenomenów. Fenomen — w terminologii Hartmanna „concretum” — zostaje najpierw przygotowany do analizy kategorialnej, co stanowi zadanie tzw. metody przygotowawczej. Ogląd dialektyczno-konspetywny pozwala nam doszukać się wzajemnych powiązań i zależności pomiędzy kategoriami jednej i tej samej warstwy bytu w wyniku czego treściowo uzupełniamy konkluzję czy konkluzje, do których doszła analiza kategorialna. Ostatnią metodą jest „perspektywa warstw”, zapoznająca nas z relacjami poszczególnych kategorii jakiejś określonej warstwy bytu, będącej warstwą wyjściową dociekań, w stosunku do kategorii warstw innych. Dla uzupełnienia tego wywodu należy dodać, że Hartmann opowiada się za poglądem, według którego byt w świecie realnym obejmuje cztery warstwy powiązane ze sobą: warstwę rzeczy i procesów fizycznych; warstwę tego, co żywe; warstwę zjawisk duchowych i warstwę ducha obiektywnego.⁶⁹

Otóż spełniając postulat naukowości Hartmann ściśle trzyma się ram tego świata, który jego zdaniem jest światem fenomenów czyli danych będących punktem wyjścia filozofowania, i poprzestaje na opisie i analizie tego.⁷⁰ Jego „nowa ontologia” jest analityką bytu nie tylko opierającą się o fenomeny, ale ponadto bezwzględnie przyjmującą wyniki tej analizy. Z tej analizy wynika między innymi i to, że istnieje spory odcinek bytu, z którym nasze poznanie nie wchodzi w żadną relację, z czego wynika, że nie tylko nie może on być tworem naszego myślenia —

68 Dz. cyt., 576-616.

69 O teorii warstwowej budowy rzeczywistości por. odnośnik 5.

70 Jego Ethik i Das Problem des geistigen Seins są prawie wyłącznie takimi analizami. Por. Vossenberga, dz. cyt., 217.

71 Philosophie der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1958, 57-58.

Hartmann widzi w tym argument przeciwko idealizmowi teoriopoznawczemu — ale, że odcinek ten jest ponadto czymś irracjonalnym.

Uwaga L. Landgrebego,⁷¹ że według Hartmanna zarówno pojęcie prawdy jak i ideał nauki — tak w filozofii jak i w naukach szczegółowych — jest w zasadzie ten sam, ujmuje sedno rzeczy. Jeżeli ponadto uświadomimy sobie postulat Hartmanna, by historię filozofii uprawiać jako historię problemów filozoficznych, dostrzegającą ich historyczną ciągłość i ciągle ich wzbogacanie przez odkrycia nowych aspektów i coraz to dogłębsze ujmowanie ich problematyki,⁷² wówczas nie można się oprzeć podejrzeniu, że filozofia — jaką ma na myśli i jaką Hartmann uprawia — jest wzorowana na ideale nauk szczegółowych, a przede wszystkim na naukach przyrodniczych. Prawdopodobieństwo zależności ideowej Hartmanna od przyrodniczych nauk szczegółowych wzrośnie wówczas, gdy uświadomimy sobie fakt — mimo formalnego odejścia — wielorakich zależności od tzw. Szkoły Marburskiej⁷³ — której jedną z cech charakterystycznych był kult nauk ścisłych.

Mając na uwadze przedstawione wyżej przesłanki można z wielkim prawdopodobieństwem opowiedzieć się za konkluzją: w filozofii Nicolai Hartmanna wybijają się na plan pierwszy momenty pozytywistyczne i empirycystyczne. Nic więc dziwnego — o czym poucza nas najpierw pozytywizm Comte'a, a potem neopozytywizm — że pytanie o Boga przy tych założeniach jest bezprzedmiotowe.

72 Zur Methode der Philosophiegeschichte, w. Kleinere Schriften, Berlin 1958, t. III., 1-22.

73 J. Klein, Nicolai Hartmann und die Marburger Schule, w: Heimsoeth-Heiss, Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk, Göttingen 1952, 105-130.