

## Nicolai Hartmann - Poskus ontološke utemeljitve filozofije

CVETKA TÓTH

### POVZETEK

Nemški filozof Nicolai Hartmann ima v novejši filozofiji priznano mesto, čeprav je njegov vpliv izrazito individualen, tako da o njegovi filozofski šoli ne moremo govoriti. Članek obravnava njegov poskus ontološke utemeljitve filozofije, kajti izhajal je iz utemeljene ugotovitve, da filozofija za svoj nadaljnji razvoj potrebuje trdno ontološko podlago, ki ji je v novejši dobi primanjkovala zaradi njene pretežne spoznavnoteoretske usmerjenosti. Tako Hartmann razume spoznanje kot dojetanje tega, kar obstaja, neodvisno od spoznanja in pred njim. Idealizmu z njegovim pojmovanjem, da spoznavni proces predmet konstituira, je zelo oporekal in pri tem poudarjal, da je spoznanje smiselno šele v luči ontologije. Filozofijo je razumel kot kritično preučevanje mimo enostranosti idealizma in materializma, tj. realizma, kot ga sam imenuje.

Hartmannovo prizadevanje po obnovi ontologije pomeni obuditev naravnega odnosa do sveta. Zato je naloga ontologije, da sledi temu, kar je intentio recta oziroma naravno stališče do predmeta, ki vključuje najbolj neposredno usmerjenost subjekta na vse, kar ga obkroža in kar ljudje srečujemo že v svojem vsakdanjem življenju. To naravno stališče ukinja intentio obliqua oziroma reflektirano stališče, zato je Hartmann z obnovo ontologije apeliral na filozofijo, da bi se vrnila k stvarjem s tem, da bi našla pot iz reflektiranosti. Samo tako je po Hartmannu mogoče priti nazaj do biti stvari.

### ABSTRACT

NICOLAI HARTMANN: AN ATTEMPT TO PROVIDE PHILOSOPHY WITH AN ONTOLOGICAL BASIS

While recent philosophy does acknowledge the role of the German philosopher Nicolai Hartmann, his influence has been markedly individualistic, so we cannot make reference to a school predicated on his philosophical thought. The article discusses Hartmann's attempt to provide philosophy with an ontological basis. This attempt derived from his well-founded observation that, in order to develop further, philosophy needed a firm ontological basis. In its recent history, philosophy failed to generate such a basis because of its predominantly cognitive-theoretical orientation. In Hartmann's view, cognition comprehends what actually exists independent of and prior to cognition. He firmly opposed idealism and its view that the object is constituted by the cognitive process, pointing out that cognition only becomes meaningful in the light of ontology. For him philosophy was an all critical investigation beyond the one-sidedness of idealism and

*materialism, that is, of realism as he himself called it. Hartmann's attempt to restore ontology is tantamount to the resuscitation of the natural attitude towards the world. This is why ontology must follow whatever bears the mark of intentio recta, the natural attitude towards the object, incorporating the most direct orientation of the subject by paying attention to everything surrounding him, to everything we see in our everyday lives. This natural vantage point does away with intentio obliqua, the reflected viewpoint, which is why Hartmann, in restoring ontology, called upon philosophy to return to things through finding a way out from the reflected. According to Hartmann, this is the only way to get back to the essence of things.*

## 1. SPOZNAVANJE V LUČI ONTOLOGIJE

Nicolai Hartmann, roj. 20. 2. 1882 v Rigi, ima v zgodovini nemške filozofije 20. stoletja pomembno in priznано mesto. Tako ga omenja tudi Herbert Schnädelbach v svojem, zdaj že dokaj znanem delu, *Filozofija v Nemčiji 1831-1933*,<sup>1</sup> ki je prvič izšlo leta 1983. Kot filozofa z zelo umirjenim in "premočrtnim" filozofskim razvojem ga prikazuje Metzlerjev *Philosophen Lexikon*.<sup>2</sup> Od novejših virov veljati omeniti vsaj še *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Band 1, ki Hartmanna obravnava v poglavju z naslovom *Nicolai Hartmann: Philosophie als kritische Metaphysik*.<sup>3</sup>

Ta novejši prikaz izhaja najprej iz primerjave z Maxom Schelerjem, kajti za oba je fenomenologija pomenila sredstvo za reševanje njunih lastnih filozofskih prizadevanj, vendar samo kot izhodišče, nikakor pa ne v pomenu dokončnega odgovora. Tako oba zelo odločno odklanjata Husserlova pozna prizadevanja, namreč fenomenologijo približati transcendentni filozofski usmerjenosti. Pomen, ki ga v svojem prikazu o Hartmannu izpostavlja Schnädelbach, je predvsem na področju ontologije, skupno priznanje tako Schelerju kot Hartmannu pa jima daje še zaradi njunega prispevka na področju filozofije vrednot.

Hartmann ni filozof, ki bi kdaj koli veljal za popularnega filozofa in misleca. Domala vsi viri, ki se ukvarjajo z njegovo mislijo, ugotavljajo, da nikakor ne moremo govoriti o njegovi filozofski šoli. Njegova filozofija tudi nikdar ni veljala za modno filozofijo. Kot filozof in izjemno dober poznavalec filozofskih problemov, tako tradicionalnih kot sodobnih, je do vsega modnega kazal določeno skepso in celo zadržke. Vendar se ni izogibal teoretskim soočenjem s tem, kar je v njegovem času v nemškem filozofskem prostoru stopalo na filozofsko prizorišče in jih v določenem trenutku celo kot moda obvladovalo. Eno takih njegovih zanimivih soočenj je prav gotovo njegov odnos do vedno bolj popularne filozofske antropologije, ki je ni sprejemal z navdušenjem. Pri tem nikakor ni obšel najbolj pomembnih vprašanj, teh, ki so sicer bistveno povezana z antropologijo kot filozofsko disciplino. V tej zvezi je ponovno pokazal na pomembnost Heglove misli, predvsem na njegovo filozofijo duha; to je po svoje zanimiv prispevek glede aktualnosti Heglove misli v sodobnem času.

Hartmann je študiral medicino, klasično filologijo in filozofijo. Med svojim študijem se je na univerzi v Marburgu поблиže seznanil z novokantovsko filozofijo, pred-

<sup>1</sup> Herbert Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt 1991, str. 225 in 251.

<sup>2</sup> Bernd Lutz (Hrsg.): *Philosophen Lexikon*, Metzler, Stuttgart 1989, str. 311-313.

<sup>3</sup> Anton Hügli/Poul Lübcke (Hrsg.): *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Band 1, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1992, str. 132.

vsem s Hermannom Cohenom (1842-1918) in Paulom Natorpom (1854-1924). Vpliv novokantovske filozofije na Hartmanna je v marsičem odločilen in trajen, morda v določenih vidikih še bolj kot vpliv fenomenologije. Res pa je tudi, da velja Hartmann za filozofa, ki je z aktualnostjo novokantovske filozofije prekinil. Nekateri menijo, naj bi ji prizadejal celo odločilen udarec. Leta 1907 je promoviral pri Natorpu ter 1909 habilitiral s temo *Platos Logik des Seins* in leta 1922 tudi postal njegov naslednik na univerzi v Marburgu. Pozneje je deloval še na univerzi v Kölnu in Berlinu, od 1945 vse do svoje smrti 9. 10. 1950 v Göttingenu.

Hartmannov miselni spoprijem z novokantovsko tradicijo poteka hkrati s prisvajanjem nazorov Edmunda Husserla in Maxa Schelerja in je v stalnem dialogu z drugimi filozofskimi imeni. Med temi, ki se najpogosteje javljajo, je razen Cohena, Natorpa, Husserla in Schelerja nujno omeniti še Heideggerja, Hegla, Kanta, Aristotela, Platona. Ne glede na vsa, zelo pogosta soočanja z omenjenimi filozofi, je v Hartmannovem miselnem razvoju zelo očitno njegovo samostojno prizadevanje po novem utemeljevanju ontologije, po obnovi ontologije nasploh. V tem je njegova misel nedvomno odzivna še danes in bo tudi ohranila trajno mesto v zgodovini nemške filozofije tega stoletja.

Njegov vpliv, ki je in ostaja individualen, je moč primerjati s Feuerbachovim, kot ugotavlja v svoji *Ontologiji* Georg Lukács.<sup>4</sup> Hartmannovo povsem individualno držo je še najlažje opisati s tem, kar je o sebi sam izrazil v obliki samopredstavitve v *Philosophen-Lexikon* leta 1949, z besedami: "Nihče ne začne s svojim lastnim mišljenjem."<sup>5</sup> Njegova misel je zato v mnogočem zastavljena kot pogovor s tem, kar je ustvarila zgodovina filozofije, pogovor pa, ki ga usmerja njegova odločna naravnost k temu, da pač nekaj je, da je svet in stvari v njem. Kako najti pot do njih in jih kot filozof utemeljiti najprej samo v tem, kar so one po sebi.

Trditev, da je Hartmann ontolog ali samo ontolog, ni docela sprejemljiva glede na zelo obsežen življenjski opus. Ta sega na vsa filozofska področja in Hartmann dejansko obravnava najbolj temeljno problematiko vseh filozofskih disciplin, ki po njegovem vedno potrebujejo trdno ontološko podlago. Ontologija ni samo podlaga spoznavni teoriji, kajti "vse bivanje, celotno življenje, zgodovina, kultura, duh in tvorbe duha pripadajo isti sferi biti (Seinssphäre) kot spoznanje"<sup>6</sup> in prav vsa problemska področja, ki jih pogojuje raznoterost bivajočega "filozofsko pelje nazaj k isti ontološki podlagi kot problem spoznanja".<sup>7</sup> Ontologija se lahko obdrži samo kot "podlaga vsestransko orientiranega nazora o svetu", nase mora prevzeti vsa, še tako zelo težko ali sploh nerešljiva "poslednja metafizično skrivnostna vprašanja"<sup>8</sup> vseh, človekovemu spoznanju dosegljivih področij.

Če je bil v svojem času soočen s prevladujočim mnenjem, da je dejanski smisel filozofije v njeni praktični funkciji, še bolj očitno pa z dejstvom, da je ontologija domala v celoti prešla v različne svetovne nazore, je toliko bolj imel za nujno, da "filozofija mora poseči nazaj k temeljem".<sup>9</sup> V delu *Neue Wege der Ontologie* ugotavlja naslednje: "Filozofija ne more pristopiti k praktičnim nalogam brez znanja o bivajočem."<sup>10</sup> Nobena filozofija ne more obstajati brez temeljnih nazorov o bivajočem, kar po

<sup>4</sup> Georg Lukács: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I. Halbband, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1984, str. 422-423.

<sup>5</sup> Cit. po Ingeborg Heidemann: *Die Philosophie Nicolai Hartmanns im Aspekt der Probleme*. Objavljeno v Nicolai Hartmann: *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, Reclam, Stuttgart 1957, str. 189.

<sup>6</sup> Nicolai Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, de Gruyter, Berlin 1949, str. 214.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, str. 214-215.

<sup>9</sup> Nicolai Hartmann: *Neue Wege der Ontologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1949, str. 5.

<sup>10</sup> *Ibidem*, str. 6.

njegovem "velja neodvisno od stališča, smeri in slike sveta".<sup>11</sup> Problem, ki ga vidi Hartmann, je ravno v tem, da so premnoge filozofije določeno stališče, nazor oziroma sliko sveta nekritično zamenjale z bivajočim ali se celo poistovetile z njim. Iz tega izhajajo po njegovem zelo usodne posledice za vsa nadaljnja preučevanja.

Zanimivo je, da Hartmann celo t.i. "naravni pogled na svet, ki razume vse stvari kot substancialne nosilce sicer spreminjajočih se lastnosti in odnosov", označuje za "ontološko predodločitev".<sup>12</sup> To pomeni, da je takšno filozofijo bistveno profiliralo nazorsko stališče oziroma slika sveta, ne pa njen nauk o bivajočem, saj ga dejansko sploh ne premore.

Svetovnonazorskost, ki ne pomeni isto kot filozofsko usmerjenost, je v sodobni filozofiji začela delovati zelo zaviralno. Povsem neodvisno od Hartmannovih kritičnih ugotovitev o tem problemu prihaja do podobnih ugotovitev še Theodor W. Adorno, ko kritično ugotavlja, da sodobni filozofski misli manjka ontološka utemeljitev spoznavnega procesa. Če kakšno filozofijo obvladuje svetovnonazorski pristop, potem je konec avtonomije mišljenja, saj to prehaja v sledništvo. Filozofija je s tem orošana vsakršne objektivne resnice, Adorno je zato celo zahteval, da je treba svetovne nazore iz filozofije pregnati in jih z argumenti "konsekventnega mišljenja" tudi "likvidirati".<sup>13</sup> Hartmannova in Adornova stališča so v mnogočem osupljivo podobna, tako je Alfred Schmidt<sup>14</sup> med prvimi opozoril na to podobnost ravno v zvezi s problematiko "prednosti objekta" v spoznavnem procesu, kar je ena najbolj pomembnih plati Adornove negativne dialektike.

Najprej se bralec Hartmannovih tekstov ustraši, kajti že po prvih, začetnih straneh kakšnega izmed njegovih del začuti strogost mišljenja, prusko natančnost, ogromno vložnega dela, predvsem miselnega navora, ki po njegovem lastnem opozorilu spominja že skoraj na kaj božanskega. Hartmann je sam priznal, da so pred resno znanstveno delo, predvsem pa znanstvene dosežke, "bogovi postavili znoj dela. In delo je to, česar se je treba najprej lotiti, tako kot vsepovsod, v branju kot v samostojnem mišljenju. Brez tega se vsa filozofija spreminja v spekulacijo."<sup>15</sup>

Njegovi biografi ga opisujejo kot človeka zelo načelne in glede delovnih navad zelo nepopustljive narave. Odklanjal je sredstva prihajajoče tehnike, radio, pisalni stroj, pisal je samo z roko in svoje manuskripte naravnost predajal založnikom. Danes, v času visoko razvite računalniške tehnike, je tak odnos zelo težko razumljiv, dojemljiv pa je človeku duha. Samo pisanje pomeni in celo predpostavlja izjemno vpotegnenost človekovega jaza, njegove osebnosti, individualnosti, ki je na srečo za vsakega človeka enkratna, neponovljiva. Ni dokončnega odgovora na vprašanje, odkod človeku, ki čuti potrebo po pisanju in piše, ustvarjalni vir energije in navdih za to, o čemer piše; odgovor je samo na strani individualne enkratnosti pisca.

Z gotovostjo je mogoče trditi, da je Hartmann "s svinčnikom v rokah" še najlaže razmišljal in s tem hote ali ne hote potrjeval znano misel novejšje filozofije, ki trdi, da je misel vedno predmetna, usmerjena na to, kar ni najprej misel sama. Spontanost mišljenja, ki jo pisanje zahteva - in te spontanosti nikakor ne izzove najprej misel sama - je osnovni pogoj za avtonomijo mišljenja.

Kot noben filozof, tudi Hartmann ni podal dokončnega odgovora, kaj sta misel in mišljenje. Priznanje pa si zasluži s svojim poskusom utemeljevanja, da ima mišljenje

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Theodor W. Adorno: Philosophische Terminologie, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt 1973, str. 118.

<sup>14</sup> Alfred Schmidt: Begriff des Materialismus bei Adorno. Cit. iz Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas (Hrsg.): Adorno-Konferenz 1983, Suhrkamp, Frankfurt 1983, str. 30.

<sup>15</sup> Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, de Gruyter, Berlin 1965, str. VII.

svojo ontološko, tj. bivanjsko samostojnost, kajti "spoznanje je v bistvu realen odnos in kot funkcija duha pripada k realnemu svetu".<sup>16</sup> Svet ni naravnan po spoznanju, ampak prej obratno. Ves kozmos in celotna živa narava obstajata "tudi brez njega in ga ne potrebuje".<sup>17</sup> Svet in bivajoče sta za sebe, toda ta biti za sebe oziroma zasebstvo sveta (Fürsichsein der Welt) je zelo daleč od heglovskega pomena tega pojma, tj. kot zasebstvo duha. Hartmann pri tem ni zavračal samo Hegla, ampak še Aristotelovo pojmovanje teleologije, kajti tega, kar je značilno za človeka, celotnemu svetu ne moremo pripisovati, namreč teleoloških tendenc.

Hartmannova številna dela dokazujejo, da se je lotil prav vseh temeljnih filozofskih področij iz tradicionalne filozofske sistematike, ki jih je s svojim načinom obravnave skušal še razširiti. Omeniti velja, da je sebe označeval za problemskega misleca oziroma "misleca problemov" (Problemdenker) v primerjavi s sistemsko naravnanim razmišljanjem filozofa, tega, ki ga imenuje Systemdenker. Celotno zgodovino filozofije je razdelil v sistemsko naravnano in problemsko naravnano misel. Za zgledne filozofe t.i. problemske usmeritve je imel najprej že Platona in Aristotela. K tej usmeritvi je prišteval še Descartesa, Leibniza in Kanta. Kot "signum" takšnega načina razmišljanja je videl v dejstvu, "da se njihovo mišljenje sploh ne da spojiti v sistem oziroma ga nenehno presega in razbija".<sup>18</sup> S takim načinom razmišljanja se je sam poistovetil, kajti njegovo izrecno prednost je videl v tem, da ne izhaja iz kakšne vnaprejšnje slike sveta. Ne izhaja iz principov, kajti do teh je treba šele priti, razmišlja samo iz problemske naravnosti, kot tudi ne razrešuje problemov za vsako ceno; če je nujno, jih po njihovi lastni logiki pušča nerazrešene.

Nesporno vsekakor ostaja, da je že zelo zgodaj doumel, da filozofija za svoj nadaljnji razvoj potrebuje trdno ontološko podlago, zato je tej problematiki posvetil kar nekaj del. Kot prvo, zelo pomembno delo na tem področju je izšlo leta 1921 z naslovom *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Vsa njegova poznejša dela iz ontologije so nadaljevanje in nadgradnja problemov, ki jih je podal v tej svoji, kot jo v skrajšani obliki sam imenuje, *Metafiziki spoznanja*. Že iz uvoda k temu delu preberemo, da si prizadeva za "kritično preučevanje, ki si kot izhodišče mora jemati le vsebino predmetov tostran idealizma in realizma".<sup>19</sup>

Povsem prva in začetna misel uvoda iz *Metafizike spoznanja* opozarja na Hartmannovo ontološko in manj spoznavnoteoretsko zastavitev spoznanja, kajti "spoznanje ni kakšno delanje, ustvarjanje, proizvajanje (Hervorbringen) predmeta, kakor nas hoče poučiti idealizem starega in novega kova, temveč dojetje tega, kar obstaja pred vsakim spoznanjem in je neodvisno od njega".<sup>20</sup> Zelo očitna je pri tem Hartmannova kritična zavrnitev novokantovskega idealizma, njegovega logičnega in spoznavnoteoretskega subjekta, hkrati s tem pa še kritika nemškega idealizma, še posebej Kantovega transcendentalnega subjekta in Heglovega absolutnega duha. Zato se šele v "luči ontologije kaže dejansko mesto njenega predmeta, tj. spoznanje samo, v svetu",<sup>21</sup> se glasi Hartmannov samostojen odgovor na vprašanje, kaj je bistvo spoznanja.

Po ugotovitvi Wolfganga Stegmüllerja gre za "univerzalen način opazovanja", kajti s Hartmannovo filozofijo "ponovno stopamo v svet treznega, objektivno-stvarnega raziskovanja, ki prehaja scbstvo človeka in skuša dojemati bit kozmosa tako, kot se ta

<sup>16</sup> Nicolai Hartmann: Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie, Meiner, Hamburg 1982, str. 18.

<sup>17</sup> Ibidem, str. 19.

<sup>18</sup> Nicolai Hartmann: Der philosophische Gedanke und seine Geschichte, str. 6.

<sup>19</sup> Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, str. 8.

<sup>20</sup> Ibidem, str. 1.

<sup>21</sup> Nicolai Hartmann: Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie, str. 58.



razodeva omejenosti človeške spoznavne moči".<sup>22</sup> Hkrati s tem Stegmüller ugotavlja, da temu izhodišču "popolnoma primanjkuje temeljno filozofsko eksistenčno razpoloženje".<sup>23</sup> Vendar je danes možno povsem suvereno trditi, da je to dejstvo Hartmannovi filozofiji samo v prid. Kot je sam opozarjal "teorija' spoznanja ne more biti philosophia prima", to je po njegovem globokem prepričanju, ki ga je teoretsko izgrajeval v vseh svojih delih, samo ontologija. Tako je tudi razumljivo, da ni mogel pritrjevati tistim novjšim filozofskim tendencam, ki so skušale na mesto prve filozofije postavljati antropologijo. Glede na to, da je Hartmannova življenjska in miselna pot že dolgo sklenjena, smemo na podlagi njegove filozofske držbe, predvsem s stališči, ki jih je izoblikoval, oporekati še najnovejšim Levinasovim poskusom postavljati etiko na mesto prve filozofije.

V svojem poznejšem delu *Zur Grundlegung der Ontologie* iz leta 1934 v predgovoru opozarja na svoj dvajsetletni program; tega je z Aristotelovo pomočjo označil kot pot, ki zahteva, da gre vse spoznanje k temu, kar je po sebi najprej in najosnovnejše. Zanj ni druge poti. Časi stare aprioristično-deduktivne in esencialne logike so mimo, čeprav ostajajo teme, s katerimi se je ta filozofija ukvarjala. Hartmann zahteva, da se jih lotimo na novo; najprej s tem, da opustimo tradicionalno deduktivno logiko in spoznavno teorijo ter preidemo k fenomenologiji.

Bistvo fenomenološke metode je v tem, da ona ničesar več ne deducira, ampak samo opisuje. Upošteva množstvo fenomenov in najprej izhaja iz fenomenologije spoznanja. Kot taka tudi fenomen spoznanja razume tako, da sledi "naravnemu stališču"; to pomeni, da zavest spoznava najbolj odprto in široko. Pri tem obide vsa teoretska stališča glede razreševanja problemov, saj fenomenologija niti ne postavlja, še manj pa razrešuje probleme, ampak obravnava le "čiste quaestio facti".<sup>24</sup> Skratka, kar fenomenologija lahko stori, je edino to, da opisuje fenomene mimo vsakršnega filozofskega stališča. Šele aporetika ugotavlja probleme, njihovo naravo in vsebino ter s tem profilira določeno filozofsko stališče. Če se quaestio facti nanaša na kaj faktičnega, je ta faktum lahko tudi nekaj metafizičnega, tj. "metafizični faktum", vendar je to ugotovitev, ki izhaja že iz analize problema in šele "s tem prične quaestio juris".<sup>25</sup>

Kot zgleden način znanstvenega dela, s katerim si stvar prisvajamo na podlagi analize problemov, Hartmann navaja Aristotelovo aporetično metodo, ki jo je nova doba zanemarila. Zato že v uvodu *Metafizike spoznanja* apelira, da jo ponovno obudimo, kajti aporetika "je naravna, edino priporočljiva pot" in kot taka pomeni "čisto znanost problemov".<sup>26</sup> Bistvo te metode je v tem, da sledimo problemom samim, takim, kot so lastni njihovi samozakoni in logiki, ne glede na pričakovane teoretske razrešitve, kajti filozofska aporetika stoji "tostran (diesseits) vse teorije".<sup>27</sup> Ločevati je treba med tem, kar je že pojmovno dojet, in tem, kar še ni; v tem smislu Hartmann tudi predlaga, da Aristotelovo aporetiko nadgrajujemo z analizo fenomenov. Po njegovem sta fenomenologija in aporetika medsebojno neločljivi, kot skupna preddejavnost (Vorarbeit) v obravnavanju problemov.

Vendar ne moremo zamenjati redosleda med fenomenologijo in aporetiko. Na prvem mestu je in ostaja fenomenologija. Kolikor bolj temeljito je opravljeno fenomenološko delo, toliko bolje se da dojeti kak problem. Aoretika primerja, "sondira" dano,

22 Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Band 1, Kröner, Stuttgart 1989, str. 243.

23 Ibidem.

24 Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, str. 38.

25 Ibidem.

26 Ibidem, str. 39.

27 Ibidem, str. 40.

ugotavlja v njem njegova vsebinska protislovja, ki jim daje ostrino paradoksa. Toda teh protislovij ne razrešuje, kajti to je po Hartmannu naloga teorije, saj aporetika samo pelje do točke teorije, nikdar pa ne prestopa njenega praga; šele teorija je že docela "posredovano videnje".<sup>28</sup> Svojo nalogo je aporetika opravila toliko bolje, kolikor bolj poudarja "miselno neprehodnost" tega, kar je protislovno; zdaj nastopi teorija in njen smisel je v iskanju in ustvarjanju novih metod.

Hartmann tako pozna tri filozofske metode: fenomenologijo, aporetiko, teorijo. "V teh treh glavnih etapah - fenomen, problem, teorija - se giblje vse znanstveno napredovanje"<sup>29</sup> ugotavlja v *Spoznanju v luči ontologije*. Fenomenologija opisuje fenomene, aporetika ugotavlja probleme, šele teorija je tista, ki jih razrešuje. Pri tem svojem razreševanju pride do česa nerazrešljivega, "neprebojnega in iracionalnega",<sup>30</sup> tega, kar je v dobesednem pomenu metafizično, ker prehaja vsakršno možno razrešitev. Zato Hartmann govori o metafiziki spoznanja in metafiziki problemov, ki se načelno izogibljata vsem preuranjenim rešitvam ali kar reševanju problemov za vsako ceno. Opozarja, da se smisel filozofskih problemov ne pokriva samo s "postavljanjem problemov", ampak še z njihovim razreševanjem, ki v celoti ni možno. "Metafiziko kot spekulacijo" mora po Hartmannu nadomestiti "metafizika problemov", kajti sama vsebina problemov zahteva takšno preusmeritev. Hartmann zato nikakor ne razume metafizike v smislu tradicionalne, po področjih, kot so Bog, duša, svet, disciplinarno usmerjene metafizike; od nje se v bistvu distancira.

Stara, tradicionalna metafizika je imela za podlago staro ontologijo. To je vedno znova obtoževal, da je bila "dogmatično-konstruktivna", tj. v najbolj dobesednem smislu "čisto konstruktivna, deduktivna in racionalistična".<sup>31</sup> Zahtevala je, da je "logika bivajočega" in pri tem prenašala "logično strukturo na sfero biti. Sklep od esence na eksistenco je bil samo posledica tega postopka, ki je že na začetku temeljil na hipostaziranju logične sfere."<sup>32</sup> Postulat te ontologije je bila "čista, v sebi razvidna aksiomatika biti; za kaj iracionalnega v njej ni bilo prostora".<sup>33</sup> Metafizika problemov potrebuje novo, "kritično-analitično ontologijo". Ta se prične s fenomenološkim pristopom, pri tem še vedno ne opušča odnosa subjekt-objekt in "ni niti logična niti alogična, ne racionalistična, ne iracionalistična", sledi le analizi problemskih vsebin in najprej upošteva "naravni realizem",<sup>34</sup> vendar v njem ne zastaja. Naravni realizem namreč predpostavlja, da je vse realno pač tako, kot to prikazuje spoznavna slika (Erkenntnisbild) o njem.

Spekulativno, še posebej idealistično stališče takšno gledanje popolnoma postavlja na glavo s tem, da realnost predmetov ukinja na raven "čistih pojavov oziroma do prividov".<sup>35</sup> Po Hartmannu je ontologija smiselna samo, če med tema dvema skrajnostma izbere svojo samostojno "srednjo pot", ki jo je skušal precizirati še s svojim pojmovanjem odnosa subjekt-objekt. S tem je subjekt-objekt odnos kljub svojemu načelnemu fenomenološkemu izhodišču spet prenesel v središče filozofskih preučevanj, pristop, ki po svoji zavzetosti v novejši filozofiji spominja samo še na Adornova prizadevanja v kontekstu njegove negativne dialektike. Hkrati pa takšna načelna Hartmannova odločitev kaže, da se je zelo oddaljil od Husserlovih in Heideggerjevih

28 Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, str. 50.

29 Nicolai Hartmann: Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie, str. 4.

30 Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, str. 12.

31 Ibidem, str. 187.

32 Ibidem.

33 Ibidem.

34 Ibidem.

35 Ibidem, str. 188.

prizadevanj na področju fenomenologije. Ta dva namreč odnos subjekt-objekt opuščata.

Dela, ki sklenejo Hartmannov življenjski prispevek na področju ontologije, so po njegovi izjavi, razen že omenjenih dveh, *Metafizike spoznanja* in *K utemeljitvi ontologije*, še naslednja: *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938), *Der Aufbau der realen Welt* (1940), *Philosophie der Natur* (1950). Vsaj še nekaj del z izrazito ontološko problematiko velja omeniti, in sicer: *Das Problem des geistigen Seins* (1932), *Neue Wege der Ontologie* (1942) in *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie* (1949).

Če se še enkrat vprašamo, kaj je zanj ontologija, potem vidimo, da je Hartmannov odgovor na to vprašanje zelo jasen in nedvoumen. Opozarja, da za odnos do sveta ni pomemben samo izključno naš odnos do njega, ampak še hkrati "način biti, v katerem se svet pojavlja subjektu in ga ta prevzema".<sup>36</sup> Zato "ontologija ni teorija predmeta - ni znanost o predmetih nasploh, temveč znanost o 'bivajočem kot bivajočem'".<sup>37</sup> Tudi ko gre za spoznavno usmerjenost na predmet, Hartmann poudarja smisel ontološkega pristopa, kajti šele z njegovo pomočjo postaja jasno, ali je predmet dojet "samo 'kot' predmet ali kot kaj bivajočega" - to pomeni kot nekaj, kar je, to kar je, neodvisno od predmetnosti. Skratka, ontologija ni naravnost na predmetnost, ampak je in ostaja bistveno povezana z razumevanjem "svojega predmeta kot neodvisnega in po sebi bivajočega"<sup>38</sup> oziroma, kot je preciziral še v *Novih poteh ontologije*, gre v "vsaki ontologiji za temeljno izrekanje o bivajočem kot takem".<sup>39</sup>

Njegov poskus utemeljevanja ontologije je še najbolj povzeti v izraz, ki nam ga sam predlaga, namreč "kritična ontologija". Pri tem je glede imena samo navidez v zagati; čeprav namreč priznava, da se ontologija, ki preučuje "bit, v splošnem" ukvarja s tradicionalnimi temami, gre po njegovem za to, da tem temam damo povsem novo vsebino; izraz "de ente et essentia" odklanja. Zato bi bil po njegovem primernejši Aristotelov izraz "philosophia prima", do katerega ne skriva svojih očitnih simpatij. Preseneča s svojo ugotovitvijo, iz katere izhaja, da ni nikakršnih možnosti, da bi se ta Aristotelov izraz ponovno udomačil.<sup>40</sup> Natančnejšega odgovora, zakaj ne, Hartmann ne daje.

Bi recimo opustitev latinizirane Aristotelove terminologije in vračanje k izvornim starogrškim izrazom preveč prekinila dvatisočetni interpretativni krog Aristotelove misli. Samo sklepamo lahko, kajti je in ostaja dejstvo, da je Aristoteles ontologiji trajen vzor, h kateremu se je Hartmann vedno znova vračal. Po tej plati je treba dejati, da je obnova ontologije možna še hkrati kot obnova Aristotelove misli. Vendar je Hartmann tudi do njega zelo kritičen, predvsem zaradi njegovega "prastarega motiva mitskega mišljenja", ki se kaže v tem, da poteka "teleološko razlaganje časovnega dogajanja po analogiji s človeškim delovanjem".<sup>41</sup> Temu nauku je Aristoteles izoblikoval filozofsko podobo in ga povezal z naukom o eidosu, in sicer "v pretežni orientaciji na organsko naravo". Bistvo je zdaj razumljeno kot substancialna forma in določeno še kot končni cilj, ki določa nastajanje in razvoj organizmov. Takšna shema razlaganja je prenesena še na celoten svet, s tem pa so bili "vsi procesi anorganske narave razumljeni teleološko po analogiji z organskimi".<sup>42</sup>

Ponovna obuditev in pridobitev ontologije je po Hartmannu dvojne narave. Kot prvo omenja, da si je staro ontologijo nujno pridobiti "v njenem problemskem obsto-

<sup>36</sup> Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, str. 48.

<sup>37</sup> Ibidem, str. 48-49.

<sup>38</sup> Ibidem, str. 49.

<sup>39</sup> Nicolai Hartmann: Neue Wege der Ontologie, str. 12.

<sup>40</sup> Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, str. VII.

<sup>41</sup> Nicolai Hartmann: Neue Wege der Ontologie, str. 8.

<sup>42</sup> Ibidem, str. 9.



ju".<sup>43</sup> Kot drugo, kar je po njegovem nujno, je zavzeti do nje distanco, kajti že od začetka je bila "obremenjena s spekulativno-metafizičnimi problemi, ki so obstoj čistega vprašanja o biti delali nejasnega".<sup>44</sup> Kot pozitiven vzor razreševanja ontoloških vprašanj omenja Kantovo na novo zastavljeno spoznavno teorijo, kajti njegova *Kritika čistega uma* je za ontologijo pomembna toliko, kolikor je uperjena proti njeni deduktivno-apriorni naravnosti, kljub temu da Kant še vedno operira z mnogimi njenimi kategorijami. Poleg tega je Kant pokazal, kateri so tisti spoznavnoteoretski pogoji, ki omogočajo pojasnjevanje problematike biti. Ko pa gre za Hartmannovo pojmovanje kopernikanskega obrata, je ta po njegovem smiselno samo po ponovnem obratu, skratka, če izpeljemo še njegov obrat.

## 2. ONTOLOGIJA KOT OBUDITEV NARAVNEGA ODNOSA DO SVETA - VRAČANJE OD INTENTIO OBLIQUA K INTENTIO RECTA

Potrebo po ontologiji narekuje po Hartmannu stanje filozofije proti koncu prejšnjega in na začetku tega stoletja, saj je novokantovstvo, pozitivizem in psihologizem filozofijo pahnilo v vsebinsko praznino. K temu Hartmann dodaja še historizem, ki je po njegovem "relativiranje pojma resnice" in zaradi tega "skeptično zavirajoča in razkrajajoča protiutež k problematiki biti".<sup>45</sup> Kot odziv vsemu temu nastopi Meinongova predmetnostna teorija, začetni Schelerjevi poskusi, Heideggerjevo delo *Bit in čas*. V vseh teh poskusih Hartmann razpozna le določene nastavke za ontologijo, ne razvite ontologije same.

Njegove očitke omenjenim smerem je mogoče na kratko povzeti v naslednje ugotovitve. Vse ostajajo samo na ravni predraziskovanja, ko gre za odnos med spoznanjem in bitjo, pri tem seveda "ontološko nerazjasnjen pojem spoznavanja" vse nadaljnje a limine dela iluzorno. Tako je vprašanje o biti (Seinsfrage) zamenjano z vprašanjem o danosti (Gegebenheitsfrage), ali bivajoče zamenjano kar s predmetom, ki je vedno povezan s subjektom. Ni malo poskusov, ki segajo po Descartesovem vzoru in iščejo izhodišče v subjektu. Pri tem je vseeno, če je ta subjekt "človek, oseba ali 'tubit'", tako je že na začetku "zgrešena indiferenca bivajočega do vsake vrste spoznanja in subjektovega odnosa".<sup>46</sup> Vprašanje, ki po tej Hartmannovi kritiki najprej ostaja, je v tem, kje torej začetki oziroma v čem je predpostavka za ontologijo kot ontologijo.

Tudi po Hartmannu je očitno treba najprej kritično prevprašati samo spoznavanje in ga soočiti z dejstvom, da ono nikakor ni ustvarjanje (Erzeugen) predmeta, ampak najprej njegovo dojetje (Erfassen), stališče, ki ga Hartmann kar nekajkrat ponavlja in označuje z izrazi kot "naravni in skromen realizem".<sup>47</sup> Ta, sicer privlačna predpostavka začetka, po njegovem ne dopušča nikakršne dvosmiselnosti; samo zagotoviti jo je treba. Kot tako jo tudi sooča s stanjem najnovejše filozofije, ki ji proti koncu svojega življenja kot zgled postavlja svojo znano sintagmo "spoznanje v luči ontologije".

Za atavizem označuje vse tiste teorije, ki spoznanje razumejo kot ustvarjanje svojega predmeta in se pri tem neupravičeno sklicujejo na avtoriteto Kantove *Kritike čistega uma*. Takšno enostransko pojmovanje spoznanja, znano kot "transcendentalno", se je žal uveljavilo v premnogih, medsebojno sicer povsem različnih filozofijah, tako idea-

<sup>43</sup> Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, str. XI.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, str. VII.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, str. 2.

lističnega kot materialističnega izvora. Kot izrazit primer tovrstne usmerjenosti Hartmann omenja Husserlove *Ideje*, filozofijo dela *Als Ob* in "celo historični relativizem biti in resnice".<sup>48</sup> Takšni pristopi po njegovem zničujejo vsakršno pravo védenje. Seveda gre pri tem za zelo specifično pojmovanje odnosa subjekt-objekt, ki mu je Hartmann s svojim teoretskim prispevkom želel odvzeti transcendentni balast. V tem je zelo tehten razlog, zakaj je ponovno aktualiziral odnos subjekt-objekt v filozofiji, kajti z njegovo opustitvijo seveda spoznanje še z ničimer ni utemeljeno ontološko, tj. kot dojetje tega, kar je.

Drugo je seveda vprašanje, ki si ga moramo zelo resno zastaviti: zakaj je Hartmann "spoznanje kot dojetje" moral znova in najprej postaviti v odnos subjekt-objekt, odnos, ki ga je sicer aktualizirala novoveška filozofija in dejansko pomeni konstitutivno subjektivnost. Mnogi utemeljeni ugovori Hartmannu nastajajo ravno na tej točki, s tem pa težko odgovorljivo vprašanje, zakaj nominalizem pojma, zavestno ohranjanje nepojmovnega v pojmu, očitno ne moremo misliti brez subjekt-objekt odnosa.

Zdaj se Hartmannova filozofija znajde na točki, ko mora jasno spregovoriti o svoji načelni usmerjenosti in položiti karte na mizo. Kot je razvidno iz njegove kritike filozofij, ki se v dvajsetih in tridesetih letih tega stoletja podobno kot on ukvarjajo z ontološko problematiko, se je z njimi razhajal predvsem zaradi sredstev, s katerimi želijo utemeljiti ontologijo. Za ponovno obuditev ontologije po njegovem niso primerna sredstva idealizma in materializma; sam uporablja izraz realizem. Zato je svoj pristop že v izhodišču razumel kot filozofiranje tostran (diesseits) idealizma in realizma in odločno zapisal, da ontologije kljub njeni naravnosti do naravnega stališča ne moremo "označiti za realizem", kajti to "nasprotuje njeni najbolj notranji tendenci".<sup>49</sup> Vprašanje, ki ostaja, je med drugim v tem, do kod je Hartmann v tem svojem programu prišel; to je samo deloma razvidno iz njegove kritike tako idealizma kot realizma. Prav tako si velja zastaviti vprašanje, v čem je Hartmannov prispevek na področju ontologije zares novum v primerjavi s tradicionalno ontologijo. Je morda kar povsem nov začetek?

Hartmannovo ontologijo odlikuje izrecna tostranskost zastavljanja in razreševanja njenih problemov in ne onstransko, tj. teološko utemeljeno spoznanje, tako zelo značilno za tradicionalno ontologijo. Ta ontologija je svet, končno, človeka, skratka, vse pripadajoče sublunarni sferi razlagala s supralunarnim, kot neskončnim, večnim, absolutnim. Takemu razlaganju in nasploh takšni sliki sveta je že Friedrich Nietzsche izrekel temeljito kritiko, ko je v svojem delu *Tako je govoril Zaratustra* v aforizmu *O onstrancih* ugotavljal, da je človek stavil na "prazno upanje onkraj človeka", kajti "oni svet", sicer dobro skrit pred človekom, "je nebeški nič".<sup>50</sup> Zato ni odveč trditev, da je v mnogočem ravno njegova zasluga, da je s tako absolutno sliko o svetu precejšen del filozofije trajno prekinil, s tem pa še s pojmovanjem resnice, ki jo jamči kaj absolutnega.

V *Novih poteh ontologije* Hartmann zelo natančno pojasnjuje, kaj je t.i. "stara ontologija" (alte Ontologie) v negativnem pomenu, tj. kot deduktivna. Aristoteles s svojo spoznavno teorijo po njegovem ni njen tvorec, ampak sholastika, ki je "zgodaj prevzela Platonovo misel o neposrednem notranjem uvidu (intuitio, visio)".<sup>51</sup> Od zdaj naprej je navada, da razumu pripisujejo "višjo instanco vpogleda", a tej so pripisovali neposredno povezavo "z najvišjimi elementi forme, ki določajo bit".<sup>52</sup> S tem nastaja

48 Nicolai Hartmann: Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie, str. 2.

49 Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, str. 199.

50 Friedrich Nietzsche: Tako je govoril Zaratustra, SM, Ljubljana 1984, str. 33-34.

51 Nicolai Hartmann: Neue Wege der Ontologie, str. 9.

52 Ibidem.

metafizika, ki vse deducira samo iz pojmov in šele pozni nominalizem ter novoveško naravoslovje sta prekinila ta proces. Novoveška spoznavna teorija od Descartesa do Kanta nikakor ni docela opravila s tako ontologijo, po Hartmannovi ugotovitvi pa je v mnogočem takó načela in porušila njene temelje in osnove, da na njih metafizika ni mogla več obstajati. Zasluga Kantove *Kritike čistega uma* je v tem, da je nastopila proti spekulativno-racionalni metafiziki, ki je bila zgrajena na stari ontologiji, in prekinila z njeno deduktivno logiko.

Hartmannova tostranska naravnost je več kot očitna, in jo vedno znova potrjuje v različnih kontekstih. Takó "prve filozofije" ni mogoče izpeljati iz kakšnega principa, kajti do principa je treba šele najti pot, ne moremo pa principov najti, če iz njih že izhajamo. Povsem začetni, prvi del njegove *Zur Grundlegung der Ontologie* opisuje osnovno ontološko vprašanje, bivaajoče kot bivaajoče z naslednjo naslovno formulacijo: "Izhodišče tostran idealizma in realizma."<sup>53</sup> Ontologija začne vedno s tostranskostjo postavljanja svojih problemov tako v primerjavi z metafiziko, različnimi filozofskimi stališči in sistemi. Za njen način spraševanja na začetku sploh ni pomembno, če obstaja kakšen "temelj sveta", ima ta temelj obliko inteligence ali je nima. Po Hartmannu je za ontologijo tudi nepomembno vprašanje, če je svet zgrajen smiselno in če je njegov proces usmerjen proti določenemu cilju. Odgovori na vsa ta vprašanja "značaj bivaajočega ne menjajo mnogo", pomembni postajajo šele pri nadaljnjem diferenciranju problemov. Takrat se seveda izoblikujejo odgovori, kajti iz vprašanj o biti (Seinsfrage) sledijo za metafiziko zelo odločilne konsekvence, obratno pa ta ugotovitev ne velja.

Skratka, ontologija je do metafizike v bistvu ravnodušna in Hartmann tudi pojasnjuje, zakaj. "Pred vstopom v problem biti (Seinsproblem) ne moremo vedeti niti kaj o svetu in o temelju sveta, kar bi izkustvo prehajalo, niti ne morejo predvidevanja o teh predmetih določevati problematiko biti. Problem biti je po svojem bistvu zakoreninjen najprej tostransko, v ospredju. Povezan je s fenomenimi in ne hipotezami."<sup>54</sup> Iz te ugotovitve izhaja: če je bit v bistvu fenomen, pa je onstranstvo vedno samo hipoteza, ki je ontologija ne potrebuje.

Kakor ugotavlja Hartmann, s temi stališči še niso odpravljena nasprotja med idealizmom in realizmom, ampak pomenijo kvečjemu samo izhodišče za postopno napredovanje v tej smeri. Fenomeni biti (Seinsphänomene), takšni, kot pač so, niso povezani s kakšno predhodno odločitvijo, kajti povsem indiferentni so do idealizma in realizma, teizma in panteizma. Takó idealizem kot realizem imata opraviti z istimi fenomenimi biti, oba si prizadevata razložiti jih, seveda vsak po svoje. Kar Hartmann skuša s svojim pojmovanjem biti doseči, je predvsem to, da bi pred vsakršnim poskusom razlagati in pojasnjevati fenomen biti, ta fenomen bil dojet in opisan v zadostni meri, skratka, bil zajamčen v svoji takšnosti, ki ostaja to, kar je, ne glede na najraznovrstnejše teorije biti. Kot zanimiv poskus v tej smeri predlaga ponovno pridobitev tega, kar se v filozofiji imenuje *intentio recta* oziroma naravnostna intencija.

Naloga ontologije po Hartmannu je, da sledi temu, kar je *intentio recta*, tj. po njegovi razlagi "naravno stališče do predmeta".<sup>55</sup> To vključuje najbolj neposredno usmerjenost subjekta na vse, kar ga obkroža in kar srečuje, do sveta in del tega tudi subjekt sam je, skratka, gre za povsem temeljno stališče (*Grundeinstellung*) že v vsakdanjosti in ki tudi ostaja doživljenjsko. Tega naravnega stališča ontologija nikdar ne sme izključiti, kajti "z njegovo pomočjo se namreč ljudje sploh lahko najdemo v svetu

53 Nicolai Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, str. 36.

54 *Ibidem*.

55 *Ibidem*, str. 46.

in z njim smo z našim spoznanjem prilagojeni potrebam vsakdanjega življenja".<sup>56</sup> Po Hartmannovi ugotovitvi se intentio recta ukinja v spoznavni teoriji, logiki in psihologiji ter prehaja v intentio obliqua, ki je "reflektirano stališče"; v filozofiji z intentio obliqua razumemo povratno intencijo.

Problem, ki ga Hartmann vidi v tem reflektiranem stališču, je žal povezan z zgodovinskim dejstvom, da filozofije niso več našle poti iz tega stališča ven, kajti v njem so obstale. Če so mnoge filozofije na začetku novega veka reflektirano stališče, v podobi te ali one posamične discipline, spremenile v svojo osnovno znanost, so to pozneje v 19. stoletju storile prav vse filozofije. Takšno reflektirano stališče je po Hartmannu "istovetno z načelno zgrešenostjo izvorno danega aspekta biti".<sup>57</sup> Fenomenologiji priznava, da je skušala razrešiti omenjeni problem, že v svojem načelnem izhodišču, tj. s klicem, nazaj k stvarem. "Toda ona ni prispela do stvari. Prišla je samo do fenomenov stvari."<sup>58</sup> V vsem tem vidi Hartmann dokaz, da ji pot iz reflektiranosti ven ni uspela. V *Spoznanju v luči ontologije* ugotavlja še, da fenomenologija s svojo "zgolj introspektivno analizo spoznavnega akta" sploh ni prišla do "dejanskega bistva danosti. Obstala je pri prednosti zavesti in njene imanence ter ne dojema transcendentnega odnosa do predmetov. Kar opisuje kot dano, ni nikakršna danost biti."<sup>59</sup> Da je spoznanje zadosti ontološko utemeljeno, mora spoznavni fenomen izhajati iz povezanosti in sovisnosti z bitjo.

Njegova ugotovitev, da filozofija zdaj ne more več najti poti "nazaj k naravnemu odnosu do sveta", je vsekakor zanimiva in utemeljena. Sprejemljiv je tudi njegov sklep na podlagi te ugotovitve, da takšno stališče "vodi v svetu tuj kritizem, logicizem, metodologizem ali psihologizem".<sup>60</sup> Iz vseh teh Hartmannovih ugotovitev posredno izhaja, da se je mišljenje z opustitvijo naravnega odnosa do biti in zagledanostjo v reflektiranost vse preveč reduciralo samo na različne metode, ki jih je do podrobnosti izdelalo, vse tja do najpopolnejšega perfekcionizma. Filozofiji je s tem primanjkovala konkretnost raziskovanja in njeni predmeti so bili vse preveč razumljeni samo z določenim shematizmom; zato si je del sodobne filozofije nedvomno zelo resno prizadeval filozofirati iz določene stvari ven, ne pa več po različnih metodoloških vzorih prevajati jih samo v kategorije. Hartmannu je šlo izrazito za to, da bi stvarjem samim pustil, naj se nam kažejo, brez predsodkov takšnega ali drugačnega porekla. Z obnovo ontologije je skušal dojeti stvari najprej v tem, kar pač so, program, ki ga seveda ni mogel izpeljati brez omenjenega "naravnega stališča".

Pot, ki bi po Hartmannu spet obudila ontologijo in jo prenesla v središče filozofskih preučevanj, je samo v tem, da ukinja intentio obliqua in se vrača k intentio recta. S tem se ponovno vrača "vsa problemska polnost predmetnega področja, tj. sveta", ontologija je tako "ponovno vzpostavljane naravne usmerjenosti".<sup>61</sup> Hartmann s svojo izjemno natančnostjo omenjeno stališče takoj dopolni z ugotovitvijo, da strogo vzeto ne moremo govoriti o ponovni vzpostavitvi intentio recta, kajti ontologija ni sodelovala pri obratu k reflektiranosti. Kar po njegovem ontologija je in tudi ostaja, je povezovanje z naravnim stališčem, kot taka je tudi mnogo starejša od t.i. reflektiranih disciplin.

Bruno Liebrucks prične svojo predstavitev o Hartmannu ravno s tem naravnim stališčem, ki ga problemsko postavlja v kontekst razvoja Kantove in Heglove filozofije. Liebrucksovo problemsko zastavitev je še najlažje razumeti v smislu rehabilitacije nominalizma pojma. Filozofski oddelek na univerzi v Frankfurtu, kjer sta hkrati de-

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> Ibidem, str. 52.

<sup>58</sup> Ibidem, str. 52.

<sup>59</sup> Nicolai Hartmann: Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie, str. 24.

<sup>60</sup> Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, str. 52.

<sup>61</sup> Ibidem, str. 47.

lovala Adorno in Liebrucks, ima z njima kljub njunima medsebojno povsem različnima filozofskima profiloma dva značilna predstavnika omenjene tendence. Takó Liebrucks svoje izhodiščno razumevanje Hartmanna sooča s Heglovo označitvijo "kantovskega napora pojma znova" za "naravno predstavo",<sup>62</sup> kar po Liebrucksovi povsem upravičeni ugotovitvi, zahteva sprehod skozi *Kritiko čistega uma*. Ko "gremo po veliki preprogi Hartmannove filozofije", vidimo, da je Hartmann želel "rehabilitirati naravno zavest", ki jo je postavil "v odnos med subjektom in objektom v človeškem spoznavanju",<sup>63</sup> povzema Liebrucks. Njegova nadaljnja razmišljanja o tem Hartmannovem poskusu so zelo kritična, celo odklonilna že glede samih izhodiščnih ocen tradicionalne filozofije, še posebej idealizma.

Mnogo bolj naklonjen Hartmannu je Lukács: ta si najprej kritično zastavi vprašanje, zakaj je v filozofiji sploh prišlo do izgube tega naravnega odnosa do sveta. Lukács ugotavlja, da je filozofija na začetku novega veka za svoj obstoj in sploh možnost, da se razvija, morala teologiji plačati visoko ceno s tem, da ji je bila prisiljena odstopiti sliko sveta, kot je to zahtevo nanjo izrecno naslovil kardinal Bellarmine (1542-1621). Ontologija tako ostaja nedotakljiv privilegij teologije, filozofija pa se sme svobodno razvijati na področju spoznavne teorije. V ospredje izrazito stopajo metodološka vprašanja, ki so filozofijo sčasoma pripeljala v podrejeno vlogo v odnosu do znanosti. Ločitev med biblično-religiozno ontologijo in nadaljnjim razvojem znanosti je že v srednjeveškem nominalizmu pripeljala do nauka o dvojni resnici. Ta nauk po Lukácsu v sodobni filozofiji zelo prefinjeno obnavlja pozitivistična in neopozitivistična tradicija. Hartmannov pozitiven prispevek z obnovo *intentio recta* vidi Lukács ravno v zavračanju antiontologizma neopozitivistov.

Nedvomno je Lukácssev prikaz zgodovinskega stanja povsem umesten, stanje, ki ga je Hegel v svojem času z metodološke plati razumel kot potrebo, da opravi kritiko vseh tistih filozofij, ki so si nekritično izposojale metodo od drugih znanosti, npr. v imenu eksaktnosti od matematike. Njegovi predgovori in uvod v *Logiko* so zato polni obtožb matematizacije védenja, zato apelira na resno znanstveno delo, s pomočjo katerega si filozofija mora sama ustvariti svoje lastno predmetno področje, predvsem pa metodo, ki naj dokazuje moč vsebinskega mišljenja. Pri tem je šel celo tako daleč, da je želel znanost ukrotiti in jo nehoti spravljal v odvisnost od filozofije.

Povsem drugačna situacija je nastala v času, ko se je iztekla aktualnost njegovega filozofskega sistema. V soglasju s Hartmannovimi ugotovitvami Lukács ugotavlja, da se s padcem Heglovega sistema povsem upravičeno začne osvobajati znanost od filozofije in nobena filozofska ontologija nima pravice biti znanosti nadrejena. Vendar ta proces ni bil nesporen. Po Lukácssevi ugotovitvi je s tem nastal "principialen, metodološki padec nivoja filozofije", kajti "znanost se je sicer osvobodila od tega, da bi bila ancilla philosophiae, toda filozofija je s tem postala ancilla scientiae".<sup>64</sup> Zdaj se filozofija vse preveč omejuje na to, da "poslednje rezultate znanosti komentira in opravičuje v jeziku logike, spoznavne teorije, psihologije".<sup>65</sup> Kot da bi poheglovski razvoj prinašal vse to, pred čemer je Hegel izrazito svaril, da se ne sme zgoditi. Če filozofija nima lastne metode in predmetnega območja - in oboje si mora ustvariti sama, nikakor pa ne izposojevati od drugih znanosti - potem prihaja do izгона vsebine in celo do izgube metafizike same. V takšnem stanju, v katerem duh ne premore najsvetejšega, po Heglu na-

62 Bruno Liebrucks: Sprache und Bewußtsein, Band 4, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt 1968, str. 6.

63 Ibidem, str. 6-7.

64 Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, I. Halbband, str. 429.

65 Ibidem.



staja "nenavaden prizor, v katerem vidimo neko omikano ljudstvo brez metafizike".<sup>66</sup>

Pri Hartmanu pa gre po Lukácsuvi ugotovitvi za "principialno nov odnos filozofije do znanosti", saj njegova metoda "iz te neplodne antinomike kaže izhod, nov tertium datur".<sup>67</sup> S tem da Hartmann sega k problematiki vsakdanjosti, je ustvarjena takšna možnost. Po Lukácsuem razumevanju predvsem s tem, ker navzočnost vsakdanjosti realno ontologijo ohranja in nikakor ne izključuje. Takó tudi za znanost neposredno iz življenja izhajajo problemi, ki jih srečuje in s katerimi se mora soočati ravno tako kot filozofija, pristop, ki ne podreja filozofije znanosti in ne znanosti filozofiji.

Kakor je razvidno, je Lukácsuv prikaz o Hartmannu usmerjen v poskus odgovoriti na vprašanje, kako naj se filozofija osvobodi podrejenosti od znanosti po tem, ko so jo že mnoge filozofske smeri naredile za ancilla scientiae. Resna prizadevanja v tej smeri omogoča samo izgradnja in obnovitev ontologije takó, da ohranja naravno stališče, poskus seveda, ki Hartmannu nikakor ni prinesel samo pozitivnih ocen.

Vprašanje tudi ostaja, če je Hartmann zadovoljivo odgovoril na vprašanje, kaj je to sploh naravna zavest in ali je njena vsebina dejansko izpolnjena samo s tem, kar je vsakdanjost. In kaj je v tem svetu, v katerem živimo danes, pristno, naravno stališče in naravni odnos do sveta? Je bil Hartmannov način pisanja samo s svinčnikom v rokah bolj naraven od današnje, v vsakdanjosti že povsem ustaljene računalniške tehnike?

<sup>66</sup> G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, Suhrkamp, Frankfurt 1990, str. 14.

<sup>67</sup> Georg Lukács: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I. Halbband, str. 429.