

LESZEK KOPCIUCH

(Lublin)

O STOSUNKU N. HARTMANNA DO A. SCHOPENHAUERA

Każdy, kto zetknął się z filozofią Nicolai Hartmanna, wie dobrze, iż jej charakterystyczną cechą jest przekonanie, iż właściwa „filozoficznie” historia filozofii to historia problemowa, a nie sama tylko rekonstrukcja czyjegoś, sformułowanego onegdaj stanowiska: „Co uważa się za prawdziwą historię filozofii zależy od tego, co się właściwie uważa za filozofię. Twierdzą poważnie: klasycy historii filozofii w XIX wieku [...] uważali na ogół biorąc za istotę filozofii doktryny i systemowe konstrukcje. Stąd taka wrażliwość na bogactwo myśli, głębię, oryginalność, konsekwencję obrazu świata, wpływ w dziejach, a ponadto na wędrówkę wątków myślowych i zmianę ich kształtu. Ale stąd też dotkliwa niewrażliwość na historyczny rozwój problemów, na dalsze wnikanie w problemy, na ich rozeznanie i na osiągnięcie w dorobku życiowym wielkich myślicieli i całych epok”¹.

Jest więc naturalne, że jeżeli pytamy o stosunek Hartmanna do Schopenhauera oraz wiemy, iż właściwa historia filozofii ma dla Hartmanna charakter problemowy, to nasuwa się zaraz pytanie, jakie rodzaju problemy określają stosunek Hartmanna do filozofii Schopenhauerowskiej.

W kluczowym dla Hartmannowskiej aksjologii i etyki dziele, tj. w *Ethik*, nazwisko Schopenhauera pojawia się w trzech kontekstach. Najpierw w rozdziale poświęconym odróżnieniu *filozofii praktycznej* oraz *filozofii praktyki* (podpunkt dotyczący Schopenhauera nosi tytuł „Schopenhauerowska etyka czystej teorii”), następnie w rozdziale zajmującym się różnymi wcześniejszymi koncepcjami wol-

¹ Por. N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, [w:] tenże, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1994, s. 23.

ności (podpunkt dotyczący stanowiska Schopenhauera jest zatytułowany „Schopenhauerowska nauka o charakterze intelligibilnym”), wreszcie w rozdziale podejmującym kwestię miłości bliźniego (w podrozdziale zatytułowanym „Resentiment, miłość nieprawdziwa i litość (*Mitleid*)”)². Ów trzeci kontekst jest jednakże dla naszego pytania tylko marginalny. Przeciwnie kontekst pierwszy i drugi, które, mimo że objętościowo zajmują niewiele miejsca, nie są już drugoplanowe, stanowią bowiem obszar, na którym dokonują się rozstrzygnięcia posiadające w Hartmannowskiej koncepcji charakter zasadniczy. Jeden dotyka bowiem natury samej refleksji etycznej. Drugi zajmuje się fundamentalną dla możliwości moralności kwestią wolnej woli.

W prezentowanym rozważaniu przedstawimy obie te kwestie. Gdy idzie drugie z tych zagadnień, rozważania te stanowią kontynuację innych tekstów poświęconych filozofii Hartmannowskiej. Pierwszym z nich to artykuł *Wolna wola – G. W. Leibniz i N. Hartmann*³, drugi to książka *Wolność a wartości. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand – Hans Reiner*⁴. Podkreślenie takiej kontynuacji jest potrzebne zwłaszcza w wypadku pierwszego z nich, gdyż Schopenhauer oraz Leibniz tkwią, zdaniem Hartmanna, w okowach podobnego błędu, uniemożliwiającego im adekwatne rozwiązanie problemu wolnej woli, choć podobieństwo między nimi nie jest jawne i nie narzuca się od razu.

Pierwszy z kontekstów, w których Hartmann analizuje poglądy Schopenhauera, jest w porównaniu z kwestią wolności ogólniejszy. Jest to bowiem pytanie o to, jaki w ogóle status należałoby przypisać refleksji etycznej. Hartmann odróżnia dwa jej możliwe rozumienia: 1) można ją interpretować jako *refleksję praktyczną*; 2) można ją też przedstawiać jako *refleksję nad praktyką*. Obie nazwy nie są „niewinne”, ponieważ pozostają w dalekosiężnych związkach zarówno z rozumieniem samej etyki, jak i z określonymi interpretacjami roli przypisywanej wartościom, zbudowanym na nich normom oraz samemu działającemu i poznającemu człowiekowi. Fundamentalnego charakteru tej kwestii dowodzi także fakt, iż filozofia praktyczna wiąże się dla Hartmanna ze stanowiskiem relatywistycznym, natomiast etyka jako teoria praktyki – ze stanowiskiem absolutystycznym. Czyż zatem są owe dwa rodzaje refleksji? A następnie, jakie pozycja przysługuje na ich tle koncepcji Schopenhauerowskiej?

² Por. tenże, *Ethik*, wyd. 4 niezmienione, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962, s. 25–26, 704–705, 453–457.

³ Por. L. Kopciuch, *Wolna wola – G. W. Leibniz i N. Hartmann*, [w:] H. Jakuszko, L. Kopciuch (red.), *W kręgu zagadnień filozofii XVII wieku*, Lubelskie Towarzystwo Naukowe, Lublin 2009, s. 213–222.

⁴ Por. tenże, *Wolność a wartości. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand – Hans Reiner*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.

Odróżnienie etyki jako *filozofii praktycznej* oraz *filozofii praktyki* jest u Hartmanna ufundowane na określonych rozstrzygnięciach na temat metafizycznego statusu wartości oraz pozycji, jaką one zajmują wobec wartościujących przeżyć oraz działań i potrzeb podmiotu. Rzecz bowiem w tym, czy takie przeżycie, działania i potrzeby wytwarzają wartości, przez co stają się one zmienne (w zależności od rodzaju przeżyć, działań oraz potrzeb), czy też pełnią one względem wartości rolę tylko receptywną i odtwórczą. Jeżeli przeżycia, działania i potrzeby nie są tylko odtwórcze, to stają się sprawcami wartości. Sama etyka nabiera zaś charakteru *refleksji praktycznej* i spełnia funkcję *normatywną*: „Dla etyki pytanie to jest rozstrzygające. Jeżeli etyczne nakazy powstały, to są dziełem ludzkim, tak więc ludzka myśl jest władna je wysuwać i obalać; tak więc również myśl filozoficzna winna wtedy mieć władzę formułowania nakazów, podobnie do władnej formułować prawa myśli politycznej. Prawo pozytywne oraz pozytywna moralność stoją wtedy na jednym poziomie. Etyka jest wówczas »filozofią praktyczną« w sensie normatywnym [...]”⁵.

Odmierna sytuacja powstaje wówczas, gdy przeżycia, działania i potrzeby są motywowane przez same wartości, które jako takie pozostają od nich niezależne i niezmiennie. Etyka staje się wtedy jedynie *teorią praktyki*: „Inaczej jest wówczas, gdy nakazy moralne są absolutne. Filozofii pozostaje tylko je stwierdzić, wyjaśnić, wytropić wewnętrzne powody ich absolutności i je ujawnić. Bowiem myśl jest tylko odtworzeniem tego, co jest już ukształtowane, a etyka jest tylko kontemplatywna, nie zaś normatywna, jest czystą teorią praktyki, nie zaś samą »filozofią praktyczną«. Pozostaje oddalona od życia, nie wywiera wpływu, nie może pouczać, co powinniśmy czynić, nie może kontrolować, kształtować, reformować, nie ponosi odpowiedzialności. Nie ma aktualności, idzie za rzeczywistym życiem tylko w wyraźnym dystansie. Ma wartość tylko sama w sobie, jako myślowa budowla jako taka, nie ma zaś wartości dla życia”⁶.

⁵ N. Hartmann, *Ethik*, wyd. cyt., s. 20: „Für das Wesen der philosophischen Ethik ist diese Frage entscheidend. Sind sittliche Gebote entstanden, so sind sie Menschenwerk, so hat der menschliche Gedanke Macht, sie zu erheben und zu stürzen; so dürfte denn auch der philosophische Gedanke Macht haben, Gebote zu geben, wie die politische Gedanke Macht hat, Gesetze zu geben. Positives recht und positive Moral stehen dann auf einer Stufe. Dann ist Ethik »praktische Philosophie« im normativen Sinne [...]”.

⁶ Tamże, s. 21: „Anders, wenn die sittlichen Gebote absolut sind. Der Philosophie bleibt dann nur übrig sie festzustellen, klarzustellen, den inneren Gründen ihrer Absolutheit nachzugehen und sie ans Licht zu ziehen. Da ist denn der Gedanke nur Nachbildung dessen, was vorgebildet ist, und die Ethik ist kontemplativ, nicht normativ, ist reine Theorie des Praktischen, nicht selbst »praktische Philosophie« Sie steht abseits vom Leben, hat keinen Einfluß, kann nicht lehren, was wir tun sollen, sie kann nicht revidieren, formen, reformieren, trägt keine Verantwortung. Sie hat keine Aktualität. Folgt dem wirklichen Leben erst in abgeklärter Distanz. Ihr Wert besteht nur für sie selbst, für den Gedankenbau als solchen, nicht für das Leben”.

Powyższe odróżnienie wykorzystał Hartmann do powiązania obu stanowisk z relatywizmem oraz absolutyzmem. Związek filozofii praktyki z absolutyzmem jest czymś oczywistym. Co więcej, filozofia może być teorią praktyki tylko dlatego, że wartości istnieją niezależnie od ludzkiego wartościowania. Już mniej ewidentny związek zachodzi pomiędzy filozofią praktyczną a relatywizmem. Pomyślmy bowiem o *filozofii praktycznej* Kanta, w której prawodawcza aktywność podmiotu transcendentального ma właśnie chronić przed konsekwencjami relatywistycznymi. Stąd należyte uchwycenie stanowiska Hartmanna wymaga uwzględnienia, iż jego rozumienie filozofii praktycznej oraz filozofii praktyki było swoiste. Gdy o tym nie pamiętać, stanowisko Hartmanna staje się niezrozumiałe. Podobną uwagę trzeba by sformułować dla Hartmannowskiego pojmowania *normatywnego* charakteru etyki. Również to rozumienie odbiega bowiem od tego, co zwykle przedstawia się jako etykę normatywną.

Stanowisko Schopenhauera pojawia się u Hartmanna po raz pierwszy jako ilustracja modelu reprezentowanego przez filozofię praktyki. Przy czym, zdaniem Hartmanna, nie jest to jedynie zwykła ilustracja, jako że w filozofii Schopenhauera mamy do czynienia z rozwiązaniem skrajnym: zanika tu bowiem w sposób zupełny normatywny charakter etyki, przez co staje się ona czystą teorią: „Zgodnie z tym poglądem, etyka jako dyscyplina filozoficzna jest całkowicie apraktyczna, nie inaczej jak logika i metafizyka. Nie tylko nie może ona dawać żadnych przepisów, lecz także nie może w ogóle traktować o jakichkolwiek przepisach. [...] Naturalnie, istnieje zasada moralnego postępowania, która jest głęboko zakotwiczona w metafizycznej istocie człowieka. Ale etyka może ją odkryć, może ją wydobyć na światło świadomości tylko o tyle, o ile ona już w człowieku działa”⁷. Jeżeli więc zapytać, co powoduje ową tak zasadniczą *impotencję* etyki, to wyjaśnienie tkwi w znanej Schopenhauerowskiej tezie, zgodnie z którą świadome, planowane i zamierzone ludzkie działanie ma fundament w głębokim intelligibilnym charakterze. To właśnie ów charakter powoduje, iż człowiek działa w określony, taki a nie inny sposób. Co jeszcze bardziej charakterystyczne, Schopenhauer sądził, iż świadome czyny i „wybory” nie kształtują tego charakteru. Jest raczej na odwrót – ów charakter kształtuje czyny, one zaś tylko go ujawniają⁸. I jeszcze jeden aspekt jest tutaj bardzo ważny. Ów charakter nie usytuowany na tym samym poziomie, co świadome, ujawniające go czyny. Dlatego właśnie można go rozpoznać tylko wtórnie,

⁷ Tamże, s. 25: „Nach dieser Ansicht ist Ethik als philosophische Disziplin vollkommen unpraktisch, nicht anders als die Logik und Metaphysik. Sie kann nicht nur nichts vorschreiben, sondern auch von keinen Vorschriften handeln. [...] Freilich gibt es ein Prinzip des sittlichen Verhaltens, das tief im metaphysischen Wesen des Menschen verankert ist. Aber die Ethik kann es nur aufdecken, es ans Licht des Bewußtseins ziehen, sofern es bereits in ihm wirksam ist”.

⁸ Schopenhauer wyłożył swoje poglądy w nagrodzonej przez Królewską Norweską Akademię Umiejętności w Drotheim rozprawie *O wolności ludzkiej woli* (1839).

tylko retrospektywnie, a więc tylko wtedy, gdy się już ujawnił w konkretnym, zdeterminowanym przez siebie działaniu.

Skrajność rozwiązania proponowanego przez Schopenhauera widać, zdaniem Hartmanna, gdy się je zestawi z innymi modelowymi stanowiskami w tej sprawie. Z jednej strony jest to stanowisko greckiego intelektualizmu, z drugiej – stanowisko zawarte w etyce chrześcijańskiej⁹. Pierwsze jest skrajne, twierdząc, że wiedza o dobru jest wystarczającym motywem ludzkiego postępowania (stanowisko wzorowane na etycznym intelektualizmie Sokratesa). Stanowisko chrześcijańskie (Hartmann nie uszczegóławia jednakże, o którą z wersji chrześcijaństwa mu idzie) proponuje model przeciwny. Wiedza o dobru nie jest wystarczającym warunkiem moralnego działania, jako że ludzka natura pozostaje skażona grzechem. Jej otwarcie na wartość oraz moralne działanie stają się możliwe dopiero wtedy, gdy włączy się pomoc ze strony łaski, usuwająca barierę wytworzoną przez dziedzictwo grzechu. To zaś oznacza, iż etyka zachowuje charakter normatywny w tym sensie, że traktuje o wartościach i normach, które powinny być urzeczywistniane. Nie jest jednakże normatywna w tym sensie, iżby była władna rzeczywiście wkroczać w realne ludzkie życie jako kształtujące je motyw.

Zarzuty kierowane przeciwko Schopenhauerowi przez Hartmanna są tutaj dwojakie. Po pierwsze, Hartmann stawia pytanie, jak jest w ogóle możliwe, by świadomość moralnej zasady była tak obojętna dla kształtowania życia, skoro jest raczej tak, iż każda forma świadomości ma podbudowę w aktach praktyczno-emojonalnych¹⁰, zaś świadomość czysta, tylko teoretyczna jest wytworem abstrakcji¹¹. Po drugie, jak podkreśla Hartmann, nie można etyce odmówić zupełnie charakteru normatywnego, nawet jeżeli trzeba odrzucić Sokratejski intelektualizm¹². Etyka traktuje bowiem o moralnych zasadach, świadomość tych zasad (wiedza

⁹ Por. N. Hartmann, *Ethik*, wyd. cyt., s. 22–25.

¹⁰ Na temat tych aktów por. tekst Hartmanna *W sprawie sposobu dania realności*, tłum. B. Baran, W. Galewicz, [w:] W. Galewicz, N. Hartmann, WP, Warszawa 1987, s. 225–258. Por. też tenże, *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, [w:] tenże, *Kleinere Schriften*, t. I: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1955, s. 128–134.

¹¹ Por. tenże, *Ethik*, wyd. cyt., s. 26.

¹² Podkreślić trzeba, że dominujący w materialnej etyce wartości model interpretacji stanowiska Sokratejskiego (mam na względzie zwłaszcza poglądy Dietricha von Hildebranda) był nieco odmienny od Hartmannowskiego. Hildebrand sądził bowiem, iż cała sprawa rozбивa się o to, jak rozumieć ową Sokratejską wiedzę o cnocie. Jeżeli rozumieć ją jako czysto teoretyczną, jako tylko intelektualną, wtedy stanowisko Sokratesa trzeba uznać za błędne. Jednakże jeśli rozumieć ją jako wiedzę, która zawiera także moment przekonaniowy i angażuje nie tylko intelekt, lecz także uczucia, wtedy stanowisko Sokratesa jest poprawne. Por. D. von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, [w:] tenże, *Die Idee der sittlichen Handlung. Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, s. 84–85. Jeszcze inaczej oceniał te sprawy Hans Reiner, według którego teza Sokratesa zachowuje ważność dla *działania prawidłowego*, ale już nie dla *działania moralnego*. To pierwsze oznacza, że działanie jest zgodne z tym, co ma wyższą wartość (wiedza jest tu determinująca). To drugie oznacza zaś tylko, że działanie jest zgodne z tym, co w ogóle jest obiektywnie wartościowe. Por. H. Reiner, *Pflicht*

o nich) jest zaś – co pokazują zaczerpnięte z moralnego życia fenomeny – jest elementem współuczestniczącym w wyborach i w działaniu.

Drugi kontekst problemowy, w którym w Hartmannowskiej *Ethik* występują krytyczne nawiązania do Schopenhauera, to pytanie o możliwość wolnej woli. Pojawiające się tu motywy nie są jednakże w stosunku do wcześniejszych zupełnie nowe. W gruncie rzeczy, także w tamtych było zawarte przekonanie, iż błąd Schopenhauera tkwił w przypisaniu sprawczej roli czynnikom usytuowanym poniżej poziomu świadomej decyzji („Pra-akt wyboru leży w ogóle nie w świadomości, lecz ją poprzedza”¹³). O ile jednak wcześniej służyło to wyartykułowaniu wadliwości pojmowania etyki jako refleksji czysto teoretycznej (nienormatywnej), o tyle teraz chodzi już o wykazanie, iż takie ujęcie uniemożliwia wolność osoby. Konsekwencja ta jest bowiem dla Hartmanna nie do przyjęcia, i to z różnych względów. Głównie dlatego, że prowadzi do destrukcji warunku, bez którego w ogóle nie ma działania moralnego i jakakolwiek moralna kwalifikacja postępowania staje się niedorzeczna. Wolność osoby oraz jej woli stanowi wszak istotowy warunek moralności. Ważny jest jeszcze następujący wzgląd. Ktoś mógłby przecież sformułować następujący zarzut: cóż właściwie wynika z tego, że nie jest spełniony istotowy warunek fundujący moralność; jeżeli człowiek faktycznie nie jest wolny (co na przykład uprawdopodobniają rezultaty przyrodniczych nauk o człowieku), to moralność, rozumiana w klasyczny sposób jako ufundowana na osobowej wolności nie istnieje. Zatem tym, czego faktycznie potrzeba, nie jest poszukiwanie na siłę owej wolności, lecz raczej jakaś reinterpretacja samej moralności.

Hartmann nie zgodziłby się z taką argumentacją. Znajdował bowiem fenomeny przemawiające za wolnością, chociaż – jako tylko fenomeny – nie były one zdolne ją ostatecznie udowodnić. Zaliczał zaś do nich m.in. poczucie winy, odpowiedzialność oraz świadomość sprawstwa¹⁴. W takim świetle, koncepcja sformułowana przez Schopenhauera wymaga krytyki nie tylko z powodu trudności immanentnych, lecz ze względu na to, iż nie jest w stanie zadowalająco wytłumaczyć owych fenomenów. Przy czym dodajmy – jako niewątpliwie fakt godny podkreślenia – że również sam Schopenhauer wylicza takie fenomeny, jak uczucie

und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit, erörtert und neu bestimmt mit besonderem Bezug auf Kant und Schiller, „Monographien zur philosophischen Forschung”, t. V, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1951, s. 227–228. Szerzej na temat obu tych stanowisk pisalem w książce *Wolność a wartości*, wyd. cyt., zwłaszcza rozdział IV (punkt 4) oraz rozdział V (punkt 2). Na temat stanowiska Reinera por. też R. Görtzen, *Duty and inclination: The phenomenological value ethics of Hans Reiner*, „The Journal of Value Inquiry” 1991, nr 25, s. 119–145.

¹³ N. Hartmann, *Ethik*, wyd. cyt., s. 25: „Die Urtat der Wahl liegt überhaupt nicht im Bewußtsein, sondern ihm voraus”.

¹⁴ Por. tamże, s. 712–748. Por. też A. J. Noras, *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, Wyd. UŚ, Katowice 1998, s. 98–104.

odpowiedzialności, poczytalność, poczucie sprawstwa¹⁵, ale zarazem interpretuje je, w duchu własnej koncepcji, jako argumenty świadczące o wolności charakteru inteligibilnego. Sytuacja jest więc warta uwagi również z tego względu, iż w obu koncepcjach podobne fenomeny znajdują odmienną interpretację.

Zdaniem Hartmann, główny błąd Schopenhauera – gdy idzie o kwestię wolności – nie był jednakże jego oryginalnym pomysłem. Zdaniem Hartmanna, Schopenhauer popadł bowiem w ten sam błąd, który wcześniej popełnił Leibniz¹⁶. Nie ulega wątpliwości, że sam Schopenhauer nie byłby ukontentowany z takiego powinowactwa, jako że w tekście *O wolności ludzkiej woli* przeciwstawiał swoje stanowisko poglądom Leibniza. Sądził o nim, po pierwsze, że był on „raczej matematykiem i polihistorykiem niż filozofem”¹⁷. Po drugie zaś twierdził, iż jego stanowisko w sprawie wolnej woli było chwiejne: „Następnie istnieje jeszcze gatunek pośredni, który czując swoje zakłopotaniem lawiruje tędy i owędy, odsuwa od siebie i innych ostateczny cel, chowa się za słowa i frazesy lub tak długo kręci i przekręca pytanie, że w końcu już nikt nie wie, o co w nim szło. Tak uczynił już Leibniz [...]”¹⁸.

Schopenhauer zaakceptował Kantowskie rozwiązanie antynomii przyczynowości, uznając iż człowiek empiryczny jest tylko elementem łańcucha przyczynowo-skutkowego. Podobnie do Kanta, przyjął także, iż taka empiryczna determinacja nie wyklucza wewnętrznej autodeterminacji osoby¹⁹. Przy czym, zdaniem Hartmanna, ta autodeterminacja – na temat której Kant nie rozstrzygnął jednoznacznie, czy jest ona indywidualna, czy ogólna – zastała u Schopenhauera zinterpretowana w duchu Leibniza – jako indywidualny charakter określający specyfikę osoby oraz jej niepowtarzalność: „Każdy człowiek ma przeto swój własny inteligibilny charakter. Ów charakter jest mu już od początku dany, niezmienny, jest to prawdziwy *character indelebilis*”²⁰. Jeżeli teraz dołączyć jeszcze Schopenhauerowskie przekonanie, iż za owym charakterem, jako siłą go określająca kryje się metafizyczna wola, okazuje się, że zadanie wykazania wolności staje się nierealizowalne. Hartmann nie poprzestaje jednak na tylko takim argumentacie, lecz wydobywa jeszcze jeden, już immanentny kłopot: „Konstrukcja pozczasowego aktu wyboru już

¹⁵ Por. A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 77.

¹⁶ Por. N. Hartmann, *Ethik*, wyd. cyt., s. 704.

¹⁷ Por. A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, wyd. cyt., s. 53.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. tamże, s. 79–80.

²⁰ N. Hartmann, *Ethik*, wyd. cyt., s. 705: „Jeder Mensch hat hiernach seinen eigenen intelligiblen Charakter. Dieser ist ein einmal von Anbeginn ihm gegebener, unveränderlicher, ein rechter character indelebilis”.

tu nie pomoże; jest ona już w zarodku czymś niemożliwym, gdyż zakłada już tę samą wolność wyboru, którą intelligibilny charakter miał wyjaśnić”²¹.

Co to ostatecznie oznacza? Hartmann sądzi – i trudno byłoby się z nim w tej sprawie nie zgodzić – iż efektem powyższych ustaleń jest u Schopenhauera dokładne przeciwieństwo tego, czym ma być osobowa wolność: „[...] teza mówiąca o charakterze intelligibilnym jest wyraźnym przeciwieństwem tej autonomii osoby, która jedynie byłaby etyczną wolnością wyboru. Wyraża ona bezpośrednią antytezę do tezy o prawdziwej wolności woli. I gdyby była ona udowodniona, wolność woli była tym sposobem ostatecznie obalona”²².

Jeżeli wcześniej stwierdzaliśmy, iż dla Hartmanna błąd Schopenhauera był tego samego rodzaju co błąd Leibniza, to teraz staje się to już wyraźne. Mianowicie wolność woli, jeżeli mamy ją traktować jako rzeczywistą, musi być zlokalizowana na poziomie świadomości. Każda inna jej lokalizacja powoduje, iż osiągnięty zostaje efekt przeciwny do zamierzonego. Autonomia monady i zasady określającej jej rozwój, o których traktował Leibniz, jest tak samo niewystarczająca dla faktycznej wolności woli, jak intelligibilny, jednostkowy charakter, o którym mówił Schopenhauer²³. Tym sposobem, Hartmann mógł zasadnie sądzić, iż Schopenhauer należy do „następców” (*Nachfolger*) Leibniza²⁴. Zatem nie do utrzymania jest pogląd, który sam Schopenhauer formułował w rozprawie *O wolności ludzkiej woli*, twierdząc, iż w gruncie rzeczy jego koncepcja doprecyzowuje tylko właściwą lokalizację wolności: „Jednym słowem: człowiek czyni zawsze tylko to, co chce, a mimo tego czyni to koniecznie. A polega to na tym, że już jest tym, czym chce, gdyż z tego, czym jest wynika z koniecznością wszystko, co każdym razem czyni. Przyjrzyjmy się jego działaniu *objective*, a więc z zewnątrz, a poznamy niezaprzeczalnie, że musi ono podlegać prawu przyczynowości w jego całej niezłomności tak, jak działanie każdej istoty w przyrodzie: *subjektive* natomiast czuje każdy, że czyni zawsze tylko to, co chce, to zaś orzeka tylko, że jego działanie jest czystym objawem jego własnej istoty. [...] Moje przedstawienie nie zniosło przeto wolności, lecz przeniosło ją tylko z dziedziny poszczególnych uczynków, gdzie jej – jak wiemy – nie można odszukać, do krainy wyższej, lecz niedostępnej tak łatwo dla naszej wiedzy, tzn. że jest ona transcenden-

²¹ Tamże: „Die Konstruktion eines überzeitlichen Wahlaktes hilft hier nichts mehr; sie ist im Keime schon Unmöglichkeit, weil sie ebendieselbe Wahlfreiheit, die der intelligible Charakter erklären soll, schon voraussetzt”.

²² Tamże: „[...] die These des intelligiblen Charakters in seinem Sinne eher das äußerste Gegenteil derjenigen Autonomie der Person, die allein ethische Willensfreiheit wäre. Sie behauptet direkt die Antithese zur These der echten Willensfreiheit. Und wäre sie bewiesen, so wäre damit Willensfreiheit endgültig widerlegt”.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże, s. 704. Por. też mój artykuł *Wolna wola – G. W. Leibniz i N. Hartmann*, wyd. cyt., s. 220–221.

talną”²⁵. Owa transcendentalna wolność, mimo że ma charakter zindywidualizowany, nie jest tą wolnością, która miałyby znaczenie dla moralności.

Dodajmy, że tego typu trudność można znajdować także w innych koncepcjach. Jej negatywne skutki dla możliwości wykazania, że człowiekowi przysługuje wolność i podmiotowe znaczenie w świecie, dotyczą jednakże nie tylko dziedziny samej moralności, lecz wszystkich tych obszarów, w których rozgrywa się ludzkie życie. Gdyby na przykład odwołać się do obszaru filozofii dziejów, to można by klarownie zobaczyć, jak z tą trudnością bezskutecznie zmagają się różne, częstokroć przeciwstawne koncepcje. Marks posądzał koncepcję Heglowską, iż człowiek, realizujący cele ducha obiektywnego, zostaje przez to pozbawiony roli podmiotowej. Miała mu ją, rzecz jasna, przywrócić koncepcja samego Marksa. Jest frapujące, iż Marks nie dostrzegł jednak, że jedynie zastępuje rodzaj określającej indywiduum determinacji. Jego pogląd, mówiący, iż *byt określa świadomość*, nie dawał bowiem szansy na wykazanie podmiotowości jednostki. O ile więc u Hegla zasada określająca ducha subiektywnego i jego znaczenie w dziejach tkwiła *ponad* świadomością, o tyle u Marksa – była usytuowana *pod* nią. Chyba najbardziej wyraźną, a zarazem najbardziej popularną kontynuacją takiego błędu była jednak Freudowska psychoanaliza, z jej tezą o ufundowaniu treści świadomych w przeżyciach z obszaru podświadomości. Natomiast na gruncie filozofii dziejów równie popularne było charakterystyczne dla poglądów Spenglera powiązanie modelu działań kulturowych z cechami duszy danej cywilizacji. Ale były też jeszcze inne, może mniej wpływowe, ale za to ewidentne przykłady takiego myślenia. To na przykład, które ujawniło się w sformułowanej przez S. I. Witkiewicza tezie, zgodnie z którą ludzkie preferencje aksjologiczne (skłonność do wartości metafizycznych lub też do wartości utylitarnych) mają fundament w reprezentowanym przez człowieka typie psychosomatycznym (schizoidalnym lub pyknicznym).

Gdy zatem zebrać w całość argumentację, którą Hartmann skierował w *Ethik* przeciwko Schopenhauerowi, będzie ona wyglądała następująco.

1. Występujące u Schopenhauera rozumienie etyki jako czystej teorii, pozbawionej w gruncie rzeczy charakteru normatywnego, rozmija się z faktycznym fenomenem świadomości moralnej.
2. Dana w fenomenach świadomość posiada zawsze podbudowę w aktach praktycznych, zaś czysto teoretyczna świadomość jest dopiero wytworem abstrakcji.
3. Uniezależnienie ludzkich działań poprzez ugruntowanie ich w intelligibilnym charakterze (który zgodnie ze stwierdzeniami Schopenhauera jest jednostkowy, fundujący charakter empiryczny, stały i niezmienny, wrodzony) nie

²⁵ A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, wyd. cyt., s. 81.

uzasadnia możliwości wolności, gdyż sam ten charakter ma swoje źródło w metafizycznej woli.

4. Dlatego też Schopenhauerowskie uznanie, iż charakterowi intelligibilnemu przysługuje wolność transcendentalna, albo też wolność bezwzględna, jest zabiegiem, który nie tłumaczy wolności moralnej i jakby się z nią rozmija.
5. Główny błąd Schopenhauera sprowadza się do wyprowadzenia zasady określającej ludzką wolę i postępowanie poza obszar przeżyć świadomych.
6. Ten błąd nie jest jednakże błędem samego tylko Schopenhauera, lecz ma jeszcze wielu innych przedstawicieli.

Jeżeli więc na wstępie wskazywaliśmy, iż Hartmann preferował historię filozofii problemową, to jego stosunek do rozstrzygnięć Schopenhauera pozostaje całkowicie w ramach tej preferencji. Widać to po pierwsze – co oczywiste – w fakcie, iż interesują go tylko te aspekty koncepcji Schopenhauera, które są ważne dla analizowanego przez niego problemu. Po drugie, co o wiele istotniejsze, można to dostrzec w samym sposobie konfrontowania danej koncepcji z wchodzącym w grę problemem. Hartmann jest przekonany, iż istnieje coś takiego, jak własna, immanentna logika problemu. Pozostaje ona niezależna od momentu historycznego, w którym problem jest stawiany. Jest też niezależna od pojęciowej szaty, w którą problem, jak i jego rozwiązanie, bywają ubierane. Dlatego właśnie patrzy na rozwiązania Schopenhauera poprzez pryzmat tego, co zawierają fenomeny działania moralnego oraz tego, co wyłania się z uchwycenia istotowych związków pomiędzy moralnością a wolnością. Nawet jeżeli nie musimy się z tym zgadzać w odniesieniu do wszystkich problemów, to sądzę jednak, że w wypadku problemu wolności, jest tak rzeczywiście.

Jest też jasne, że nie możemy zadowolić się tą interpretacją fenomenu poczucia odpowiedzialności i sprawstwa, która zaproponował Schopenhauer. Jego wywód, zgodnie z którym „człowiek czyni zawsze tylko to, co chce, a mimo tego czyni to koniecznie”, gdyż „jest już tym, czym chce” nie przekonuje dlatego, że wobec wrodzonego i niezmiennego charakteru intelligibilnego osoba nie może dysponować dystansem przyzwolenia lub sprzeciwu. W rezultacie można by powiedzieć, że odpowiedzialny i winny jest charakter, a nie jego nosiciel. Rzecz bowiem w tym, iż to, czego Schopenhauerowski człowiek chce, a więc to, czym jest, nie podlega z jego strony modyfikacji. Sam Hartmann tego typu argument wysuwał przeciwko koncepcji Kantowskiej, twierdząc, iż wolność transcendentalna powoduje, iż odpowiedzialność spoczywa nie na indywidualnej osobie, lecz na ponadindywidualnym rozumie praktycznym²⁶.

²⁶ Por. N. Hartmann, *Ethik*, wyd. cyt., s. 687–688. Rekonstrukcję szczegółów stanowiska Hartmannowskiego oraz ocenę zawartych w nim rozwiązań zainteresowany tym problemem Czytelnik znajdzie we wspomnianej książce *Wolność a wartości*, wyd. cyt., zwłaszcza rozdziały II, VI i VII.

Dodajmy jeszcze, że teoretyczną perspektywę, którą Hartmann zarzucał Schopenhauerowi na poziomie badań etycznych, można również dostrzec w Schopenhauerowskiej filozofii dziejów, a zwłaszcza w charakterystycznym dla niej przekonaniu, iż w historii było *zawsze tak samo* oraz że pomyślenie, iż człowiek może świadomie modyfikować bieg dziejów, jest nie do utrzymania. Jak pisał Schopenhauer: „Prawdziwa filozofia historii mianowicie polega na zrozumieniu, że we wszystkich tych zmianach i całym tym zamęcie ma się przed sobą stale tylko tę samą, jednakową i niezmienną istotę, która dziś postępuje tak samo jak wczoraj i zawsze; powinna zatem rozpoznać identyczność wszystkich procesów, w starożytności i nowożytności, na Wschodzie i na Zachodzie, i dostrzegać wszędzie tę samą ludzkość mimo wszystkich różnic, jeśli idzie o szczególne okoliczności, kostiumy i obyczaje. [...] Kto przeczytał Herodota, ten ze względu na filozofię poznał dostatecznie historię”²⁷. Takie ujęcie to klarowny przykład, ilustrujący, że model *nienormatywny* reprezentuje Schopenhauer również w filozofii dziejów – model ten (w odróżnieniu od modelu praktycznego oraz teoretyczno-praktycznego) można nazwać *teoretycznym*²⁸. Zgodnie z tym modelem, zadanie filozofii dziejów redukuje się do samego tylko opisanie przebiegu historii, bez formułowania wskazań programów praktycznych. Przeszkodą bowiem, która to zasadniczo uniemożliwia, jest fakt, iż dzieje posiadają własne, obiektywne i niepodlegające ludzkiej subiektywnej, świadomej władzy determinacje i kierunki. Można zatem powiedzieć, iż tak jak na poziomie życia moralnego wyrazem braku wolności i podmiotowości jest nienormatywny charakter samej etyki, tak na poziomie historii jego konsekwencją jest redukcja filozofii dziejów do modelu tylko teoretycznego. I choć taka interpretacja nie jest już Hartmannowska, to ma one swoje źródła oraz inspiracje w tych krytykach, które sam Hartmann wysuwał w kontekście problematyki etycznej.

²⁷ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. 2, PWN, Warszawa 1995, s. 636–637.

²⁸ Na jego temat pisałem w innych miejscach. Por. np. *Krytyka filozofii dziejów w filozofii A. Schopenhauera*, „Parerga” 2008, nr 2, s. 103–115.