

## Nove poti Hartmannove ontologije

CVETKA TÓTH

### POVZETEK

*Hartmannova izpeljava ontologije je izrazito vsebinsko zastavljena. Kot tako jo je že v izhodišču razmejil od tradicionalnih pristopov in še posebej od metodologizma, kajti vztrajal je na tem, da metodo pogojuje samo vsakokratni predmet raziskovanja. Njegova kritika redukcije mišljenja na metodo je aktualna še celo v kontekstu najnovejše filozofije. Odpor dela filozofije do ontologije v tem stoletju po Hartmannu še ni razlog, da bi se filozofija ontologiji morala odreči. Tako Hartmann kaže na nekatere utemeljne razloge takega zavračanja - eleatski nauk - in hkrati z njim zavrača historizme, saj ti vnašajo v filozofijo relativizem.*

*Zato je skušal podati svoje ontološko razumevanje biti zgodovine in biti duha. Toda ontologija kot taka po njegovem nikdar ne sme postati svetovni nazor. Obrat filozofije k ontologiji in realizmu je zahteval še obnovo pojma realnosti in sveta nasploh. V tej zvezi Hartmann ugotavlja, da je isti modus realnosti značilen za zgodovinsko dogajanje kot tudi za naravno, povsem različni so le sloji biti in njihove kategorialne opredelitve. Pojma realnosti ne moremo obravnavati drugače kot samo tako, da se usmerjamo po primarni danosti vsega realnega in z našo zakoreninjenostjo v njej.*

*Hartmann se zaveda, da biti ne moremo povsem definirati in razložiti; dojeti je mogoče samo njene posebne načine. Za svojo življenjsko nalogo na področju ontologije je smatral kategorialno analizo, tako je zanj kategorialni nauk dejanska philosophia prima. S svojo vsebinsko kategorialno analizo, ki povzema le realne odnose, je najprej pokazal na momente biti, tj. obstoj (Dasein) in takšnost (Sosein), nadalje vrste oziroma načine biti, ki sta realnost in idealnost in končno analizira še moduse biti, kjer gre predvsem za kategorijo možnosti in dejanskosti. Kar v njegovi novi, tj. kritični ontologiji vidno izstopa, je poskus končati spor o tem, ali svet uravnava duh ali materija. Ta tradicionalni spor med materializmom in idealizmom po njegovem suverenem prepričanju uspešno prekinja kategorialna analiza biti. Z naukom o slojevitosti biti kaže na relativno samostojnost in neodvisnost posamičnih slojev, kljub nekaterim skupnim kategorijam, ki so v vseh slojih.*

### ZUSAMMENFASSUNG NEUE WEGE DER ONTOLOGIE BEI HARTMANN

*Die Auffassung der Ontologie bei Hartmann ist ausdrücklich inhaltlich bestimmt. Als solche hat er sie schon im Ausgangspunkt von der traditionellen Versuchen und insbesondere vom Methodologismus abgegrenzt. Er besteht nämlich darauf, daß Methode nur vom jeweiligen Forschungsgegenstand bestimmt sein sollte.*

*Seine Kritik der Reduktion des Denkens auf die Methode ist sogar im Kontext der neuesten Philosophie aktuell. Die Abneigung gegen die Ontologie in diesem Jahrhundert - bedingt durch die Lehre der Eleaten und Historismen, die die Philosophie relativieren - ist für Hartmann noch kein Grund zum Verzicht auf Ontologie in der Philosophie.*

*Hartmann hat versucht, sein eigenes Verstehen des Seins der Geschichte und des geistigen Seins darzulegen. Seiner Meinung nach darf Ontologie als solche nie zur Weltanschauung werden. Die Wende der Philosophie zur Ontologie und zum Realismus verlange eine Erneuerung des Realitäts- und Weltbegriffes. Hartmann stellt fest, daß derselbe Realitätsmodus sowohl für das geschichtliche als auch für das natürliche Geschehen kennzeichnend ist; ganz unterschiedlich sind nur die Seinsschichten und ihre kategorialen Bestimmungen. Der Realitätsbegriff kann nicht anders behandelt werden als im Hinblick auf die primären Gegebenheiten: auf das was real ist und auf unsere Verwurzelung in der Wirklichkeit.*

*Hartmann ist sich bewußt, daß man das Sein nicht ganz definieren und erklären kann; nur seine besonderen Aspekte sind begreifbar. Er hat Kategorialanalyse als Lebensaufgabe auf dem Gebiet der Ontologie verstanden, so daß seiner Auffassung nach die Kategorienlehre eine echte philosophia prima darstellt. Mit seiner inhaltlichen Kategorialanalyse, hat er auf Seinsmomente, d.h. auf Dasein und Sosein und auf die Weisen des Seins hingewiesen; die Weisen des Seins hat er als Realität und Idealität wahrgenommen. Endlich hat er die Seinsmodi, wo es sich vor allem um die Kategorien der Möglichkeit und Wirklichkeit handelt, analysiert. Seine neue, d.h. kritische Ontologie, kennzeichnet der Versuch, den Streit über die Frage ob die Welt vom Geist oder von Materie geleitet wird, zu überwinden. Er ist überzeugt, daß die kategoriale Seinsanalyse dem traditionellen Antagonismus zwischen Materialismus und Idealismus ein Ende bereitet. Seine Lehre von den Seinsschichten verweist auf die relative Selbstständigkeit und Unabhängigkeit einzelner Schichten, trotz einiger gemeinsamer, in allen Schichten enthaltener Kategorien.*

## 1. VSEBINSKA IZPELJAVA ONTOLOGIJE

V *Novih poteh ontologije* Hartmann govori o "dojemanju kategorij biti",<sup>1</sup> kajti v vsaki ontologiji gre za temeljno izrekanje o bivajočem kot bivajočem. Opraviti imamo z izjavami o bivajočem, ki so kategorije biti. Pot svoje nove ontologije je že v izhodišču strogo ločil od tradicionalne deduktivno-esencialne logike in vsakršne teleološke determinacije, hkrati pa še od apriorizma in definicijskega izpeljevanja. Kategorije nove ontologije povzemajo le "realne odnose".

Metoda pridobivanja teh kategorij ni absolutna, enkrat za vselej dana, zahteva namreč stalne popravke in kot vsako pravo znanstveno delo nikdar ne pride do konca. S svojo kritično ontologijo nam Hartmann ravno z opisom metode in predmeta nazorno predstavlja, v čem in zakaj je njegova ontologija nova. Kljub vsej strogosti svojega mišljenja je očitno, da Hartmann mišljenja nikakor ne reducira povsem na metodo. Zanj je metoda kot odprt prostor, v katerem enakovredno spregovori še vsakokratni predmet, o katerem razpravlja, s svojo lastno zakonitostjo in svojo enkratno strukturo. V delu z naslovom *Das Problem des geistigen Seins* iz leta 1933 je še natančnejši, ko gre za

<sup>1</sup> Nicolai Hartmann: *Neue Wege der Ontologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1949, str. 12. (nadalje NWdO)

vprašanja metode. Odločno pove, da je samó metodološko raziskovanje neplodno, kajti to po nepotrebnem ustvarja sekundarni problem, kajti začne tam, kjer se vsako pravo raziskovanje končuje. Ni vnaprej dane metode; to pomeni take, ki predhodi spoznavanju predmeta. Hartmann omenja celo "obdobje metodologizma v filozofiji",<sup>2</sup> ki je še posebej navzoč v pozitivistično usmerjeni filozofiji od konca prejšnjega stoletja.

Metoda je vsakokrat pogojena s predmetom, ki ga raziskujemo in s "strukturom razvijajočega akta, ki ga imenujemo spoznavanje".<sup>3</sup> Zato zavest o metodi ne predhodi, ampak samo sledi: "Metode se ne da predpisovati kot kakšne norme."<sup>4</sup> Po Hartmannu ni metode, ki bi se jo dalo posploševati in z gotovostjo prenašati iz enega predmetnega področja na drugo. Pri vsakem raziskovanju je kot prvo in najprej spoznavanje samo, kajti "zavest o metodi je poslednje".<sup>5</sup> Skratka, Hartmann nas prepričuje, da je metoda v bistvu hoja za stvarjo samo. Tako nikakor ni naključje, da je svoje zajetno delo *Der Aufbau der realen Welt* zaključil z obsežnim poglavjem, ki razpravlja o metodoloških izvajanjih. Že leta 1912 v prispevku *Systematische Methode*, objavljenem v reviji *Logos*, poudarja izrecno prednost vsebine pred vsakršno metodo. Zato po njegovem tudi "vsaka posebna vsebina zahteva posebnost metode".<sup>6</sup> Iz tega je razvidno, da Hartmann podobno kot Hegel od filozofije zahteva, da naj je moč vsebinskega mišljenja, razvidno že iz začetnega dela Heglove *Logike*.

Precejšnje metode na filozofskem področju Hartmann povezuje s precejšnje spoznavne teorije same, kar vse je del novejšje filozofije pripeljalo do tega, da je mišljenje vse preveč reducirala na metodo, oziroma gre pri tej redukciji, prosto rečeno po Hartmannu, v bistvu za normiranje mišljenja. Vsekakor je Hartmannu treba priznati, da so njegova razmišljanja o metodi še vedno zelo aktualna, celo tako, da jih je treba primerjati s stališči, ki so jih v tej zvezi izdelali neodvisno od njega Hans-Georg Gadamer, Paul Feyerabend, Theodor W. Adorno. Vsem je namreč skupna averzija do tega, kar je Feyerabend že z naslovno formulacijo imenoval "prisila metode".<sup>7</sup> Problem, ki so ga mnogi filozofi videli v metodologizmu, je v tem, ker ta preveč zožuje možnost za hevristični pristop. Nekdanji novoveški metodični ideal je sčasoma začel delovati zaviralno.

Hartmannova razmišljanja o metodi, še posebej kadar gre za odprtost metode, so seveda zelo pomembna pri oblikovanju njegove ontologije. Tako odprtost svoje nove ontologije utemeljuje v *Novih poteh ontologije* najprej s tem, da "kategorije biti niso nikakršni apriorni principi".<sup>8</sup> Hartmann namreč strogo ločuje med spoznavnimi kategorijami in kategorijami biti: "Principi bivajočega predmeta na noben način niso eo ipso tudi principi spoznavanja."<sup>9</sup> Ta izrazita dvojnost spoznavnih načel in načel biti ga v delu *Spoznanje v luči ontologije* pripelje celo do tega, da spregovori o "problemu kategorialne diference", zato tudi vpelje izraz "diferencialna kategorialna analiza",<sup>10</sup> s kate-

2 Nicolai Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*, de Gruyter, Berlin 1949, str. 30. (nadalje PdGŠ)

3 Ibidem.

4 Ibidem, str. 31.

5 Ibidem, str. 32.

6 Nicolai Hartmann: *Systematische Methode*. Cit. iz Nicolai Hartmann: *Kleinere Schriften III*, de Gruyter, Berlin 1958, str. 22. (nadalje KS III)

7 Paul Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, Suhrkamp, Frankfurt 1993. Feyerabend gre pri tem zavračanju celo tako daleč, da že na začetku tega dela govori o potrebi po "teoretskem anarizmu". Z njim naj bo znanosti omogočen napredek in možnost odkrivanja česa še neodkrita in povsem novega. Glej uvod, str. 21-32.

8 NWdO, str. 13.

9 Ibidem.

10 Nicolai Hartmann: *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, Meiner, Hamburg 1982, str. 25. (nadalje ELO)

rim želi poudariti ontološko podlago spoznavnega procesa.

Hartmann se vsekakor zaveda, da spoznanje pomeni sovpadanje misli s predmetom, toda po njegovi zelo natančni kritični analizi je Kantov način razreševanja tega problema nezadosten. Po Kantovem apriornem spoznavanju naj bi subjektivne kategorije bile iste kot te, na katerih so zgrajeni predmeti. Zaradi tega je Kant izoblikoval svoje "najvišje načelo (Grundsatz) vseh sintetičnih sodb a priori", po katerem bi morale biti "kategorije izkustva hkrati še kategorije predmeta".<sup>11</sup> O tej "fundamentalni tezi identitete" Hartmann ugotavlja, da je samo deloma umestna. Kajti, če bi bile vse kategorije predmeta hkrati kategorije spoznavanja, potem ne bi moglo biti ničesar ne-spoznatnega. Zato Hartmann ugotavlja samo "parcialno identiteto" med spoznavnimi kategorijami in kategorijami biti, in v tem je bistvo "diferencialne kategorialne analize".<sup>12</sup> Zdaj govori še o "gnoseološki indiferenci", ki pomeni "indiferenco bivajočega"<sup>13</sup> glede tega, če bivajoče je, ali ni spoznano. Za bivajoče kot tako je dejansko čisto vseeno, če je objektivirano, tj. kot objekt spoznano, povsem irelevantno tudi takrat, kadar si spoznavanje sploh ne prizadeva spoznati ga. Vse to ustreza naravi spoznavanja, ki po Hartmannovem razumevanju ni toliko "spontano", ampak prej "receptivno",<sup>14</sup> tj. sprejemajoče.

Bistvo spoznavnega procesa je, kot vemo, samo v tem, da je spoznanje transcendentni akt, spoznavni odnos pa odnos biti, kar vse je Hartmannu narekovalo, da je že v *Metafiziki spoznanja* spoznavni proces razlagal strogo s tem, kar je po sebi, neodvisno od spoznanja, saj je posebstvo modaliteta bivajočega. S tem je spet moral oporekati Kantu, in sicer najprej samo na podlagi dejstva, da je to, kar je po sebi oziroma posebstvo nekaj, kar se začne šele z druge strani spoznavne meje. Ne samo posebstvo, tudi naravo kategorij je Hartmann razumel najprej izrazito ontološko, tako da je razumljiva še njegova trditev iz dela *Der Aufbau der realen Welt* (1940), da "kategorialni nauk ni stvar spoznavne teorije", nima opraviti z razumskimi pojmi, ampak s "strukturnimi fundamenti realnega sveta".<sup>15</sup> S temi svojimi stališči je vsekakor mnogo bližje Aristotelu kakor pa Kantu.

Kot opozarja Hartmann, v ontologiji ne gre za spoznanje, sodbo, ampak za predmet spoznanja, ki je "nadpredmeten", saj je neodvisen od tega, kdaj in kako nastopa kot spoznavni objekt. Do kategorij pridemo samo z analizo nam dostopnih predmetov, skratka, ontologija zanj je prisvajanje naravnega stališča in kot taka ostaja trajno ozaveščanje tega, kar glede na svojo vsebino povzema vase naravnostna usmerjenost mišljenja, usmerjenost, poznana bolj z latinskim izrazom *intentio recta*. Spoznavna teorija se prične šele z obratom od naravnega stališča nazaj k spoznanju samem, s tem, kar sicer v filozofiji imenujemo refleksija. Kot taka je povratna - *intentio obliqua* - in ne naravnostna pot, in za to pot je po Hartmannu filozofija potrebovala zelo dolgo, da je sploh prišla do nje in jo tudi izdelala. S temi ugotovitvami Hartmann dobi podlago za svojo samozavestno trditev o tem, da tudi glede kategorialnega nauka spoznavna teorija nikakor ni samostojna, še manj sme veljati za temeljno filozofsko disciplino, kot jo po njegovem neopravičeno razume transcendentni pristop. Tako hkrati odklanja apriorizem in transcendentno refleksijo in na svoj kategorialni nauk naslavlja zahtevo, da je "vsebinska izpeljava ontologije".<sup>16</sup>

Zakaj gre Hartmann tako zelo samosvojo pot, ne samo v primerjavi z novo-

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem, str. 34.

<sup>14</sup> Nicolai Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, de Gruyter, Berlin 1949, str. 48.

<sup>15</sup> Nicolai Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt*, de Gruyter, Berlin 1964, str. V.

<sup>16</sup> Ibidem, str. 2.

kantovci, Heideggerjem, Jaspersom, ampak še v primerjavi z marksizmom, ki v letih, ko je Hartmann najbolj ustvarjal, že sproža svojo očitno udarno moč, tudi med profesorji filozofije po nemških univerzah. Hartmann je seveda zelo daleč od tega, da bi vzpostavljala polemičen dialog s filozofskimi smermi, ki učinkujejo hkrati z njegovo mislijo. Sooča pa se s problemi, ki jih načenna filozofija tega stoletja, saj je vendar problemski mislec (Problemender). Ravno v problemskem pristopu vidi smisel filozofskega raziskovanja. Ko stopamo v Hartmannov svet razmišljanj, začutimo smisel filozofije in filozofiranja čisto drugače kot samo na predpostavki, ki ves čas vpije: To in samo to je aktualno, in nič drugega. Pri tem seveda tak "aktualni" pristop jemlje vsakokrat samo svoje lastno stališče kot mero za to, kar velja za najbolj aktualno, ves svoj teoretski potencial pa usmerja v samopovečevanje. S Hartmannovo teoretsko pomočjo pridemo do spoznanja, da aktualnost, strogo vzeta, ni toliko filozofska, ampak najprej izrazito novinarska kategorija, ki kot taka žali digniteto filozofije, uma in teorije. Filozofija ni novinarsko-modni business in tudi ne kulturna industrija, ki bi svoje produkte kot teoretske usluge ponujala na trgu po njegovih tržnih zakonitostih, tj. glede na ponudbo in povpraševanje. V imenu tega recimo, kar od filozofije kot kakšnega teoretskega servisa pričakuje včasih politika, drugič znanost: vse to se, sicer pod imenom znanstvenoraziskovalne dejavnosti, še celo zelo dobro plačuje.

Namesto tega nam Hartmann ponuja problemski pristop, ki je gotovo v marsičem trajno aktualen. Kajti problemi, s katerimi se filozofija ukvarja, imajo svojo ontološko podlago - zato so trajni - in v tem je razlog, zakaj je vedno znova segal po ontologiji in jo skušal utemeljevati še kako drugače, kot samo na tradicionalnih osnovah. V tej zvezi je Wolfgang Stegmüller ugotavljal, da je njegovo ontologijo mogoče razumeti v "posredniški vlogi", in sicer "med antično-srednjeveško metafiziko in moderno kritično filozofijo".<sup>17</sup>

Hartmannu je zelo dobro znan odpor do ontologije v novejši filozofiji in seznanjen je z argumenti, ki peljejo do zavračanja vsega ontološkega. Tega seveda ni mogel obiti molče v svojem poskusu, da bi obnovil ontologijo. Zavračanje ontologije je bila domala moda, vendar gre Hartmann neustrašno naprej z izgradnjo svoje nove ontologije tostran idealizma in realizma. Zaveda se, da je pri mnogih mislecih, ki so prežeti s pravim filozofskim duhom, precejšen odpor proti vsakršnemu raziskovanju, ki postavlja v ospredje problem biti. Tovrsten odpor spremlja pojmovanje biti kot tega, kar je "togo, negibno, naravnost sovražno življenju, nekaj, kar človeka v njegovem delovanju ovira in mu jemlje njegovo samostojnost in svobodo".<sup>18</sup> Razloge za takšno pojmovanje biti vidi Hartmann v eleatskem nauku, ki je učinkoval še v najnovejši filozofiji.<sup>19</sup> Temu Hartmann ugovarja, da v realnem svetu nimamo opraviti z negibnim in otrplim sistemom, kajti svet, v katerem živimo, nikakor ni popoln in dokončno izgotovljen. Zato tudi gibanje in nastajanje (Werden) ne pomenita nasprotja biti, temveč le način biti.

<sup>17</sup> Wolfgang Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Band 1, Kröner, Stuttgart 1989, str. 255.

<sup>18</sup> NWdO, str. 24.

<sup>19</sup> In še učinkuje. Vsaj t.i. kritična teorija v marsičem potrjuje Hartmannovo oceno še danes, ko je že zelo dolgo sklenjena njegova življenjska in miselna pot. Izrazito negativen odnos do vsakršne ontologije pa frankfurtski šoli nikakor ni v prid. Tudi ne Adornovi filozofski misli, ki si je v *Negativni dialektiki* o ontologiji že kar v prvem poglavju *Verhältnis zur Ontologie* privoščil takšno začetno izjavo: "Potihoma je ontologija razumljena kot pripravljeno sankcionirati kakšen heteronomni red, ki je izvzet opravičila pred zavestjo." Glej Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, *Gesammelte Schriften*, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt 1973, str. 69. Sta Hartmann in Adorno razpravljala o ontologiji na način, ki je v določeni vidiki medsebojno že skoraj neprimerljiv, kljub njenemu skupnemu vztrajanju, da mišljenje potrebuje svojo trdno, tj. ontološko podlago, spoznanje, do katerega prihajata neodvisno drug od drugega?

Samo za "idealne bitnosti stare ontologije" sta značilna "mirovanje in togost".<sup>20</sup> S svojim naukom o biti si Hartmann prizadeva določiti načine biti realnega. Pri tem izdelala še nauk o slojevitosti biti, ki nima več za osnovo tradicionalnega esencializma, ampak je težišče izrazito preneseno na pojem nastajanja.

Odpor novejšje filozofije do ontologije je, kot ugotavlja Hartmann, soočen z idealom aktivizma fichtejanske vrste, ki razume, da je svet odvisen od človeka, zato postavlja delovanje pred vsakršen obstoj. Ta ideal vztraja na tem, da je samo tako udejanjeno bistvo človeka. Hartmann je v *Novih poteh ontologije* izrazil svoje teoretsko nestrinjanje z aktivizmom fichtejanskega porekla, ki je bil seveda zelo blizu mnogim marksistom, kar bi hkrati še lahko pomenilo, da je bral dela t.i. zahodnega marksizma, ki je bil, za razliko od deklariranega dialektičnega materializma, tj. sovjetskega marksizma, filozofsko zastavljen in tudi utemeljen. Izrecno poudarja: četudi bi se temu praktičnemu stališču,<sup>21</sup> ki se opira na fichtejanstvo, dalo pritrjevati, je pa način, kako naj dosežemo njegov cilj, povsem napačen. Od sveta, tak, kakršen je, smo odvisni, kar "ekstremni aktivizem" takoj zavrača z ugotovitvijo, da gre za determinizem, ki sproža nasilje nad vsakršno samostojnostjo in svobodo. Po Hartmannu je napačno mnenje, da vsakršna odvisnost od sveta že ogroža svobodo, saj je "svoboda brez odvisnosti neomejena samovolja",<sup>22</sup> povsem nevezana aktivnost pa neresna.

Zanimivo je, da Hartmann na tem mestu "aktivizem" takoj sooča z znano dilemo, namreč, kakšna sredstva izbrati za dosego svojih ciljev. S tem se seveda nehoti približa Aristotelu, ne da bi ga na tem mestu izrecno omenjal. Že Aristotel izhaja iz tega, da je problem človekovega delovanja soočen z naslednjim: "Smoter je jasno postavljen, sporno je le, kako in po kakšni poti ga je mogoče doseči."<sup>23</sup> Zato je naša odločitev za delovanje "vedno povezana s sredstvi za dosego nekega smotra".<sup>24</sup> Način, kako izbiramo sredstva, kaže na našo etično odgovornost in ozaveščenost, zato je že Aristotelu jasno, da cilj ne posvečuje vsakršnega sredstva. Sredstva po Hartmannu izbiramo glede na danosti v svetu. Njegova analiza na tem mestu ne gre v etično smer, ampak samo ontološko. Kadar gre za vprašanje svobode, je naloga filozofije, po njegovem najprej v tem, da natančno določi meje svobode, ki je pogojena z najbolj raznoliko odvisnostjo sveta in se hkrati v soočenju z njo ustvarja. Gledano z vidika njegove celotne filozofije je aktivizem zavračal s pomočjo etike, ki ji je skušal izdelati trdno ontološko podlago, vendar pri tem ne priznava nikakršne zunajsvetne, nadčasovne in višje avtoritete. Vsekakor je tudi zelo daleč od razmišljanj, ki bi jim smeli priznati razsežnosti praktične ali celo politične filozofije.

Soočenju z Marxom se Hartmann ni docela izognil, kajti zavedal se je, da je odpor in odklanjanje ontologije priklican nastanek ekstremnega historizma. Toda, ali historizem omogoča zadosten substitut za ontologijo? Vsekakor ne in Hartmannova razmišljanja gredo naprej v smeri, ki preučuje ontološke temelje duha in zgodovine same tudi na področju filozofije zgodovine. V tej zvezi je zelo zanimiva ugotovitev, ki jo podaja Otto Friedrich Bollnow, ko razpravlja o naslovu dela *Das Problem des geistigen Seins*, ki nosi podnaslov *Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie*

<sup>20</sup> NWdO, str. 24.

<sup>21</sup> Na podlagi njegove biografije vemo, da je kot otrok baltskih Nemcev iz Rige hodil v rusko gimnazijo v Petrogradu, kjer je pozneje študiral še filologijo in je eden redkih nemških filozofov, ki je odlično obvladal ruski jezik. Morda so ga dogodki, povezani z revolucijo leta 1905 trajno zaznamovali v tem smislu, da je ponesel s seboj odpor do tovrstnih revolucionarnih aktivizmov, odpor, ki nam je danes, v času po zlomu boljševizma, že razumljiv.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Aristoteles: Nikomahova etika III, 1112b; v slov. prevodu CZ, Ljubljana 1964, str. 127.

<sup>24</sup> Ibidem, 1113a; v slov. prevodu, str. 128.

*und der Geisteswissenschaften*. Po Hartmannovem zapisu v predgovoru tega dela gre za očiten Diltheyev vpliv, ki mu gre "glavna zasluga" za nastanek obsežnega Hartmannovega dela, ki se, podobno kot Dilthey v *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), ukvarja s problemi filozofije duha in filozofije zgodovine. Vendar Bollnow v svoji študiji o Hartmannu že na začetku opozarja, da v sami "izpeljavi"<sup>25</sup> problemov Diltheyev vpliv sploh ni več očiten. Očiten pa je Heglov vpliv, četudi je soočenje z njim ves čas zelo kritično; hkrati z njegovim pojmovanjem filozofije zgodovine razpravlja še o Marxu, mestoma celo o marksizmu.

Kajti kot protipol Heglove idealistične filozofije zgodovine stopa po Hartmannu materialistična filozofija zgodovine, ki jo povezujemo z Marxovim imenom. Hartmann najprej ugotavlja, da Marxova misel ni toliko zgodovinska kot socialna teorija, vendar posega tako temeljito v zgodovino, da v bistvu daje "konstruktivno sliko zgodovine".<sup>26</sup> Kar je Hegel razumel "od zgoraj", to dojemata Marx "od spodaj". Obema je po Hartmannu skupno to, da dojemata "zgodovinsko bit čisto monistično". Oba tudi, sicer iz povsem nasprotnih stališč, razumeta zgodovino vse preveč z vidika njenega konca. Pri obeh mislecih Hartmann pogreša možnost za drugačne alternative kot samo za ekstremne, kajti vsakokratna zgodovinska bit ni samo kaj povsem materialnega, ekonomskega, in tudi ne kaj duhovnega.

Omenjena ekstremno izključujoča stališča je Hartmann razumel v širšem kontekstu novejših zgodovine filozofije, ki je po njegovem obremenjena z metafizičnimi izhodišči celo toliko, da gre za izrazite "izme". Tako se na področju t.i. "metafizike organskega" ekstremno soočata dve teoriji, mehanicizem, ki vse razlaga "od spodaj" z načelom kavzalnosti, in vitalizem, ki "od zgoraj" pojasnjuje s pomočjo teleologije. Celotno razlage sveta se ravnajo po tem monističnem pristopu, ene povečujejo um, duha, ideje, druge materijo, naravne zakone, kavzalnost. Zato se odprava "izmov" po njegovem prične na področju ontologije. Rešitev, ki jo kot izhod iz omenjenih enostranosti ponuja Hartmann, je predvsem v tem, da je nujno upoštevati večplastnost in slojevitost biti same, analiza, ki jo je Hartmann tudi zelo podrobno in natančno izdelal.

Kategorialna analiza različnih slojev biti pripelje do že znanega uvida, da zakonitosti in načel določenega sloja biti ne moremo prenašati na vsa druga področja. V tem je po njegovem problem vseh monizmov, da razlagajo svet iz enega samega načela. Monizmi po njegovem tudi pozabljajo, da so že same kategorije večplastne, kajti njihova raznovrstnost in različnost je pogojena z raznovrstnimi in medsebojno povsem različnimi sloji biti. Seveda se ob teh Hartmannovih razmišljanjih takoj postavlja vprašanje, če smemo to, kar po njegovem velja za svet, prenesti še na zgodovino. Tudi zgodovina sveta je večplastna, zato velja za zgodovino po Hartmannu to, kar sicer za svet. Ko Hartmann govori o "dependenčni zakonitosti"<sup>27</sup> (*Dependenzgesetzlichkeit*) kategorij, po kateri nižje nosijo višje, višje kot "nošene" so hkrati še avtonomne, se s tem zaveda, da najbolj temeljni problemi filozofije zgodovine niso povsem rešljivi. Imajo isto usodo kot večina "filozofskih fundamentalnih problemov" s svojim neraz-

<sup>25</sup> Otto Friedrich Bollnow: *Lebendige Vergangenheit. Zum Begriff des objektivierten Geistes bei Nicolai Hartmann*. Cit. iz Alois Joh. Buch (Hrsg.): *Nicolai Hartmann 1882-1992*, Bouvier, Bonn 1982, str. 70. (nadalje NH 1882-1982) Na tem mestu Bollnow tudi opozarja na nenavaden in v neniškem jeziku povsem neobičajen izraz, ki ga uporablja Hartmann, namreč "das geistige Sein", tj. dobesedno duhovna bit. Po vsej verjetnosti se je Hartmann odločil za tak izraz zato, da bi poudaril svoje pojmovanje filozofije zgodovine, ki zelo odstopa od Heglovega in Diltheyevega, pojmovanje, ki stoji samo s programom Hartmannove lastne, izrazito ontološko naravnane filozofske misli. Bollnow pušča odprto vprašanje, če ni takšna bit morda preveč tuja zgodovini, celotno nastajanje pa le kaj drugotnega, kot dogajanje, ki se javlja na podlagi kakšne spodaj ležeče substance.

<sup>26</sup> PdgS, str. 10.

<sup>27</sup> *Ibidem*, str. 21.

rešljivim ostankom, ki ga tudi na tem mestu podobno kot še v drugih svojih delih imenuje "iracionalni ostanek".<sup>28</sup> S tem se po njegovem sploh oblikuje pravi metafizični problem. S tako razrešitvijo se je Hartmann vsaj na tem mestu izognil očitku determinizma, ki mu ga v določenih kontekstih očitajo nekateri njegovi interpreti.

Njegovo pojmovanje zgodovine in njegova filozofija zgodovine sta danes v trenutku, ki je globoko zaznamovan s sesutjem boljše vizma, zanimiva predvsem zaradi tega, ker je - že v tridesetih letih tega stoletja - doumel, nevarnost za filozofijo takrat, kadar se kakšno izmed njenih področij spreminja v svetovni nazor; temu ni bila izvzeta niti ontologija. Zgodovina je bila vedno odvisna in pogojena tudi z zgodovinsko zavestjo. Toda, kaj jo pogojuje in kako se ona ustvarja? Po Hartmannu je "ontološki temelj zgodovinske zavesti" vedno samo "lastna zgodovinskost živega duha".<sup>29</sup> V svojem prispevku na filozofskem kongresu v Oxfordu leta 1930 z naslovom *Kategorien der Geschichte* razume s "kategorijami zgodovine" izrecno "kategorije zgodovinske biti".<sup>30</sup> K tej biti po njegovem sodi vse, kar "stoji v zgodovinskem procesu", to je "vsa duhovna bit", toda ne samo kot zgolj individualna, ampak kot za vse ljudi in mnoge generacije "skupen duh" (*Gemeingeist*), duh, ki ga je Hegel imenoval "objektivni duh".<sup>31</sup> Tako tudi Hartmann razume, da je objektivni duh "temeljna kategorija zgodovinske biti", vendar samo, če "vedno stoji v zgodovinskem procesu", ne da bi z njim povsem sovpadal, ampak "v njem nastajal, se razvijal in mineval".<sup>32</sup> S temi izhodišči tudi ves čas gradi v delu *Das Problem des geistigen Seins*. Tako nam zanimivo odkriva pomen Heglove misli tudi na vseh tistih mestih, ko z njegovo teoretsko pomočjo zavrača mišljenje sodobnih filozofskih antropologov. Preseneča tudi s svojim upoštevanjem Heglove dialektične metode in sploh dialektične metode kot take, saj ji daje priznanje še v svojih drugih delih, ki se ukvarjajo z izrazito ontološko problematiko.

Hartmannu je treba priznati, da takrat, kadar gre za sila občutljiva vprašanja razumevanja biti zgodovine, ne ponuja nikakršnih dokončnih rešitev. Pri tem kot zgledno izstopa vsekakor to, da nam zelo odločno prepoveduje iti po poti metafizike zgodovine, ki naravnost pričinja "z vprašanji o determiniranosti, teleologiji ali uma v zgodovini".<sup>33</sup> Taka pot je že vnaprej spodletela, kajti podoba zgodovine, ki jo dajejo tovrstni pristopi, je za Hartmanna povsem nesporno "čista spekulacija", zato jo ironično primerja celo s hišo iz kart. Vsekakor Hartmannova razmišljanja o zgodovini, bolje o biti zgodovine, ne dajejo priznanja cikličnemu pojmovanju dogajanja, prav tako tudi ne samo linearnemu potekanju zgodovine. V tridesetih letih, ko nastaja delo *Das Problem des geistigen Seins*, je Hartmann do marksizma po filozofskoteoretski plati sicer skeptičen, vendar zelo oprezen v oceni, ko gre - v takratnem času - za praktično udejanjanje teorije v konkretnih družbenih razmerah. Hartmann se zaveda, da je samo marksizmu uspelo to, o čemer je razmišljal že Platon v *Državi* in mnogo pozneje Kant s svojim večnim mirom. Zato je spreminjanje teorije v politiko, "prehajanje doktrine v konkretno oblikovanje državnega življenja"<sup>34</sup> po Hartmannu "poskus", pred katerim si ne smemo zatiskati oči. V tej zvezi predlaga samo to, da opazujemo rezultate, kajti: "Šele zreli sadovi bodo lahko o tem poučili."<sup>35</sup> Samo hipen komentar k tej Hartmannovi misli: so devetdeseta leta tega stoletja že trenutek, ko smemo z gotovostjo trditi, da so že vsi

28 Ibidem.

29 Ibidem, str. 564.

30 Nicolai Hartmann: *Kategorien der Geschichte*. Cit. iz KS III, str. 321.

31 Ibidem.

32 Ibidem, str. 321-322.

33 PdgS, str. 24.

34 Ibidem, str. 404.

35 Ibidem.



rezultati pred nami?

Prav vsaka filozofija, celo pogled na svet, ima določeno pojmovanje bivajočega. Številni nazori zato pomenijo tudi številna pojmovanja biti. Tako je tudi za antropologijo zelo pomembno, kakšno pojmovanje bivajočega je podlaga za njeno pojmovanje človeka, ugotavlja v *Novih poteh ontologije*. Hartmann seveda poudarja ontološke temelje tako za spoznavno teorijo kot za antropologijo. Ko ontologija kot nauk o bivajočem kot bivajočem prehaja v kaj posamičnega, se to imenuje kategorialna analiza. Antropologija je zavezana izsledkom kategorialne analize organskega sveta, ki pa je ne moremo konstituirati brez občega nauka o biti, brez ontologije in v tem je po njegovem nemajhen razlog, zakaj antropologija ne more veljati za temeljno filozofsko disciplino.

Smysel vsake filozofske discipline je v tem, da je glede na svoj predmet, ki ga preučuje, kot člen v sestavi sveta. To narekuje potrebo po celostnem pogledu na svet, toda ontologija kot tak celostni nazor nikakor ni razumljena v pomenu svetovnega nazora. Vedno znova je treba opozarjati, da Hartmann tudi ontologije ne razume v pomenu njene transformacije v svetovni nazor. Samo za celokupnost sveta gre kot za "isti način biti realnosti, ki obsega vse od materije, tja do duha".<sup>36</sup> Kategorialna analiza preučuje različne oblike bivajočega, njihovo medsebojno prepletanje odvisnosti in samostojnosti in v tej analizi ima pomembno mesto tudi zgodovina. Potem ko je s programom svoje nove ontologije izrazilo nastopil proti filozofiji bistva, tj. esencializmu, se je lotil najprej vprašanja odnosa med zgodovinskim in sistematskim vidikom; tega je razumel kot razliko med "časovnim" in "nadčasovnim". Samo zgodovina sama posreduje probleme, s katerimi se filozofija ukvarja, problemi, ki so sčasoma prešli v "nadčasovna", trajna predmetna področja, ki filozofiji celo jamčijo njen obstoj in kontinuiteto. Filozofija, kot je bila Kantova, je velika samo po tem, ker je s svojim načinom filozofskega preučevanja ustvarila vrsto kategorij, ki so pozneje postale trajna last vse filozofije. Zato je Hartmann že v naslovni formulaciji svoj prispevek o Kantu *Diesseits von Idealismus und Realismus* naslovil še hkrati z naslednjim: *Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*.

Toda še tako prepričljivo zgodovinsko posredovanje ni možno brez svojega realnega temelja, ki je samo v tem, da je nekaj, in da ni ničesar: ta "nekaj", ki sploh nosi zgodovino in jo omogoča. Tudi duh je "realni nekaj, in ravno zaradi tega ima zgodovino".<sup>37</sup> Po Hartmannovem prepričanju ne stopamo v zgodovino samo s človekom, kajti zgodovino omogoča celotna struktura stvarnosti. Zato tudi čas ni samo in izključno subjektivna kategorija, kakor jo je razbrati iz Kantove filozofije. K ontološkemu pojmu realnosti sodi namreč "enotnost in edinstvenost realnega časa".<sup>38</sup>

S t.i. pluralnostjo časa novejšje dobe prihaja do razpada med zgodovinskim in naravnim oziroma prirodnim dogajanjem, razlika, ki se pripisuje času samemu. Ker je potekanje časa v naravi drugačno od potekanja v zgodovini, sledi iz tega sklep, naj čas sploh ne bi bil enoten. Če po Hartmannu pristajamo na takšno razlikovanje, se s tem ukinja še enotnost sveta, ki je vendar hkrati naravna in zgodovinska v vsem svojem dogajanju. Realen čas je po Hartmannu čas, ki brez razlike obsega vse realno in povezuje naravno, zgodovinsko, celo duševno in materialno dogajanje. Zato je po tej njegovi ugotovitvi vsaka analiza časa lažna, če ignorira ta fenomen enotnosti. Hartmann s svojim ontološkim pojmom realnosti z izrazom realnost dobesedno razume najprej prvotni pomen besede realitas. Torej: kaj je realnost? Predvsem je to po njegovem svet,

<sup>36</sup> NWdO, str. 35.

<sup>37</sup> Nicolai Hartmann: *Systematische Selbstdarstellung*. Cit. iz Nicolai Hartmann: *Kleinere Schriften I*, de Gruyter, Berlin 1955, str. 36. (nadalje KS I)

<sup>38</sup> ZGdO, str. 171.

značilen že za t.i. naivno zavest, vsakdanjost, skratka, po njegovem gre za "realni svet", v katerem živimo", toda "kot enoten, tj. kot en svet",<sup>39</sup> ki vsebuje medsebojno najbolj raznovrstno prepletene in povezane žive in nežive tvorbe, materialne in duhovne bitnosti. Isti način biti zajema materijo in duha, saj tako materija kot duh kažeta "iste temeljne motive individualnosti in časovnosti".<sup>40</sup>

Problem, ki ga Hartmann s tem načinja, je problem "danost realnosti",<sup>41</sup> o katerem je podrobneje spregovoril na filozofskem srečanju za člane Kant-Gesellschaft, maja leta 1931. Srečanje je potekalo na temo: *Obrat filozofije sedanosti k ontologiji in realizmu*. Kot je pokazalo srečanje takrat vplivnih nemških filozofov, pojem realnosti in sveta sploh ni bil samorazumljiv in še zdaleč ne enoznačen. Številni diskusijski prispevki so ugotavljali, da si vsaka filozofija, glede na svojo usmerjenost, s tema dvema pojmom predstavlja kaj drugega. Svoje pojmovanje realnega sveta je Hartmann že na začetku podal s prej omenjenimi stališči, ki jih je pozneje objavil v svojem delu *Zur Grundlegung der Ontologie* in pri tem zelo natančno pojasnjeval, zakaj sredstva spoznavne teorije nikakor ne zadoščajo. Z njimi ne moremo pojasniti, kaj je svet in kaj je realnost. Tudi pojem intencionalnosti po njegovem ne zadošča za bivajoče, ki ga spoznavamo, kajti s predmetnostjo nikakor ni povsem izčrpana vsebina tega, kar je in ostaja po sebi. Stališče spoznavne teorije je zato vedno samo drugotno, pot do sveta in realnosti omogoča samo ontologija, ki v nasprotju s spoznavno teorijo ohranja naravno stališče.

Prednostno mesto ontologiji nikakor ne jamči filozofija v smislu zavestne odločitve zanjo kot za "prvo filozofijo". Ontologija je prednostna samo zaradi naravnega stališča in temu sledi še znanstveno spoznavanje. Znanstveno je vedno in samo nadaljevanje naravnega stališča. V kakšnem smislu? Po Hartmannu predvsem v tem, ker naivno in znanstveno stališče pri vseh medsebojnih vsebinskih razlikah dojemata svet kot realen. Tudi naravoslovje in duhoslovje se v tem ne razlikujeta in tudi ne svet t.i. izkustev in doživljajev. Isti modus realnosti je značilen za zgodovinsko dogajanje kot tudi za naravno; povsem različni so le sloji biti in njihove kategorialne opredelitve.

K ontološkemu pojmu realnosti sodi tudi človek in ljudje. Kjerkoli v svetu "gre za realnost stvari", gre hkrati s tem še "za realnost človeških odnosov, situacij, konfliktov, usod, celo za realnost zgodovinskega dogajanja".<sup>42</sup> V tem je po Hartmannu bistvo problema realnosti, saj ta enako velja, in to v vsej svoji neposrednosti, za bit stvari in za bit ljudi, za bit materialnega in duhovnega sveta, celo za vso slojevitost, ki se nahaja med tema dvema svetovoma. Zaradi tega je ta ontološki pojem realnosti dobesedno naravni pojem realnosti. Kot tak seveda ni bil nesporen za njegove interprete, o katerih je ironično ugotavljal, da mu eni očitajo pasivizem, npr. Max Dessoir, Fritz-Joachim von Rintelen celo pesimizem, tisti, ki upoštevajo predvsem njegovo *Etiko*, ugotavljajo pri njem še aktivizem.

V soočenju s svojimi kritiki, tako od idealizma kot tudi realizma, Hartmann izpostavlja najprej problem, kako sploh obravnavati ontologijo, bit in realnost. Pojma realnosti po njegovem ne moremo obravnavati drugače kot samo s tem, da se "usmerjamo po primarni danosti realnega".<sup>43</sup> Hartmann se zelo dobro zaveda, da je postopek "spraviti človeško, duhovno in zgodovinsko realnost na isto raven z realnostjo stvari naletel na odpor".<sup>44</sup> Odpor do takšne realnosti mu je nerazumljiv, kajti česa drugega v našem

39 Ibidem.

40 Ibidem.

41 Nicolai Hartmann: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Pan-Verlagsgesellschaft, Berlin 1931, str. 7.

42 Nicolai Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, de Gruyter, Berlin 1965, str. 170. (nadalje ZGdO)

43 Nicolai Hartmann: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, str. 96.

44 Ibidem, str. 96-97.

življenju sploh ne poznamo. Zato v tej zvezi kritično ugotavlja, da nam še vedno primanjkuje "življenjska bližina, lastna zakoreninjenost v obilju realnosti same".<sup>45</sup>

Vprašajmo se še enkrat, o čem je Hartmann dejansko razpravljal, ko je v bistvu apeliral na sovpadanje vse materialne in duhovne realnosti? Za kakšno realnost naj bi pri tem sploh šlo? Vemo, da se je filozofija že na svojem začetku ukvarjala z vprašanji, kako naj človekov notranji svet sovпада z zunanjim, s svetom stvari in medsebojnih odnosov ljudi. Filozofije so se zelo lomile na vprašanju - in se bodo še dolgo - kako misliti enotnost človekove individualne biti z bitjo družbenega reda, skratka, kako naj notranje sovпада z vsem vnanjim. Sovpadanje individualnega reda z družbenim načenja še vprašanje sovpadanja s kozmično realnostjo, skratka, s celotnim kozmosom. Po Hartmannu naj bi realnost razumeli v tem širšem smislu. Njegova prizadevanja v tej smeri potekajo kot izjemen podvig "tostran" idealizma in realizma, tj. materializma. Nedvomno si zasluži priznanje s tem, da kot konstruktivno mišljenje razume samo takšno, ki si ne domišlja več, da lahko prosto leta. Zato tudi ne zadošča več samo, da gremo nazaj k fenomenom: "Nazaj na zemljo moramo, nazaj v življenje."<sup>46</sup> Nikakršne nove "filozofije življenja" ne potrebujemo, ker bi to spet pomenilo samo filozofiranje "o" življenju. Edino, kar potrebujemo, je "filozofija, ki prihaja 'iz' življenja", ne iz študijskega prostora, filozofija, ki nosi s seboj vse obilje življenja. Samo takšna filozofija bi bila po njegovi ugotovitvi "pristna realna filozofija",<sup>47</sup> nikakor pa ne deklarirani realizem; Hartmann namreč dosledno uporablja izraz realizem namesto materializma.

Platonovemu pojmovanju filozofije, ki od filozofa zahteva, naj se nauči umirati zato, da bi zares lahko filozofiral, Hartmann očita, da je povezan z nadnebesnim prostorom, kamor filozofija po njegovem nikakor ne sodi. Kar zahteva "novi etos filozofije", je vstop v živo in živeto življenje; filozof se mora zato naučiti živeti, da bi lahko dejansko filozofiral.

## 2. ONTOLOGIJA KOT KATEGORIALNA ANALIZA BITI

Kot vidimo, je Hartmannova zavezanost konkretnosti in realnosti zelo intenzivna. Toda kot vsak filozof mora tudi Hartmann pokazati poti in sredstva, ki mu to omogočajo. Samo deklarirane izjave ne zadoščajo, kajti po tej plati dejansko ni filozofa, ki si za kaj takega ne bi prizadeval. Zdaj prejme njegova kategorialna analiza biti smisel najprej s tem, ker nastopa v kontekstu vsebinske izpeljave ontologije, ki vztraja, da je ves čas pri stvari, o kateri razpravlja. Velja ji podrobneje prisluhiti tudi zaradi tega, da bi bil razumljiv Hartmannov teoretski napor, s katerim dokazuje, zakaj in po čem je njegova kritična ontologija v primerjavi s tradicionalno zares nova. Z njegovo kategorialno analizo gre namreč za pot nove kritike čistega uma, ki zavestno opušča tradicionalni apriorizem. S tem je že v izhodišču zavezana konkretnosti.

Na podlagi svojih znanih stališč, ki jih je Hartmann do leta 1930 že razvil v vrsti svojih del, apelira na obnovo ontologije v smislu obnove naravnega stališča in "povratka k temeljnim fenomenom",<sup>48</sup> potem ko je ravno teorija žal v marsičem skrivila naraven človekov odnos do sveta. V ozadju tega povratka k realnosti je samo eno, in to "nauk o 'bivajočem kot takšnem'", nauk, ki je po Hartmannovem opozorilu "naravna

45 Ibidem, str. 97.

46 Ibidem.

47 Ibidem.

48 Ibidem, str. 33.

philosophia prima".<sup>49</sup>

Ko se sprašujemo, kaj je Hartmanna napotilo k ontologiji, ne moremo mimo njegove ocene stanja znotraj sodobne filozofije, ki je po njegovem z obnovo metafizike - tej obnovi Hartmann manj sledi - sprožila še obnovo ontologije. Prispevki, ki so jih v tej smeri podali Scheler, Heidegger, Meinong in še nekateri drugi, za Hartmanna niso prepričljivi, ampak, kot opozarja, je Hans Pichler tisti, ki je po njegovem "edini, dejansko zadel problem biti".<sup>50</sup> Hartmann pri tem našteva nekaj njegovih del, iz katerih je razvidno, da je Pichler zelo upošteval nauk Christiana Wolffa, še posebej v delu iz leta 1910 *Über Christian Wolffs Ontologie*. Ravno Wolffu Hartmann priznava, da je njegovo delo *Philosophia prima sive Ontologia* (1730) "edina kompendijska predstavitev celotne problematike biti".<sup>51</sup> Ta Wolffov zglede seveda vpliva na izoblikovanje Hartmannove nove ontologije, čeprav na povsem drugačnih temeljih, kot je to Leibnizov pojem principium rationis sufficientis, ki je za Wolffovo ontologijo eden najbolj osrednjih.

Wolffova ontologija se je lomila okrog spora o univerzalijah, ki ni bil značilen samo za srednjeveško filozofijo, ampak za filozofijo že od Platona in Aristotela naprej. Po Hartmannovi oceni je spor o univerzalijah od Aristotela vse tja do Leibniza kot "forma", s pomočjo katere so filozofi "iskali principialno in trajno v svetu".<sup>52</sup> Kajti ta spor, ki je povezan z vprašanji o "položaju essentiae", je bistveno vplival na pojmovanje načina biti stvari, sveta, človeka, duha na vseh njegovih stopnjah, od najnižjih do najvišjih, povzema Hartmann. Spor o univerzalijah v najnovejši filozofiji po Hartmannovem vidu nikakor ni zaključen, ni atavizem uma, nasprotno, celo tako aktualen je, da se mu je tudi sam odzval s svojim kategorialnim naukom. Ta nauk po eni strani skuša odpraviti in pokončati ontološko neproblematičnost sodobne filozofije, po drugi je, kot vidimo, z njim spet aktualiziral Wolffov prispevek in dosežke srednjeveške filozofije, ravno zaradi njihovih ontoloških nedorečenosti. Kajti podobno kot za pojmovanje univerzalij ostaja še vedno najprej problematično vprašanje tudi za kategorije, namreč, ali so one samo človekov način dojemanja in izrekanja o bivajočem ali pa jim pripada kaj globljega, ontološko in vsebinsko utemeljenega. Kot je bilo že nekajkrat poudarjeno, je pot Hartmannove nove ontologije pot, ki s svojo kategorialno analizo biti povzema realne odnose. Skratka, kategorije niso utemeljene samo gnoscološko, ampak še ontološko; od tu njegova znana zahteva "spoznanje v luči ontologije".

Hartmann se zelo dobro zaveda, da biti ne moremo povsem in docela "niti definirati in ne razložiti",<sup>53</sup> trdi leto pred smrtjo v svojem referatu v Mendosi leta 1949 z naslovom *Alte und neue Ontologie*. Še pred tem je v *Zur Grundlegung der Ontologie* opozarjal, da je bit mogoče dojeti samo iz njenih posebnih načinov (Besonderungen). Bivajoče kot bivajoče je sicer povsem indiferentno do substance in akcidence, enotnosti in različnosti, materije in forme, mirovanja in gibanja; indiferentno celo do takšnih reflektiranih določb kot so: subjekt in objekt, človek in svet, oseba in stvar, kar se pojavlja (fenomen) in kar se ne pojavlja, je opredmeteno (predmet) in neopredmeteno (transobjektivno), racionalno in iracionalno, poudarja Hartmann. Toda vse te posebne kategorije biti prinašajo s seboj nekaj izjemno pozitivnega, namreč "identiteto 'biti' same v vsem, kar je bivajoče".<sup>54</sup> Ostaja torej zelo pomembno vprašanje, ki se ga je lotil že zelo zgodaj, namreč, *Kako je kritična ontologija sploh možna?* V krajši študiji s tem

49 Ibidem.

50 ZGdO, str. VIII.

51 Ibidem.

52 Ibidem, str. IX.

53 Nicolai Hartmann: *Alte und neue Ontologie*. Cit. iz KS III, str. 335.

54 ZGdO, str. 81.

naslovom je že leta 1923 razumel, da ta problem ontologijo pripelje "do problema kategorij ali principov nasploh", zato je svojo življenjsko nalogo na področju ontologije usmeril v kategorialno analizo in v tem smislu tudi razume "kategorialni nauk kot pravo philosophia prima".<sup>55</sup>

S svojo kategorialno analizo biti, njeno zavezanostjo vsebinskemu opredeljevanju, skuša najprej pokazati na momente biti (Seinsmomente), nadalje, kako se da razlikovati vrste, tj. načine biti (Seinsweisen) in končno analizira še njene moduse (Seinsmodi). Ravno v "modalni analizi" je videl celo "jedro nove ontologije"<sup>56</sup> in s tem njen dejanski smisel. Pri modalni analizi, kakor jo je razumel Hartmann, gre predvsem za kategorijo možnosti in dejanskosti. Tema dvema kategorijama je namenil obsežnejše delo z naslovom *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1937), delo, ki je mišljeno kot drugi del njegove ontologije in se najbolj neposredno navezuje na štiri glavne študije iz *Zur Grundlegung der Ontologie*. Glede na problemski kontekst je delo *Möglichkeit und Wirklichkeit* mišljeno kot preliminarno delo za zelo "specialno analizo kategorialne izgradnje sveta"<sup>57</sup> in kot tako seveda zahteva podrobno in natančno predstavitev.

Tudi po terminološki plati je njegova kategorialna analiza biti zastavljena kot kritika tradicionalne ontologije in hkrati poskus, nikakor ne več ponavljati zastarelih metafizičnih vzorcev. Ko Hartmann govori o momentih biti, predlaga, da namesto dveh tradicionalnih pojmov *essentia* in *existentia* vpeljemo pojme kot *Sosein* in *Dasein*, kajti pri tem gre najprej za razliko med tem, "da je" in "kaj je".<sup>58</sup> *Dasein* pomeni najprej obstoj, navzočnost, danost česa; kot opozarja Hartmann ta pojem ustreza pojmu *ousía* pri Aristotelu. Kot takega - predvsem glede na Aristotela - ga smemo v slovenščini imenovati kar z izrazom bitnost, kvečjemu še bivajočnost. Bitnost, obstoj (*Dasein*) vsega bivajočega odlikuje še "moment takšnosti" (*Sosein*). S takšnostjo bivajočega razumemo vse, kar sestavlja njegovo "določenost in posebnost", vse, kar ima skupnega z drugimi bitnostmi in hkrati svojo lastno vsebino, dobesedno "kar je", vse do najbolj individualnega razlikovanja od vsega drugega. To je zdaj tja "do quidditas (kajstvo) razširjena *essentia*, v katero je vključeno vse akcidentalno".<sup>59</sup> Dejanski smisel kategorije takšnosti (*Sosein*) vidi Hartmann predvsem v tem, ker je to "z višine njene izključne občosti in idealnosti spuščena, v življenje in vsakdanost pritegnjena in hkrati depotencirana *essentia*. Ravno depotenciranje pomeni izključevanje visokoletečih metafizičnih ambicij."<sup>60</sup> Kritiko stare ontologije ne moremo opraviti v zadostni meri, če privzemamo njena pojmovna sredstva. Če je Hartmann na ontologijo izrecno naslavljal nalogo, da ozavešča naravno stališče in v svoja razmišljanja vključuje dimenzijo vsakdanjosti, potem je zdaj pred nami še kategorialna terminologija, ki sporoča takšno vsebino.

Osnovna načina biti sta dva, in sicer realnost in idealnost oziroma duh in materija, ki po Hartmannu zelo pomembno načenjata vprašanja "danosti biti". Kot taka ju Hartmann še posebej obravnava z vidika časovnosti in individualnosti. S tem, ko izhaja iz ontološkega pojma realnosti, kamor sta kot neločljiva, čeprav medsebojno različna načina biti, vključena duh in materija, mora v marsičem zavrniti tradicionalni materializem in tudi Descartesov nauk teorije dveh substanc. Izhodišče pri tem je njegova siceršnja kategorialna analiza, s pomočjo katere ugotavlja, da danes ne moremo več izoblikovati notnega kategorialnega sistema, saj bi tak sistem realnost sveta in njegovo

55 Nicolai Hartmann: Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Cit. iz KS III, str. 277.

56 Nicolai Hartmann: Alte und neue Ontologie. Cit. iz KS III, str. 335. Isto še NWdO, str. 24.

57 Nicolai Hartmann: *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Hain, Meisenheim 1949, str. V.

58 ZGdO, str. 85.

59 Ibidem.

60 Ibidem.

raznovrstnost grobo potvarjal in je v bistvu sploh ne bi upošteval.

S svojo kategorialno analizo je Hartmann zavračal sistemsko naravnano mišljenje. Pri tem kaže na vsebinski kriterij, s katerim dokazuje nevzdržnost izgradnje sistema. "Tendenca po sistemu" kot tudi "čas filozofskih sistemov" je mimo. Seveda Hartmann s tem nikakor ne odklanja sistematičnega mišljenja, kajti ravno njegova filozofija je kot sistematično razvita še danes zgled za vsako resno filozofsko raziskovanje. Da bi filozofija še naprej ohranjala moč sistematičnega mišljenja, se mora po njegovem prepričanju razvijati kot "problemsko mišljenje" (Problemendenken); to seveda nikakor ni nesistematično. Pri tem gre Hartmann celo tako daleč, da celotno zgodovino filozofije razume glede na dve smeri, in sicer kot "konstruktivno sistemsko mišljenje" in "raziskovalno problemsko mišljenje".<sup>61</sup> Poslednja je seveda izrazito njegova.

Tako nam s pomočjo problemsko zastavljenega pristopa pojasnjuje, da ni možno več razlagati duha iz materije, ali materijo iz duha, prav tako tudi ne razumevati bit iz zavesti oziroma organizma pojasnjevatih mehanično. Problemsko mišljenje je zgledno razvijal že Aristotel s tem, ko je razgrnil mnoge aporije in pri tem sploh ni izpostavljajal kot pomembno to, če one so rešljive ali sploh niso. Tudi Hartmannova kategorialna analiza nikakor ne cilja v smeri dokončne rešitve in razrešitve problemov. Samo na novo jih zastavlja in s svojim očitnim nominalizmom bit stvari razlaga najprej samo iz njih samih, ne da bi bit tega o čemer razpravlja, nanašal na kaj višjega ali jo celo spravljajal v podrejen odnos.

Vprašajmo se še enkrat, kakšno je njegovo pojmovanje duha in materije, tega, o čemer je dejansko moč napisati celotno zgodovino filozofije. Tako nauk o dvojni ousiologiji kot poznejši nauk o dveh substancah pojasnujeta, da zakonitosti materije ne moremo prenašati na zakonitosti duha in seveda obratno. Stari ontologiji je Hartmann očital, da je bit stvari vse preveč preučevala glede na bistvo, kar je duševno pa je razumela "organološko",<sup>62</sup> in zato duha prištevala k višjim bitnostim in ga kot takega sploh ni uvrščala v realni svet. Njegova realnost naj bi bila povsem drugačna od realnosti stvari, predvsem kot brezčasna bit, brez sprememb in individualnosti. Temu Hartmann odločno ugovarja, kajti duh ne stoji zunaj realnega sveta, ampak povsem sodi vanj in premore isto časovnost, nastajanje in minevanje kot stvari in živa bitja. Samo zaradi tega lahko deluje in učinkuje v tem svetu saj je sam del njegovega izkustva in področje delovanja. Zato je treba pojem realnosti po Hartmannu nujno spremeniti; seveda moramo upoštevati, da Hartmann razpravlja o stari ontologiji v zelo posplošenem smislu, kajti dejstva, da že Kant, Fichte, Hegel, Dilthey razpravljajo o duhovni biti, duhu, ki se razvija v konkretnem času, ima torej zgodovino in še svojo individualnost, ni mogel obiti. Toda s temi nazori sam pojem realnosti še ni doživel temeljitih sprememb.

Še enkrat: po Hartmannu je ista realnost duha kot realnost stvari in živih bitij, toda odločno nam prepoveduje, da bi razlagali materijo iz duha in duha iz materije. Po tej plati si Descartes zasluži priznanje, kajti njegova teorija dveh substanc povsem ločuje način biti materialnih stvari od načina biti misli, aktov duševnih stanj. Ta ločitev poteka skozi ves svet in celo človeka. Na eni strani to, kar je prostorsko razprostrto, ekstenzivno, merljivo, mehanično, po drugi neprostorski notranji svet, ki se nikdar ne meša z zunanjim svetom. Žal se v tej delitvi po Hartmannu "nesrečno" meša to, kar je resnično in neresnično. Descartesova delitev se je namreč ravno pri človeku pokazala za napačno, kajti človek je kot celota neločljivo prežemanje notranjega in vnanjega, ki je Descartes ni uspel zadovoljivo razložiti kot psihofizično enotnost. Zdaj sledi Hart-

<sup>61</sup> Nicolai Hartmann: Systematische Selbstdarstellung. Cit. iz KS I, str. 3.

<sup>62</sup> NWdO, str. 21.

mannov odgovor, ki preseneča, odgovor, ki mu je prinesel oznako, da je ateist; Bruno Liebrucks govori celo o Hartmannovem "ateističnem mišljenju".<sup>63</sup> Po Hartmannu ima namreč od Descartesove teorije dveh substanc še največ koristi "samo fantastična vera v nesmrtnost".<sup>64</sup> Kakorkoli že, po Hartmannu dejanskega, konkretnega življenja ne moremo razumeti na ta način. Življenje ni razcepljenost in filozofija se je kartezijskega razkola med dušo in telesom utrudila celo toliko, da je med njima zahtevala novo, enotno in celostno enačbo, kot se je izrazil Bergson.

Bistveno pomanjkljivost Descartesovega nauka o dveh substancah je Hartmann videl v neustreznem pojmu realnosti, kajti realnost je bila zamenjana z materialnostjo. Od tu logičen sklep, da se realnost omejuje na prostorskost, kar ustreza kvečjemu le svetovnonazorskemu vidiku, še posebej materializmu. Prave oziroma "resnične oznake" realnosti niso povezane s kategorijami prostora in materije, ampak s kategorijami "časa in individualnosti".<sup>65</sup> Pri tem Hartmann poudarja, da prostor in čas nista ontološko enakovredni kategoriji, kajti "čas je v marsičem bolj fundamentalen kot prostor."<sup>66</sup> Prostorske so po njegovem stvari in živa bitja, vključno z vsemi procesi, ki se v njih dogajajo. Časovni pa so še duševni in duhovni procesi. Kajti v času je vse realno, v prostoru samo en del, v bistvu samo polovica sveta, predvsem njegove nižje tvorbe. S časovnostjo je neločljivo povezana še individualnost, ki jo Hartmann razume z "enkratnostjo in edinstvenostjo".<sup>67</sup> To velja za vse kozmično gibanje, zgodovinska dogajanja, za ljudi in stvari.

V bistvu Hartmann razlaga svoj ontološki pojem realnosti kot "naravni pojem realnosti", ki ga je že v *Zur Grundlegung der Ontologie* utemeljeval s tem, da "isti način biti obsega materijo in duha", saj tako materija kot duh "kažeta iste osnovne motive individualnosti in časovnosti".<sup>68</sup> V tej zvezi je zanimivo dejstvo, da so Hartmannova zgodnja dela kot programski načrt za njegov obsežen življenjski opus, ki ga je, kot izrazil problemski mislec, zelo dosledno razvijal vse do konca. Zato je v vrsti svojih del zelo sistematično nadgrajeval svoje stališče, po katerem ni "specifična razlikovalna oznaka realnega prostorskost, temveč čas", saj tega, kar je realnost, ne odlikuje "velikost, merljivost, vidljivost, temveč bivanje, proces, enkratnost, trajanje, zaporednost, hkratnost".<sup>69</sup> Vse realno je minljivo in zaradi tega nepovratno. Čeprav vedno znova nastajajo istovrstne stvari, te niso nikdar identične, skratka, Hartmann nam želi dopovedati, da je identiteta vsega enkratna, torej neponovljiva.

Zakaj takšen poudarek na času? Eden izmed mnogih razlogov je nedvomno njegovo odklanjanje togega eleatskega nauka o biti. Z njim seveda zelo težko razložimo pojem napredka, če ga sploh. Heraklitovski motiv nastajanja (Werden) zato vidno izstopa v izgradnji Hartmannove nove ontologije, je celo kot programski zapis, saj "velja za prvo nalogo novega nauka o biti" predvsem "določiti načine biti realnega, kar pomeni, da je treba določiti načine biti nastajanja (Seinsweise des Werdens)".<sup>70</sup> Kakorkoli že, navsezadnje se tudi Hartmann ne more docela izogniti teoretski nalogi, kako razložiti pojem napredka, kajti z apriorizmom je nehote odklanjal determinizem, s tem pa ostaja aktualno vprašanje pojma svobode. Tu nikakor ni mogel mimo obsežnega

63 Bruno Liebrucks: *Notwendigkeit des Geschehens als eines solchen und Freiheit des Menschen als dieses Menschen da*. Cit. iz: NH 1882-1982, str. 197.

64 NWdO, str. 21-22.

65 Ibidem, str. 22.

66 Ibidem.

67 Ibidem.

68 ZGdO, str. 171.

69 Ibidem.

70 NWdO, str. 25.

prispevka, ki ga je podal nemški idealizem, kot že rečeno, na rezultate marksizma je v svojem življenju pozival, da še počakajmo.

Hartmannov pristop k ontološkim problemom, še posebej, ko izpostavlja svojo kategorialno analizo, odpira nekaj vprašanj. Najprej, v čem je sploh smisel kategorialne analize, če upoštevamo, da končno tudi Aristotel in Kant posvečata tej analizi precej pozornosti. Hartmann sam odgovarja na to vprašanje v daljšem predavanju na filozofskem kongresu v Garmisch-Partenkirchnu septembra 1947, objavljenem kot *Ziele und Wege der Kategorialanalyse*. S svojo izhodiščno mislijo poudarja, da niso najpomembnejše naloge filozofije teoretične, ampak povsem praktične. Toda, ali je filozofija res razvijala takšne kategorije, ki bi v zadostni meri odgovarjale na človekova vprašanja, kaj je smisel življenja, kaj svoboda v svetu, v katerem ljudje živimo. Kakšen pojem substance je recimo filozofija skozi vso svojo zgodovino razvijala glede na njegovo vsebino? Ali pa v novejši filozofiji kategorijo časa? Seveda je Hartmann zelo daleč od tega, da bi filozofijo s svojo kategorialno analizo spravljal v bližino praktიცizma in aktivizma. Poudarjal pa je enotnost sveta, ki je samo v njegovi biti. Z izrazito vsebinsko usmerjenostjo ontologije je tudi od svoje kategorialne analize zahteval, da mora biti vsebinsko usmerjena, kar pomeni v najbolj neposredni zvezi z izkustvom in njegovimi fenomeni. Tu odpade vsakršna aprioristična logika, teoretsko nasilje nad določenim predmetom. Samo v tem je ves smisel fenomenološkega pristopa - vsaj tako, kot ga je razumel Hartmann - biti pri stvareh in jih glede na to, kar so po sebi, povezovati s pojmi, in pri tem nikakor ne podlegati kakšni metodološki predodločitvi.<sup>71</sup>

S tem pristopom še enkrat razloži, kaj je to sploh dogajanje in nam pri tem nazorno predstavlja bistvo svoje vsebinske kategorialne analize. Dogajanje je namreč proces, ki ga je, kot ugotavlja Hartmann, že antična filozofija razumela z izrazom "nastajanje". Vendar nastajanje nikakor ni nekaj, kar pristopa k nečemu, kar "že leži spodaj", kajti nastajanje je "obča forma biti realnega".<sup>72</sup> Kot taka ni "nasprotje biti", kar je menila antična filozofija, ampak "način biti, in sicer za celoten realen svet najbolj temeljni".<sup>73</sup> Heraklit je bil prvi, ki je opozarjal na pomen nastajanja, vendar "vse teče" in "vse je v toku" ne pomeni tega, da je izza nastajanja še kakšna mirujoča realnost, kajti nastajanje samo je tok. Proces tudi ni časovnost, opozarja Hartmann, temveč to, kar je "v času razprostrto, ima v njem začetek, trajanje in konec".<sup>74</sup> Šele na procesu samem, ki poteka, je razviden čas; čas nikakor ni viden sam s seboj. Temeljna značilnost procesa torej je, da je časoven, to pa pripelje do spreminjanja. Zato je, kategorialno izraženo, spreminjanje vseh stvari po Hartmannu kot kakšen "biti-narazen vseh stvari", ki sledijo ena drugi. Proces kot kategorija kaže na "trajni moment neidentitete bivajočega s samim seboj", zato se mora identiteta realnega sveta sploh šele uveljaviti glede na ta zakon procesualnosti.

<sup>71</sup> Takšno razumevanje fenomenologije ni lastno samo Hartmannu. Omeniti moram najprej Adorna, ki je v svojem, sicer postumno izdanem delu *Filozofska terminologija* o dejanskem smislu fenomenologije in filozofsko fenomenološkega razmišljanja izrazil, gre pri tem za konfrontacijo pojmov s stvarmi po vsebinski plati. "Kolikor je ta konfrontacija kakšnega pojma z vsebino stvari, ki jo pokriva, življenjski element mišljenja, je vsekakor vsako filozofsko mišljenje, dejal bi, zares fenomenologija." Glej Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie*, Band 2, Suhrkamp, Frankfurt 1974, str. 292. Kot drugi, ki ga velja omeniti, je Eugen Fink, ki ugotavlja, da je pri vsakem pravem filozofu začetek in uvod v filozofsko razmišljanje zastavljen fenomenološko, vendar hkrati s tem "problem začetka" odteguje samo metodični naravnosti. Kar je za uvod in začetek filozofije po njegovem najbolj odločilno, so predvsem vprašanja, povezana s "koreninami naše človeške biti". Glej Eugen Fink: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1985, str. 12.

<sup>72</sup> Nicolai Hartmann: *Ziele und Wege der Kategorialanalyse*. Cit. iz KS I, str. 99.

<sup>73</sup> Ibidem.

<sup>74</sup> Ibidem.



Tudi človek v nobenem trenutku svojega življenja ni kot celota skupaj, kajti k tej celoti sodijo prav vsi stadiji njegovega življenja, tudi taki, ki se sicer medseboj izključujejo. Kako se različni stadiji med seboj ujemajo, je stvar spreminjanja, ki, kategorialno gledano, omogoča "novum procesa". Čas sam ne počne ničesar, pove Hartmann odločno. Čas sam ne spreminja obstoječega, ne uničuje ga in ga ne ustvarja, skratka, "čas ne 'časuje'".<sup>75</sup> Samo proces je tisti, ki "časuje; on spreminja, poraja in uničuje, nastajanje in minevanje sta njegova modusa (Modi)".<sup>76</sup> Nastajanje in minevanje sta komplementarna procesa, ki ju je že Heraklit razumel kot en in isti proces. Zdaj prejme po Hartmannu dokončni smisel znana Heraklitova misel, ki pravi: "Pot navzgor in navzdol je ena in ista."<sup>77</sup>

O času je Hartmann razpravljal še v delu *Problem duhovne biti*, prispevek, ki je zanimiv zaradi tega, ker pojmovanje časa odteguje nihilistični sopomenskosti.<sup>78</sup> Za spreminjanje je značilno, da v njem ostaja nekaj, "kar se ne spreminja", kajti brez tega bi sicer spreminjanja sploh ne bilo. Če takšne podlage ni, potem tudi spreminjanja ni, ampak samo "golo nastajanje iz nič in minevanje v nič".<sup>79</sup> Predsokratski filozofiji daje Hartmann priznanje, ker je izoblikovala védenje o tem, da kaj takega, kot nastajanje iz nič in minevanje v nič, v svetu sploh ni. Negativno plat tega spoznanja je podal Parmenid, pozitivno Heraklit. Predvsem s svojim pojmovanjem, da sta nastajanje in minevanje "en' proces",<sup>80</sup> ponavlja Hartmann. Torej tudi po Parmenidu z njegovo tezo, da se nebiti niti misliti ne da, starogrška filozofija ne daje nastavkov za nihilistična razglabljanja.

Procesualnost ni to, kar izraža pojmovna sintagma "biti v času" (In-der-Welt-sein), mnogo več od tega je. Predvsem je to časovnost, ki se vrača z bitjo stvari same, kar pomeni, da stvari ne dojemamo samo glede na nastajanje in minevanje, kajti stvari same so nastajanje in minevanje. Zato je to, kar imenujemo stvar, po Hartmannu "samo relativno stabilen stadij procesa".<sup>81</sup> Ta ugotovitev velja za vsakršno bit, tudi življenje je proces, kakor tudi duh sam; Hartmann tako govori o "ontični enotnosti časa vseh slojev realnega".<sup>82</sup>

Hartmann je vsekakor zelo daleč od tega, da bi se zavzemal za stališče "materialismus militans". Ker je skušal doumeti procesualnost v svetu, pa je materialnost sveta upošteval mnogo bolj kot večina njegovih filozofskih sodobnikov, z izjemo dela marksizma. Tako ni naključje, da se posamične študije pobliže ukvarjajo s primerjalno analizo stališč, ki so jih v zvezi z obnovo in izgradnjo ontologije nasploh podali Hartmann, Bloch in Lukács, kajti več kot očitna je njihova podobnost stališč, ki jo

<sup>75</sup> Ibidem, str. 100.

<sup>76</sup> Ibidem.

<sup>77</sup> Anton Sovre: *Predsokratiki*, SM, Ljubljana 1946, str. 73.

<sup>78</sup> Njegovo pojmovanje procesualnosti in z njim najtesneje povezan pojem časovnosti je tako zgleden, da s svojim zavestnim odklanjem vsakršne logike nič v marsičem potrjuje zdajšnje teze znanega filozofa in teologa Johanna Baptista Metzja v njegovem članku *Zeit ohne Finale?*, čeprav Metz o času razpravlja v kontekstu problematike vstajenja in reinkarnacije. Vsaj ta trenutek gre za zelo popularno temo, ki je po teoretski plati zanimiva toliko, ker nehoti opozarja na idejno situacijo in z njo povezane alternativne vzorce dojemanja časa, s katerimi smo soočeni še posebej po letu 1989, tj. po sesutju socializma boljše-više provenience. Ostaja namreč vprašanje, kako misliti pojem napredka, še bolj pa pojem zgodovine v t.i. posttopični, postrevolucionarni in postzgodovinski dobi. Ena izmed alternativ je gotovo "čas brez konca" oziroma po Nietzscheju "čas brez konca v nič". Glej Johann Baptist Metz: *Zeit ohne Finale? Zum Hintergrund der Debatte über "Resurrektion oder Reinkarnation"*, Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, 29. Jg., 1993, Heft 5, str. 458-462.

<sup>79</sup> PdGS, str. 89.

<sup>80</sup> Ibidem, str. 90.

<sup>81</sup> Ibidem, str. 88.

<sup>82</sup> Ibidem, str. 86.

očitno narejuje samó narava stvari same.<sup>83</sup>

Odločilno za Hartmannovo kategorialno analizo je samo in najprej dejstvo, ki ga je vedno znova ponavljal, namreč, da "meje spoznatnosti niso meje bivajočega".<sup>84</sup> S kategorialno analizo je treba ohranjati raznolikost realnega sveta, ki je izgubljena tisti trenutek, ko nekritično prenašamo kategorije iz enega sloja na drugega, bodisi višjega ali nižjega. S tem je izkrivljena slika sveta. Kar želi Hartmann doseči s pomočjo kategorialne analize, je prekiniti z "monistično potrebo uma",<sup>85</sup> ki celoten svet dojema kot v sebi enoten in homogen, bodisi da gre za poskuse razlag "od spodaj" ali "od zgoraj". S tem nikakor ni zanikana vsakršna enotnost sveta, opozarja Hartmann. Svet tak, kakršen je, nedvomno premore svojo enotnost, samo da ta nikakor ni takšne narave, kot jo konstruira um. Kakršnakoli že je, predvsem pomeni "enotnost raznolikosti", zato mora kategorialna analiza ohranjati kategorialno heterogenost medsebojno različnih slojev. Ta različnost ne izključuje dejstva, da se v višjih slojih javljajo kategorije, ki so sicer značilne za nižje sloje. Nasprotno, to dokazuje le, da obstaja nekaj takega kot "zakonit red celote".<sup>86</sup> Kategorialna analiza nove ontologije nikakor ni aprioristična in ne deduktivna, strogo analitično sledi realnim odnosom, ko skuša na novo pokazati, kje so meje spoznatnosti znotraj ontologije, kako je s homogenostjo in heterogenostjo različnih slojev. Tudi izgradnja in enotnost realnega sveta je bistveno povezana "s kategorijami biti in njihovimi interkategorialnimi odnosi".<sup>87</sup>

S svojo novo, tj. kritično ontologijo Hartmann ni želel samo dokončati spora o univerzalijah, ampak še mnogo bolj prekiniti spor med ekstremno razhajajočimi se odgovori na vprašanje o tem, ali svet uravnava duh ali materija. Da bi ta tradicionalni spor med materializmom in idealizmom zares prekinil, ni smel ponavljati njunih izhodišč in stališč in tudi ne privzemati njunega kategorialnega orodja. V tem smislu je moral začeti povsem na novo in njegova kategorialna analiza biti je že v izhodišču zastavljena dobesedno kot povsem nova pot. Rezultat te poti je njegovo samozavestno sporočilo o tem, da je z naukom o slojevitosti biti oziroma z zakoni o slojevitosti končan spor o tem, "ali dirigira svetu duh ali materija".<sup>88</sup> Zelo argumentirano in že po tem, ko je prediskutiral z vsemi najpomembnejšimi problemi iz zgodovine filozofije, je tudi pojasnjeval, zakaj in kako.

Hartmann strogo razlikuje med anorganskim, organskim, duševnim in duhovnim slojem biti oziroma med materijo, življenjem, zavestjo in duhom. Za vsak sloj ugotavlja, da ima svoje lastne zakonitosti in značilnosti, ki sestavljajo bistvo samo njemu lastnih kategorij, kot po drugi strani ugotavlja še, da se nekatere kategorije vendar javljajo v vseh, medsebojno sicer različnih slojih. Zato tudi govori o "odvisnosti in avtonomnosti" znotraj slojevitosti. Tak pristop seveda Hartmannovo novo ontologijo takoj spravlja v tesno bližino s Husserlovo idejo regionalnih ontologij, kot ugotavlja Ludwig Landgrebe,<sup>89</sup> ki velja sicer za Hartmannovega kritika. Landgrebe ostaja zelo previden s svojo dokončno oceno o tem, koliko je Husserl zares vplival na Hartmanna ali sploh ne. Če že govorimo o sovplivanju Hartmannovih sodobnikov na njegova stališča o slojevitosti biti, bi morda prej veljalo opozoriti na to, da se takšne problemsko primerjalne analize pokažejo pri Hartmannu za teoretsko neplodne, kajti način izpeljave

<sup>83</sup> Glej Werner Jung: *Prozesse und Tendenzen: Hartmann - Lukács - Bloch. Wege der Ontologie*. Cit. iz Bloch - Almanach, 7. Folge 1987, Hrsg. von Ernst-Bloch-Archiv, Ludwigshafen 1987, str. 111-140.

<sup>84</sup> NWdO, str. 34.

<sup>85</sup> Ibidem, str. 49.

<sup>86</sup> Ibidem, str. 50.

<sup>87</sup> Ibidem, str. 51.

<sup>88</sup> Ibidem, str. 67.

<sup>89</sup> Ludwig Landgrebe: *Philosophie der Gegenwart*, Ullstein, Berlin 1958, str. 54.

je pri njem docela samostojen. To dejstvo seveda govori samo Hartmannu v prid, s tem da mu je treba priznati, da ni ignoriral tega, kar je v njegovem času veljalo za filozofsko aktualno.

Hartmann še posebej izpostavlja pomen kategorij, ki pripadajo vsem slojem; imenuje jih kar "fundamentalne kategorije". Z njimi razumemo homogenost slojne različnosti in s tem tudi enotnost sveta. Kljub vsej svoji očitni samorazumljivosti, celo občosti, zahtevajo te kategorije zelo natančno analizo. Kot take so izziv za mišljenje in filozofijo, kajti šele s tem prične "filozofsko razmišljanje, če v tem, kar je samorazumljivo, odkriva kaj zagonetnega".<sup>90</sup> Kot fundamentalne kategorije Hartmann na tem mestu našteje naslednje: enotnost in različnost, soglasje in nesoglasje, nasprotje in dimenzija, diskrecija in kontinuiteta, substrat in relacija, element in sklop. Sem po njegovem sodijo še forma in materija, notranje in zunanje, determinacija in dependenca, kvalitativna nasprotja kot identiteta in različnost, občost in individualnost, prav tako še modalne kategorije: možnost, dejanskost, nujnost in njihova nasprotja. Med kategorije, ki prodirajo v vse višje sloje, Hartmann prišteva še čas, proces in kavzalnost.

S tem sicer suhoparnim naštevanjem Hartmann pojasnjuje, kako omenjene kategorije nastopajo v vseh slojih, vendar v vsakem drugače, kajti enotnost telesa je povsem drugačna od enotnosti fizičnih teles. V tej zvezi spregovori najprej o kategorialni dvojici "determinacija in dependenca".<sup>91</sup> Determinacija je aktivni, določujoči moment, "skrita notranost odnosa", dependenca oziroma odvisnost je zunanji odnos. Obči zakon determinacije trdi, da ni v svetu ničesar bivanjsko naključnega. Od sloja do sloja je narava determinacije drugačna, povsem svojstvena, kadar gre za duhovno življenje, saj imamo tu opraviti še z vrednotami in voljo. Če je nižji sloj "bitnostna osnova" (Seinsfundament) za višji, ta odvisnost ni vsebinska, kajti obstoj višjega sloja ni pogojen s strukturami nižjega, ampak samo z njegovim golim obstojem. Zavest in duh sta pogojena z organizmom, ki ju nosi, "toda strukturalno nista vezana na njegove forme in procese".<sup>92</sup>

Vse kategorije prejemajo znotraj različnih slojev različna preoblikovanja in spremembe. Nobena kategorija svoj concretum nima sama za sebe, ampak samo skupno, glede na sloj, v katerem je. Sprememba sloja spreminja celoto njegovih kategorij. Zaradi tega tudi govorimo o kategorialnem novumu; vsak sloj ima glede na svojo vsebino še svoje lastne kategorije. Zelo natančen je Hartmann takrat, kadar razpravlja o tem, kako se kategorije iz nižjih slojev javljajo v višjih. Za to prehajanje je značilna enosmernost, kajti prehajanje gre samo naprej, nikdar ne nazaj. Kategorije višjih slojev se namreč ne pojavljajo v nižjih slojih. Vračanje oziroma ponavljanje nižjih kategorij nikdar ne pomeni, da te bistveno določajo višji sloj, njegovo posebnost. Ta posebnost temelji na kategorialnem novumu, ki je od nižjih neodvisen. S tem dobi Hartmann oporo za svojo samozavestno izjavo, da glede na to, ker je za vsak sloj značilen njegov kategorialni novum in s tem zajamčena njegova samostojnost in neodvisnost do drugih slojev, "svet ne more biti dirigiran niti od spodaj niti od zgoraj".<sup>93</sup> Po njegovem suverenem prepričanju je tako spor, ali svet uravnava duh ali materija, končan. Kar je po njegovem v tej zvezi nujno, je še natančneje raziskati odnos med samostojnostjo in odvisnostjo v slojih in med sloji ter preučevati vsebino njihovih kategorij.

Že zelo zgodaj mu je bilo povsem jasno, da so "kategorije principialno kaj dru-

<sup>90</sup> NWdO, str. 53.

<sup>91</sup> Ibidem, str. 56.

<sup>92</sup> Ibidem, str. 73.

<sup>93</sup> Ibidem, str. 67.

gega kot pojmi kategorij".<sup>94</sup> Za povsem realne odnose gre, ki jih po njegovem kategoriji povzemajo vase, neutrudno ponavlja. S tem stališčem se je že v samem izhodišču moral razhajati z novoveško filozofijo, njeno "fundamentalno napako", ki je v tem, ker je "želela problem kategorij razreševati v gnoseološki naravnosti".<sup>95</sup> Tudi za Kanta je problem kategorij čisto gnoseološki, toda v primerjavi z Leibnizom je pri Kantu že izražena "zavest o meji identitete". Kant deloma že potrjuje Hartmannovo tezo, da meje spoznatnosti niso meje bivajočega, kajti "predmetnost kot taka po njegovem ni izžrpana s 'predmeti možnega izkustva'".<sup>96</sup> Meje kategorialne analize so zato po Hartmannovem sklepu vedno določene s "parcialno identiteto"<sup>97</sup> med mišljenjem in bitjo, objektom in subjektom. Kajti so kategorije biti, ki niso hkrati spoznavne kategorije. Zato mora na področju kategorij po Hartmannu biti dana meja glede identitete spoznavnih kategorij in kategorij biti. Na vprašanje, kako je kritična ontologija sploh možna glede na kategorialno analizo, je zdaj odgovor dokončno sklenjen, tudi še v smislu njegovega obsežnega življenjsko-teoretskega programa za ugotovitvijo, da samo z delno identiteto med kategorijami biti in mišljenja. Zdaj si je seveda mogoče postaviti vprašanje, kaj še sploh ostaja od fenomenološko zastavljenega pristopa glede na to, ker je ravno njegoa kategorialna analiza zelo strogo pojmovno analitično izpeljana. Hartmann pri tem vedno znova preseneča s svojo sistematičnostjo, tudi enciklopedičnostjo, o kakšnem intuitivnem uvidu v njegovi analizi ni niti sledu.

Hartmann nam predlaga, da smisel njegove kategorialne analize zastavimo drugače, namreč s tem, kar je samo njegov glavni namen: odpraviti monizme uma ter pojmovanje sveta in njegove procesualnosti iztrgati iz prestižnih rok tako materializma kot idealizma. Je Hartmann zadosti razrešil, ali celo dokončno razrešil ključne dileme materializma in idealizma ravno s tem, ko je z naukom o slojevitosti biti opozarjal na relativno avtonomijo posamičnih slojev? Dokončnega odgovora na to vprašanje ni in tudi ne more biti, tudi takrat ne, ko mnogi interpreti Hartmannove misli ugotavljajo pri njem njegov zelo očiten ateizem. Toda ateizem nikakor ni prekletstvo duha, prej nas Hartmann prepričuje, da k duhovni biti, njeni bitnosti ne sodi samo kaj teističnega, ampak še kaj ateističnega. Tovrstna razmišljanja niso produktivna takrat, če jih zastavljamo ekstremno in medsebojno povsem izključujoče.

Hartmann nas s svojo kategorialno analizo prepričuje, da je treba seči še kam drugam, na področje etike in teorije vrednot zato, da bi bolje razumeli problem duhovne biti. Tudi tukaj je pristop že na začetku zastavil docela ontološko. Osrednji problem etike je razumel izključno vsebinsko in z njim raziskoval to, kar je "substancialno" glede "etične biti in nebiti".<sup>98</sup> Tako pri njem spet stopajo v ospredje vrednote oziroma "vsebinska analiza vrednot".<sup>99</sup> Na novo nam odkriva trajno vrednost ter pozitiven smisel platonizma in s tem konstitutivne subjektivnosti. Vendar to zdaj ni več platonizem samo in zgolj v izraziti idealistični sopomenskosti.

Ostaja tudi vprašanje, zakaj je Hartmann napisal *Etiko* že leta 1925, se pravi takoj po svoji *Metafiziki spoznanja* in mnogo pred večino svojih glavnih del iz ontologije. Vsekakor je zelo pomembno dejstvo, da etika nikakor ne zaključuje njegove miselne poti, ampak je v marsičem uvod v njegov obsežen filozofski opus. Šel je po isti poti kakor Platon; ostaja vprašanje, zakaj in soočenje z njegovo mislijo zahteva natančen odgovor nanj.

<sup>94</sup> Nicolai Hartmann: *Wie ist kritische Ontologie möglich?*. Cit. iz KS III, str. 286.

<sup>95</sup> *Ibidem*, str. 299.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> *Ibidem*. O tej delni identiteti še v ELO, str. 25.

<sup>98</sup> Nicolai Hartmann: *Ethik*, de Gruyter, Berlin 1926, str. V.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

Kar mu v zvezi z njegovo etiko moramo najprej priznati, je predvsem to, da so konsekvence ontoloških in spoznavnoteoretskih kategorij, načel, prvih resnic, docela transparentne ravno na področju etike. Vsa najvišja teoretska načela prejmejo svoj dokončni smisel na področju, ki ga je že Kant imenoval praktični um, dejstvo, ki še ni razlog, da bi postajali "zaklinjalci" praktიცizma; zelo daleč od tega. Samo za to gre, da nam v marsičem šele izdelana etika oziroma etična stališča omogočajo bolj objektivni vpogled v bistvo kakšne filozofije in kar je za presojo konkretnega filozofa zelo odločilno. Samo vprašanje, izraženo s precejšnjo mero bojzani, mar ne bi bila presoja Heideggerjeve filozofije bolj pravična pri njegovih kritikih, njegovo pojmovanje biti bolj transparentno, če bi imel v svojem filozofskem opusu še razvito etiko? In mar ne bi bili nekateri ključni nesporazumi okrog "totalitarizma" v zvezi z Marxovo in Heglovo mislijo odvečni, če bi oba za seboj pustila še etiko? Pri vsem tem seveda - to možnost je treba dopustiti - bi se smel oglasiti še kdo, ki bi začel glasno zatrjevati, da sploh ni res, da omenjeni trije misleci nimajo razvite etike.

Kakorkoli že, Hartmanna s temi tremi misleci ne moremo primerjati, kajti etične probleme je kot problemski mislec že na začetku svoje filozofske poti sistematično podal s sklenjeno etiko, ki je še danes vredna pozornosti, ne morda toliko kot sklenjeno védenje o etosu, ampak samo zaradi tega, da bi uvideli naslednje: če ni védenje etično utemeljeno - ni vrednostno nevtralnega spoznanja - potem ni nikakršno védenje.

S svojo kategorialno analizo nam sporoča tudi to, da kategorije s seboj prinašajo vedno kaj univerzalnega, že omenjeni zakoniti red celote, ki sploh omogoča celoto kot celoto. Univerzalnost je namreč kategorija, ki jo človeštvo potrebuje, da lahko različni narodi in kulture med seboj sploh komunicirajo in vodijo dialog na vseh ravneh, najprej že na ravni jezika. Kajti dejstvo je, da človeštvo medsebojno razlikujejo še povsem različni jeziki. Brez dialoške naravnosti in univerzalne razumljene komunikativnosti človeštvo ne more obstati. S Hartmannovo teoretsko pomočjo, njegovo natančno izdelano kategorialno analizo se lahko sprašujemo, kaj so ontološki temelji za takó razumljeno komunikacijo, ki je, izraženo v Hartmannovem jeziku, realni odnos.

Toda filozofija je in ostaja med drugim zavestna odločitev za takšno ali drugačno usmerjenost - tudi Hartmannova, "tostran idealizma in realizma". Odločitev pa je vedno nehote še izključevanje česa drugega, bistveno drugačnega. Kajti tudi pluralizma in duha razlik, tega najnovejšega klica po letu 1989, ne moremo razvijati drugače kot samo z zavezanostjo in opredelitvijo za kaj povsem določenega. Navsezadnje nas tudi Hartmann zares prepričuje samó s svojo, docela transparentno konkretnostjo.