

Kritična ontologija kot obnova naravnega realizma

CVETKA TÓTH

POVZETEK

Nicolai Hartmann s svojo kritično ontologijo vztraja na tem, da je ontologija temeljna filozofska disciplina in kot taka gnoseologiji nadrejena. Pri tem tudi samo naravo spoznavanja razume izrazito ontološko. Spoznanje je po njegovem transcendentni akt, ki presega meje zavesti. Kot tako je torej predmetno naravnano, vendar Hartmann pri tem opušča pojem intencionalnosti, saj je ta preveč zaprt v meje zavesti same. Spoznanje bivajočega omogočajo transcendentni akti zavesti, ki so usmerjeni k predmetom, bivajočim po sebi. V tem je pravi smisel predmetne naravnosti mišljenja, da doseže naravno stališče, tj. svet, predmet in stvari, kakor so te po sebi. Spoznanje je zato dojemanje tega, kar je po sebi, in neodvisno od spoznanja, zato se njegov predmet nikakor ne konstituira najprej šele znotraj spoznavnega procesa. Takšno ontološko utemeljeno spoznanje je podlaga za Hartmannovo novo ontologijo, znotraj katere ima zelo pomembno mesto stvar po sebi oziroma posebstvo predmetov, kajti posebstvo je modaliteta bivajočega.

Kritična ontologija kot obnova naravnega realizma izhaja iz tega, da je védenje najprej védenje o posebstvu svojega predmeta, zato je Hartmann razumel, da naravni realizem ni teorija, tudi ne kakšna doktrina ali teza, temveč temelj, na katerem obstaja vsa človekova zavest o svetu. Pri izgradnji svoje kritične ontologije Hartmann še posebej izpostavlja zavestno opustitev t.i. esencialnega nauka, ki je povezan s spekulativno-metafizičnimi in teleološkimi tendencami in zavrača tradicionalno sholastično ontologijo in njeno deduktivno logiko.

Pot njegove nove ontologije je predvsem kategorialna analiza bivajočega, ki se zelo očitno opira na Kanta. Nova ontologija namreč potrebuje novo kritiko čistega uma, toda kritiko, kakor jo je razumel že Kant, tj. kot kritiko apriornega spoznanja. V kontekst teh Hartmannovih prizadevanj sodi še obrat kopernikanskega obrata, pri katerem gre za ontološki obrat, in sicer od intentio obliqua k intentio recta in s tem za vključevanje uma v obsežnejši sistem biti. Subjekto-centrična slika sveta je zdaj prekinjena, vendar to ne pomeni izgubo ali celo odrekanje subjektu. S svojo kritično ontologijo je Hartmann skušal na novo utemeljiti bit subjekta oziroma izdelati ontologijo subjekta.

ZUSAMMENFASSUNG

KRITISCHE ONTOLOGIE ALS WIEDERHERSTELLUNG DES NATÜRLICHEN REALISMUS

Nicolai Hartmann beharrt mit seiner kritischen Ontologie darauf, daß die Ontologie die grundlegende philosophische Disziplin darstellt und als solche der Gnoseologie übergeordnet ist. Dabei versteht er die Natur der Erkenntnis selbst

ausgesprochen ontologisch. Laut Hartmann ist die Erkenntnis ein transzendenter Akt, der die Grenzen des Bewußtseins überschreitet. Als solche ist sie daher gegenstandsbezogen, wobei jedoch zu betonen ist, daß Hartmann dabei den Begriff der Intentionalität ausläßt, da dieser allzusehr durch die Grenzen des Bewußtseins selbst beschränkt ist. Die Erkenntnis des Seienden wird durch transzendente Akte des Bewußtseins möglich, die auf die ansichseienden Gegenstände gerichtet sind. Darin liegt der wahre Sinn der Gegenstandsbezogenheit des Denkens, daß sie also den natürlichen Standpunkt erreicht, d.h. die Welt, den Gegenstand und die Dinge, so wie sie an sich sind. Erkenntnis ist daher ein Erfassen dessen, was an sich ist und unabhängig von der Erkenntnis. Deshalb konstituiert sich nach Hartmann der Gegenstand keinesfalls erst innerhalb des Erkenntnisprozesses. Eine solche ontologisch fundierte Erkenntnis stellt die Grundlage für die Hartmannsche neue Ontologie dar, innerhalb derer das Ding an sich bzw. das Ansichsein der Gegenstände eine sehr wichtige Stelle einnimmt, denn das Ansichsein ist eine Modalität des Seienden.

Die kritische Ontologie als Wiederherstellung des natürlichen Realismus geht davon aus, daß das Wissen zuerst Wissen um das Ansichsein ihres Gegenstandes ist. Deshalb versteht Hartmann, daß der natürliche Realismus keine Theorie ist und auch keine Doktrin oder These, sondern eine Basis, auf der sich das ganze menschliche Weltbewußtsein vorfindet. Bei dem Aufbau seiner kritischen Ontologie verzichtet Hartmann ausdrücklich auf die sog. Essentia-Lehre, die mit spekulativ-metaphysischen und teleologischen Tendenzen verbunden ist, und lehnt die traditionelle, scholastische Ontologie und deren deduktive Logik ab.

Der Weg, den seine neue Ontologie einschlägt, ist vor allem der Weg der kategorialen Analyse des Seienden, die sich unverkennbar an Kant anlehnt. Die neue Ontologie bedarf nämlich einer neuen Kritik der reinen Vernunft, wie sie schon Kant verstanden hat, d.h. einer Kritik der apriorischen Erkenntnis. In den Kontext dieser Hartmannschen Bestrebungen gehört mitunter auch die Umkehrung der Kopernikanischen Wende, wobei es sich um die ontologische Umkehrung von der *intentio obliqua* zur *intentio recta* handelt. Damit gliedert sich die Vernunft in ein größeres Seinssystem ein. Das subjektozentrische Weltbild ist nun nicht mehr möglich, was jedoch nicht mit dem Verlust oder sogar mit dem Verzicht auf das Subjekt gleichzusetzen ist. Hartmann versuchte mit seiner kritischen Ontologie das Sein des Subjekts aufs neue zu begründen, bzw. eine Ontologie des Subjekts aufzubauen.

1. NARAVNO STALIŠČE KOT AKTUALIZACIJA STVARI PO SEBI

Kakor ugotavlja Hartmann, dejstvo, da je bila spoznavna teorija v novejši filozofiji prevladujoče filozofsko področje, ni ostalo brez posledic za problem biti. Samó spoznavnoteoretski pristop v opredeljevanju biti v bistvu ontologijo kot ontologijo ukinja. Hartmannov poskus obnove ontologije kot kritične ontologije je dejansko en sam protest proti platonizmu in v tem je njegova kritika zelo podobna Nietzschejevemu

zavračanju platonizma,¹ ne da bi Hartmann pri tem Nietzscheja izrecno omenjal.

Da bi Hartmann ontologijo utemeljil v zadostni meri, izhaja najprej iz pojmovanja spoznavnega problema kot odnosa biti (Seinsverhältnis). Bistvo tega odnosa je v tem, da je bit do spoznanja povsem transcendentna, kar pomeni, da spoznanje glede predmeta nikakor ne more veljati za konstitutivno, kajti spoznanje predmeta ne konstituira. Po Hartmannovi zelo odločni ugotovitvi je treba iti še dlje in preusmeriti celoten način gledanja k temu, kar imenuje naravno stališče. Kajti šele v tej "direktni usmerjenosti (intentio recta) spoznanja navzven - na predmet - je dojemljivo 'bivajoče kot bivajoče'".² Ontologija je samo neposredno nadaljevanje tega stališča, ki je izhodišče tudi za znanost, še posebej za naravoslovje. Kot samostojen poskus komentarja k tej Hartmannovi misli je mogoče zapisati, da ta prastari filozofski motiv, parmenidovski 'misлити in biti' pripelje med drugim do uvida: če spoznavna teorija ni utemeljena ontološko, potem ni prava spoznavna teorija, in če ontologija ni utemeljena spoznavno-teoretsko, potem sploh ni ontologija.

Tudi spoznavna teorija - ne samo ontologija - mora po njegovem nazaj k intentio recta, kajti s svojo ujetostjo v intentio obliqua in s tem, da je predmet njenega spoznavanja spoznanje samo oziroma refleksija, ne dojema niti spoznavnega akta več v njegovi biti. Na vprašanje, kako, je Hartmann podal svoje samostojne odgovore. Temeljito je prepričal naravo mišljenja samega, ki je najprej "mišljenje ničesa, kar ni ono samo, ampak je zunaj njega".³ S to "aporijo mišljenja" je soočal idealizem, v katerem se je izsolal in ga pozneje odločno zavračal, kajti mišljenje misli "kaj nemišljenega, ali pravilneje, nekaj, kar obstaja po sebi, neodvisno od njega".⁴ Mišljenje ni kaj tautološkega, tudi takrat ne, kadar gre za mišljenje mišljenja, ampak je predmetno naravnano. Hartmann pri tem apelira na naravni red, ki je samo v tem, da je ontologija gnoseologiji predpostavljena in nadrejena, nikakor pa ne obratno; spoznanje je usmerjeno na bivajoče in kot tako vedno odvisno ob biti.

V soočenju s fenomenologijo, še posebej z njenim pojmom intencionalnosti, Hartmann izrecno poudarja, da je "spoznanje transcendentni akt",⁵ kar pomeni, da spoznanje presega meje zavesti. Kakor se da razbrati Hartmannov smisel kritike Husserlovega pojmovanja intencionalnosti, je ta vse preveč zaprt v meje zavesti, v bistvu ostaja zaprt znotraj nje. Spoznanje kot transcendentni akt namreč pomeni, da se vzpostavlja relacija med subjektom in nečim bivajočim, bivajočim pa, ki je dano in ki nikakor ne nastaja šele s spoznavnim aktom. Predmetni svet preprosto je, ničesar ne prekoračuje (transcendere), to so lahko samo spoznavni akti, ki so bodisi transcendentni ali imanentni. S tem gre po Hartmannu za temeljni fenomen spoznanja, da je spoznanje transcendentni akt; ta ugotovitev je odločilnega pomena za ontologijo. Če bi zavest bila ujeta samo v meje svoje imanence, nikdar ne bi mogla vedeti za kaj drugega kot samo za svoje lastne

¹ Vendar vsak, ki mu je kaj do filozofije, ne bo z raziskovanjem njenih ontoloških temeljev odklanjal platonizma v celoti; z gotovostjo je trditi, da tudi Hartmann ne, ki strogo ločuje med Platonom in platonizmom. Platonizma se ne da ukiniti, kajti s poskusom njegovega ukinjanja je filozofija sama izpostavljena nevarnosti svojega izginotja. Za trajni prispevek platonizma je med drugim vsekakor označiti njegovo konstitutivno subjektivnost in pozni srednji vek, skupaj z začetkom novega veka, je subjektivnosti spet vrnil tisto častno mesto, ki ga je subjektivnost vedno imela pri starih Grkih, čeprav ne v podobi transcendentizma. Brez razvite subjektivnosti namreč filozofije ni.

² Nicolai Hartmann: *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, Meiner, Hamburg 1982, str. 15. (nadalje ELO)

³ Nicolai Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, de Gruyter, Berlin 1949, str. 232. (nadalje ME)

⁴ Ibidem.

⁵ ELO, str. 7. Isto še Nicolai Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, de Gruyter, Berlin 1965, str. 146. (nadalje ZGdO)

proizvode, tako kot to počne skepticizem oziroma vse teorije, ki enačijo spoznanje z mišljenjem ali s sodbo.

Hartmann poudarja, da "filozofirajoča zavest sestoji v dojetanju sveta, tak, kakršen je".⁶ Samo transcendentni akt spoznanja omogoča vedenje o bivajočem, o svetu, v katerem sicer zavest biva in samo transcendentni akti zavesti so usmerjeni k predmetom po sebi bivajočim, tj. k posebnosti predmetov. Zato je po Hartmannu analiza transcendentnih aktov zavesti dejansko prvi spoznavni akt, v katerem tudi filozofija samo sebe izkazuje kot spoznavajočo.

Ne glede na zelo pogosto sklicevanje na fenomenološko metodo je Hartmann v poskusu doseči naravno stališče, predmet in stvari, v bistvu opuščal idejo intencionalnosti, ko je, zavračal idealizem, aktualiziral predmetnost mišljenja. Pri tem je zelo dosledno izhajal iz pojmovanja mišljenja, ki ga je vedno znova ponavljal, namreč, da je mišljenje dojetanje (Erfassen) tega, kar je. Po njegovem globokem prepričanju je Husserlov zakon intencionalnosti zelo daleč od tega, da bi mišljenje razumel kot dojetanje, dejansko mu je dojetanje docela neznan. Na podlagi te njegove ugotovitve tudi razumemo, zakaj smisel dojetanja⁷ razlaga najprej s tem, da je odnos subjekta do njegovega po sebi bivajočega predmeta "popolnoma enostranski, receptiven",⁸ celo tako: če predmet določa subjekt, pa subjekt nikakor ne določa predmeta. "Bivajoče, ki je narejeno za predmet (je objicirano), ostaja nespremenjeno; na njem se nič ne spremeni."⁹ Samo na strani subjekta se kaj spreminja, kajti v njem se ustvarja vedenje o predmetu in v tem sestoji njegova receptivnost. Za bivajoče "ostaja objektivna (Objektion) vnajanja" in bivajoče obstaja povsem ravnodušno do tega, če in kako je bilo narejeno za predmet subjekta. "V tem sestoji njegovo posebnost (Ansichsein). Takšno ravnanje subjekta do česa po sebi bivajočega pa je ravno dojetanje."¹⁰

Termin "dojetanje" po Hartmannu sicer vključuje spontanost subjekta, vendar po njegovi ugotovitvi ne pomeni kakšne aktivnosti do objekta, "izčrpa se v sintezi slike" o predmetu. Dojet predmet namreč ostaja po sebi nedotaknjen, nikakor ne postane predstava, misel, spoznavna vsebina, skratka, subjekt ve zanj samo kot po sebi bivajočem. Dojetanje tudi ni "imeti-v-zavesti", kajti v zavesti je mogoče "imeti" le "vsebino zavesti", tj. "sliko predmeta", kar pa ni isto kot "imeti spoznavni predmet".¹¹ Zato "imeti sliko ni nič drugega kot forma zavesti, ki je dojemala"¹² to, kar je in ostaja po sebi.

V *Neue Wege der Ontologie* je še natančnejši in naravo spoznanja, predvsem glede na njegovo funkcijo, tj. dojetanje opisuje z izrazom "Zuordnung".¹³ Pri tem gre za to, da je spoznanje "prirejeno" nečemu ontološko danemu, temu, kar je po sebi oziroma prirejenost (Zuordnung) je "funkcija reprezentacije".¹⁴ Misel je do stvari heterogena, kajti kot opozarja Hartmann, misel pripada duhovni zavesti, toda kot taka je v svojem odnosu do stvari tem "prirejena" (zugeordnet). Predstava, pojem, sodba niso prirejene samim sebi, temveč nečemu drugemu. "Transcendenca spoznavnega odnosa" in "prirejenost spoznavnih tvorb" sta med seboj tesno povezana in kot taka omogočata

⁶ Ibidem, str. 148.

⁷ Znotraj slovenske filozofske misli dobimo glede dojetanja tega, kar je zanimiv izraz "dojem", ki ga uporablja Francè Veber. "Samo ob stvarnosti se lomi tudi vsa nestvarnost, samo naš stvarni dojem svetá in življenja je obenem podlaga tudi samemu videzu in varljivemu zdenju." Glej Francè Veber: Vprašanje stvarnosti, AZU, Ljubljana 1939, str. 5.

⁸ ZGdO, str. 148.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, str. 149.

¹² Ibidem.

¹³ Nicolai Hartmann: *Neue Wege der Ontologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1949, str. 109. (nadalje NWdO)

¹⁴ Ibidem.

spoznanje misli in predmeta. Za vsemi temi stališči stoji samo enkratni Hartmannov teoretski napor, utemeljiti spoznavno teorijo ontološko zato, da bi ontologija zares obveljala za nauk o bivajočem kot bivajočem.

Kot je iz vseh teh zelo natančnih analiz in stališč razvidno, Hartmann že v delu *Metafizika spoznanja* sploh ni gradil na intencionalnosti. Namesto nje postavlja samo čisti objekt po sebi oziroma posebnost (Ansichsein) predmeta, tako realnega kot tudi idealnega. To je Hartmannu "odprlo pot do nove ontologije",¹⁵ kot ugotavlja daljša uvodna študija v obsežnejšem delu z naslovom *Nicolai Hartmann 1882-1982*, ob 100. obletnici njegovega rojstva. Tudi Karl Heinz Haag v svoji oceni Hartmanna piše, da ravno v "razlikovanju med 'sliko' in čistim 'po sebi' objektom sestoji bistvo 'kritičnega realizma'".¹⁶

Hans-Georg Gadamer sicer ugotavlja, da je Hartmann zelo očitno "plaval proti toku" z "zgodovinsko zavestjo prežetega filozofiranja",¹⁷ kar je nedvomno res. Res pa je tudi, da se je tega Hartmann zelo zavedal, celo tako, da mu je ravno ta njegova uporna drža prinesla izjemno priznanje in, kot vidimo danes, sčasoma sama začela učinkovati zgodovinsko, morda mnogo bolj, kot je Hartmann to kdaj koli pričakoval. Gadamer priznava Hartmannu, da je njegova *Metafizika spoznanja* spet vrnila čast "posebnosti predmetov" s tem pa še "metafizično tradicijo, s katero je ostajala Kantova *Kritika*, povezana v pozitivnem smislu".¹⁸ Ta Gadamerjeva ocena je toliko bolj pomembna, ker ne nakazuje smeri raziskovanja Hartmannove misli samo v smislu obnove ontologije, ampak še obnove metafizične tradicije, toda povsem upravičena je ocena, da pri tem ne gre za "vstajenje metafizike".¹⁹

Kot prvo v tej smeri si je treba zastaviti vprašanje in tudi nanj odgovoriti, v kakšnem smislu je obnova ontologije za Hartmanna reaktualizacija pojma metafizike, četudi ne več na tradicionalnih osnovah. V tem smislu je Hartmann podpiral in nadaljeval Kantovo kritiko tradicionalne metafizike, predvsem glede njene metode. Gre za spekulativno metafiziko, ne za metafiziko po področjih. V svojem krajšem delu z naslovom *Teleologisches Denken* (1951) odklanja tisti "spekulativno-metafizičen motiv" oziroma "metafizično potrebo po jamstvu smisla", ki si na podlagi nepopolno in nesmiselno urejenega sveta prizadeva podati "postulat smisel dajajočega 'absoluta'"²⁰ in z njegovo pomočjo opazovati svet. Kot kritično ugotavlja, je ta postulat usmerjal večino metafizičnih sistemov, poskus, ki je ustvarjal s smislom izpolnjen onstranski svet, smisel, ki je hkrati utemeljen še teleološko in ki naj bi bil razrešitev vseh skrivnosti sveta. Za Hartmanna seveda metafizika in metafizično mišljenje nikakor ne more biti utemeljeno s takimi izhodišči.

Zanimivo je v svoji *Etiki* (1925) razlagal, da je "etično stvarno" glede na to, kar ga določa "vključeno v obče ontološko".²¹ Zdaj je etika z vsemi svojimi problemi kot kakšen "naravni zagovornik človeka" pred metafizičnimi in visoko letečimi spekulacijami

¹⁵ Josef Stallmach: *Kopernikanische Wende in der Philosophie des 20. Jahrhunderts?* Cit. iz Alois Jon. Buch (Hrsg.): *Nicolai Hartmann 1882-1992*, Bouvier, Bonn 1982, str. 12. (nadalje NH 1882-1982)

¹⁶ Karl Heinz Haag: *Zur Lehre vom Sein in der modernen Philosophie*. Cit. iz Karl Heinz Haag (Hrsg.): *Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie*, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt 1963, str. 4.

¹⁷ Hans-Georg Gadamer: *Wertethik und 'praktische Philosophie'*. Cit. iz: NH 1882-1982, str. 113.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Josef Stallmach: *Ansichsein und Seinverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger*, Bouvier, Bonn 1987, str. 2. Na istem mestu Stallmach ugotavlja, da obnova ontologije tudi za Heideggerja ne pomeni "Auferstehung der Metaphysik", izraz, ki ga je vpeljal Peter Wust v svojem delu (1920) z istim naslovom.

²⁰ Nicolai Hartmann: *Teleologisches Denken*, de Gruyter, Berlin 1951, str. 57.

²¹ Nicolai Hartmann: *Ethik*, de Gruyter, Berlin 1949, str. 207.

in varuje človekove pravice tako v odnosu do Boga kot do sveta. Metafizika je tista, ki mora postati do etike pravična, zato se po Hartmannu nima etika pred metafiziko kaj opravičevati. Je pri tem Hartmann rešil problem, ki je mučil že Nietzscheja, to je vprašanje, ki je ta trenutek še vedno zelo aktualno, namreč, kako opredeliti bistvo etike na nemetafizičnih osnovah? V to smer vsaj nakazujejo njegova razmišljanja, da etika človeka "rehabilitira kozmično in metafizično. Zato ne potrebuje kakšnih spekulativnih sredstev. Enostavno se lahko oprijemlje svojih fenomenov. Etika stoji dejstvom bliže kot pa obča metafizika."²² Zaradi tega je položaj etike močnejši v primerjavi z metafiziko, še posebej v primerjavi s spekulativno metafiziko.

Kot vidimo, je Hartmannova miselna pot zelo samosvoja, samostojna, celo oporečniška, toda privlačna plat te njegove drže, ki je vidna v vseh njegovih delih, je neverjetna eleganca duha, saj mu nikdar ne dovoljuje, da bi svojo kritiko spreminjal v kaj represivnega ali žaljivega. Njegova kritika deluje zelo dialoško, nič polemično, skratka, je kritika, ki ostaja transparentna, še v pomenu lastne nadgradnje stališč, s katerimi se je v svojem času soočal. Kot tako jo je mogoče ponuditi za zgled tem, ki so se učili filozofsko razmišljati s pomočjo marksizma in smisel filozofske kritike, žal vse preveč, spreminjali v sistem represije.

V smislu pojmovanja kritike kot lastne nadgradnje se je treba tudi vprašati, zakaj ni Hartmann intenzivneje razvijal idejo intencionalnosti, saj je ta v filozofskih krogih, s katerimi se je srečeval, podobno kot historizem, ki mu je očital, da je relativizem, postajala vedno bolj aktualna. Razen že omenjenega načelnega vztrajanja pri tem, da je spoznanje transcendentni akt, ki kot tak šele omogoča utemeljiti predmetno naravnost mišljenja, ki je Husserlov pojem intencionalnosti ne premore zadosti, med drugim ni odveč ugotovitev, da Hartmann ni želel opuščati pojma in pojmovne analize. Ne-pojmovno se da dojeti samo z naporom pojma in tu je Hartmann imel primeren zgled pri Kantu in pri novokantovcih, pri katerih se je temeljito izšolal, v vsej njihovi strogosti pojmovnega mišljenja, ki je v marsičem še danes zgledna, četudi pri tem odklanjamo njihov deklarirani idealizem. Tega je zelo dobro poznal, saj se je že s svojim habilitacijskim delom *Platos Logik des Seins* podrobneje ukvarjal s problemom, kako ontološko utemeljiti spoznanje in odločno odklanjal nadrejenost gnoseologije ontologiji; pri tem je Hartmann strogo razlikoval med Platonovim naukom in platonizmom.

Med najbolj zanimive plati Hartmannovega dela o Platonu sodi njegov resen poskus pokazati na izdelano Platonovo teorijo biti, logiko biti, ki je po izrecnem opozorilu v uvodu k temu delu nikakor ne gre razumeti kot metafiziko biti.²³ Hartmann namreč odklanja Platona razumljenega samo kot metafizika in nam ga odkriva kot logika. Platonovo nagnjenje do orfične in pitagorejske teologije, njegova osebna vera v nesmrtnost in onstransko življenje, njegovi estetsko-teleološki pogledi na dobro in lepo, gledano s celote sveta, so po Hartmannovi ugotovitvi nedvomno izjemen in nesporen kulturnozgodovinski vidik njegovega ustvarjanja in hkrati trajnega učinkovanja. Vendar to dejstvo ne more veljati za odločilno v strogo filozofskem smislu. Posredno iz teh njegovih ugotovitev o Platonu izhaja očitek precejšnjemu delu zgodovine filozofije, ker je očitno nekritično zamenjavala kulturnozgodovinski pomen s filozofskim.

Rekonstrukcija in s tem ponovno branje Platonovih del nam s Hartmannovo zelo natančno analizo odkriva novega, drugačnega Platona, ne samo pesnika in religioznega človeka, ampak resnega znanstvenika in dialektika, ki si prizadeva utemeljiti logiko biti in nikakor ne samo njeno metafiziko. Dosleden dialektik in pesnik ne bivata vedno v soglasju. Po Hartmannovih zelo podrobnih analizah iz številnih Platonovih del je Platon

²² Ibidem.

²³ Nicolai Hartmann: *Platos Logik des Seins*, de Gruyter, Berlin 1965, str. III-VII.

logiko biti najbolj temeljito oziroma zares ontološko utemeljeval vsakokrat takrat, kadar je razpravljal o problemu nebiti in biti. Tako je celotno delo *Platos Logik des Seins* zelo podrobna analiza problema nebit in bit in z njim sega na različna pojmovna področja, kot npr. dóksa, anámnesis, méthexsis, itd. S pomočjo pojmovne dvojice nebit in bit govori še celo o materiji, bivanju in dialektiki.

Trajni motiv v njegovem razmišljanju je načelno odklanjanje platonizma, kajti ta predpostavlja, da kaj gnoseološkega prehaja v ontološko. Ker je po njegovem fenomenologija sama v marsičem restavracija platonizma in idealizma kot takega, jo je moral zavrniti in šel po svoji izrazito samosvoji poti. Hartmanna zato bolj upravičeno označujemo za "kritičnega realista kot pa za fenomenologa v Husserlovem smislu".²⁴

Nominalizem pojma pri Kantu, znotraj katerega je že Hegel spoznal navzočnost realizma, je tudi teoretsko privlačna tema pri Theodorju W. Adornu, ki je z deiktichnostjo pojma ravno tako ohranjal odnos subjekt-objekt kot celo najbolj osrednji problem filozofije. Deiktichnost pojma pomeni, da pojem v svoj pomen vključuje tudi kaj nepojmovnega in kaže, kot opozarja že iz starogrščine izhajajoč izraz, na to, kar ni pojem sam. Skratka, kot vidimo danes, možen je povsem gotov sklep, da filozofija, ki se ne odreka pojmovni analizi, nikakor ne more opustiti aktualnosti odnosa subjekt-objekt.

Danilo Pejović, priznani profesor filozofije na univerzi v Zagrebu, ki je zelo soliden poznavalec Hartmannove filozofske misli, označuje Hartmanna za "utemeljitelja gnoseološkega realizma, iz katerega se je v toku časa razvila realistična ontologija".²⁵ Iz dejstva, da se v njegovi filozofiji prepletajo vplivi novokantovstva in fenomenologije, mu priznava, da je "prevladal idealizem, ni pa opustil temeljne spoznavnoteoretske usmerjenosti filozofije".²⁶ Njegovo ontologijo označuje za "ontologizirano gnoseologijo".²⁷ predvsem zaradi odnosa subjekt-objekt, ugotovitev, ki je umestna najprej že zaradi tega, ker si je Hartmann zelo očitno prizadeval za ontološko utemeljitev spoznanja, ki je novejši filozofiji zelo primanjkovala.

Vprašanje, ki se ob Pejovičevi oceni postavlja, je v tem, mar res ni mogoče ontologije zadosti utemeljiti z odnosom subjekt-objekt? Odgovor s Hartmannove strani je samo pozitiven, kljub njegovi očitni zavzetosti za fenomenologijo. Je fenomenologija preveč opuščala pojem in pojmovno analizo in s tem nedvomno pozitivno Platonovo izročilo, ki v marsičem sploh omogoča nastanek in razvoj filozofije, namreč dejstvo, da je sredstvo za dojetje biti pojem? Kakorkoli že, najprej velja prisluhniti Hartmannu, še posebej, ko gre za najbolj temeljne motive njegovega mišljenja. Hartmann se je med drugim zavedal razcepljenosti med subjektom in objektom, Descartesovega neprevladanega dualizma med *res extensa* in *res cogitans*, vendar je zato toliko bolj vztrajal, da je ta dualizem mogoče odpraviti znotraj področja, ki ga izvorno sicer poraja. Vsekakor ostaja prepričljiv s svojim poskusom izgradnje ontologije, ki je po njegovem trdnem prepričanju ni mimo subjekta in objekta, in ne mimo *intentio recta* in *intentio obliqua*.

Iz ontološko zastavljenega pojma spoznanja, tj. že omenjeno spoznanje kot odnos biti (*Seinsverhältnis*) Hartmann razrešuje odnos med subjektom in objektom. V tem odnosu ostaja objekt nasproti subjektu nespremenjen. Do spremembe prihaja samo na strani subjekta, tako da imamo zdaj opraviti z naslednjim: "subjekt - spoznavna tvorba - predmet."²⁸ Kot poudarja, "pripada bit izključno predmetu, ne spoznavni tvorbi",²⁹ zato

²⁴ Herbert Albrecht: *Deutsche Philosophie heute*, Schünemann, Bremen 1969, str. 86.

²⁵ Danilo Pejović: *Suvremena filozofija zapada*, Matica Hrvatska, Zagreb 1967, str. 81.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ ELO, str. 9.

²⁹ *Ibidem*, str. 12.

je, gledano s stališča predmeta, čisto vseeno, kako je, ali pa sploh ni dojet. S takim pojmovanjem spoznavnega procesa in razrešitvijo subjekt-objekt odnosa velja Hartmann za zagovornika t.i. "Gegenstands-Phänomenologie" in ne za "Akt-Phänomenologie". Ravno to dejstvo omogoča interpretom njegove misli razumevanje tega, zakaj je nepri- merno bolj upošteval Heglovo *Logiko* in manj *Fenomenologijo*.

Ontološko utemeljena spoznavna teorija, ki ohranja predmet v njegovi prvobitni danosti, je nujni predpogoj za kritično ontologijo, ki razrešuje nasprotje med naravnim in reflektiranim stališčem, med *intentio recta* in *intentio obliqua*, med drugim še tudi s svojim naukom o slojevitosti biti. Seveda ne moremo tega docela odmisliiti od Platonovega ravnanja, ko v VII. knjigi svoje *Države* raziskuje, kako različni spoznavno-teoretski načini ustrezajo različnim načinom biti. Pri Hartmannu bi si prej smeli zastaviti vprašanje, kako različni načini biti vplivajo na različne spoznavnoteoretske načine. Kajti podlaga teorije je najprej realizem oziroma "naravna teza o realnosti je resnični crucis teorije",³⁰ na katerem se šele porajajo, in tudi začnejo razhajati različna stališča.

Svoje pojmovanje naravne teze o realnosti Hartmann utemeljuje še s Kantovo pomočjo. Ta namreč v predgovoru k drugi izdaji *Kritike čistega uma* (B XXXIX) ni brez razloga govoril o "spodbijanju idealizma",³¹ kajti temu je očital, da je kriv za "škandal filozofije". Bistvo tega škandala je po Kantu v naslednjem: "Četudi se idealizem ni imel za nevarnega v bistvenih vprašanjih metafizike (kar on sploh ni), pa za vselej ostaja škandal za filozofijo in za obči človeški um, da obstoj stvari zunaj nas (od katerih mi vendar imamo celoten material za spoznavanje, celo za naš notranji čut) mora sprejemati samo na verovanju, in, če komu pride na misel, da o tem podvomi, ne more podati proti nobenega zadovoljivega dokaza."³² Kljub temu da si Kant prizadeva utemeljiti idealizem, mora ohranjati za svoj sistem še "empirični realizem", po Hartmannovem opozorilu kot "korelat transcendentalnega idealizma",³³ kar je seveda takoj dokazljivo iz poslednjega, tj. četrtega paralogizma čistega uma v Kantovi *Kritiki* (A 370 in A 375), ki ga Hartmann sicer podrobneje ne analizira.

Kar Hartmanna od Kanta odbija, je to, da bi z realizmom reševal idealizem, zato oporeka že izrazu "empirični realizem". Realizem po Hartmannu ni kaj posredovanega, tako "naravni realizem ni abstrahiran iz izkustva", kot tak tudi ni "nikakršna aposteriorna teza", ampak "eminentno apriorna, na kateri stoji vse izkustvo objekta".³⁴ Ker je realizem po Hartmannu to, kar "je zunaj nas in od nas neOdvisno", samó dejstvo in nič izpeljanega, lahko naravni realizem velja kot "obča apriorna forma konkretne predmetne zavesti nasploh".³⁵

Bistvo naravnega realizma je po Hartmannu samo v tem, da je vsako védenje, še takó naivno, "védenje o posebstvu svojega predmeta in ga razume že vnaprej kot kaj od spoznanja neodvisno bivajočega".³⁶ Ravno to neposredno védenje o tem, kar je po sebi, je osnova naravnega realizma. Zato po Hartmannu "naravni realizem ni teorija, doktrina, ne teza, ampak temelj, na katerem že od začetka obstaja vsa človekova zavest o

³⁰ ME, str. 135.

³¹ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Leipzig 1930, str. 33. Spodbijanje oziroma ovržba idealizma "Widerlegung des Idealismus" nastopa v *Kritiki čistega uma* še v smislu Kantovega pobijanja materialnega idealizma pri Descartesu in dogmatičnega idealizma pri Berkeleyu. Glej Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, str. 272-273.

³² *Ibidem*, str. 33.

³³ ME, str. 135.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ ZGdO, str. 150.

svetu".³⁷ In ker naravni realizem ni teorija, je smiselno govoriti o njem le kot o fenomenu. Kako ga razlagamo, je že stvar različno usmerjenih teorij, filozofskih in znanstvenih, prav nobena pa tega najbolj osnovnega fenomena ne more ukiniti.

Zaradi izrazito deduktivne logike v sholastični sintetični ontologiji v njej docela sovpadata spoznavni razlog (*ratio cognoscendi*) in bivalni razlog (*ratio essendi*). Odkritje stvari po sebi (*Ding an sich*) s takšno deducirajočo logiko prekinja, in v tem je po Hartmannu njen izjemen pomen. Kant je zato aktualiziral obratno pot, analitiko, toda z njo je v bistvu reševal idealizem, kljub vsem svojim poskusom spodbijanja in ovržbe (*Widerlegung*) idealizma. S svojo analitiko se Kant vse preveč omejuje samo na pogoje spoznanja, kajti njegova analitika je do pogojev biti in predmeta indiferentna, mu očita Hartmann. Toda s stvarjo po sebi je podan konstruktiven nastavek za analitično usmerjeno ontologijo, tj. kritično-analitično, za katero si je Hartmann zelo prizadeval. Stvar po sebi je v kritični filozofiji najbolj kritičen motiv. Šele to, da so ga pokantovci in novokantovci opustili, pomeni opuščanje kritične pozicije. Samo s tem da ga teorija ponovno vrne, je dana možnost, da Kantova sicer "negativna ontologija" preide v "pozitivno ontologijo".³⁸

V smislu znanstvenega napredovanja, tj. fenomen, aporija, teorija, po Hartmannu fenomen dojemanja in spoznanja pripelje do česa ontološkega, "ontološko globinskega sloja", do "stvari po sebi",³⁹ ki po njegovi ugotovitvi ni samo stvar fenomenologije, ampak še teorije. Omenjeno ugotovitev Hartmann razume z odnosom subjekt-objekt in pri tem najprej izhaja iz vprašanja, kakšna je sploh relacija med njima. Oba sta medsebojno ločena, drug drugemu transcendentna, toda oba obstajata tudi brez relacije. Vprašanje pa je, ali relacija njuno transcendentno ukinja oziroma, če je sploh pomembna. Subjekt in objekt se v svoji celotni biti ne izčrpata kot spoznavajoče in spoznano, tako "aporija spoznanja" zaključuje z "aporijo biti", ki je samo v tem, da se "bistvo predmeta ne izčrpa v svoji biti-predmet za kakšen subjekt".⁴⁰

2. APORIJE STVARI PO SEBI

Odkritju "stvari po sebi" pripisuje Hartmann izjemen pomen. Na tem "problem-skem pojmu" (*Problembegriff*) so se lomile filozofske usmeritve v 19. stoletju. Realistične teorije so ga ocenjevale pozitivno, idealistične so ga skušale preseči, prav vse pa so se po njegovem zapletale v nerazrešljive aporije. Kot prvo omenja Hartmann to, da se je stvar po sebi pokazala kot problem, ki ga ni mogoče niti rešiti, še manj odstraniti, "niti eliminirati niti dalje reducirati", problem, ki je "vztrajal v svoji neobvladljivi metafizični teži".⁴¹

Sama teza o stvari po sebi "pripada k naravni zavesti",⁴² ki ni mišljena kot posrednik česa iracionalnega, ampak samo kot teza tega po sebi bivajočega; o njegovi racionalnosti ali neracionalnosti se vprašanja na tej ravni ne postavljajo. Toda zanikati stvar po sebi je za Hartmanna isto kot zanikati naravno zavest. To namreč takoj zanika idealizem s svojim znanim izhodiščem, tj. s "stavkom zavesti" (*Satz des Bewußtseins*), ki pomeni najprej samo, da subjekt ne more nikdar iz sebe in da lahko ve samo za svoje vsebine. Z odločitvijo za "stavek zavesti" po Hartmannu pade še

³⁷ Ibidem.

³⁸ ME, str. 184.

³⁹ Ibidem, str. 60.

⁴⁰ Ibidem, str. 182.

⁴¹ Ibidem, str. 228.

⁴² Ibidem, str. 229.

odločitev za stvar po sebi. Aporija te odločitve je namreč v tem, da se s "stavkom zavesti" ne obračamo samo proti stvari po sebi, ampak še mnogo bolj proti subjektu samemu.

"Mi poznamo subjekt ravno tako malo kot bit stvari."⁴³ S to ugotovitvijo Hartmann dokazuje: kot imamo o zunanjih stvareh samo predstave o njih, velja isto še za subjekt, da imamo samo našo predstavo o subjektu. Hartmann namreč razširja pojem stvari po sebi na subjekt in izrecno govori o "subjektu po sebi" in "posebstvu subjekta".⁴⁴ Z opustitvijo naravnega stališča opuščamo še "subjekt po sebi". Tako Hartmannov program ni samo aktualizacija in rehabilitacija stvari po sebi, ampak tudi subjekta po sebi, kar po njegovem pomeni v njegovi ontološki razsežnosti. Pri tem načelno vztraja na stališču, da eksistenca stvari po sebi ni pogojena z možnostjo njenega izkustva. Zato je "posebstvo (das Ansichsein) modaliteta bivajočega, v prvi vrsti čisto ontološki problem, ki niti znotraj problema spoznavanja ne izgublja svoje ontološke narave".⁴⁵ Hartmann vidi možno smer razreševanja problema stvari po sebi znotraj ontologije spoznanja, stvar po sebi je namreč modus biti.

Razumevanje stvari po sebi Hartmanna dejansko dokončno profilira v primerjavi z novokantovstvom, fenomenologijo Husserlovega in Heideggerjevega porekla. Ko primerjamo Hartmanna z vsemi temi omenjenimi smermi, je treba kot izhodiščno točko razhajanja spet odločno poudariti platonizem. Ravno zaradi platonizma,⁴⁶ ki ga je odklanjal Hartmann nikdar ne more dejanski smisel fenomenologije razvijati v pomenu nauka o pojavih ali kot pojavoslovje. Zakaj ne?

Izhajati je treba iz njegovega odločnega programa obnove ontologije, ki sega, kot je vidno, tako na področje ontologije kot gnoseologije, njegova že omenjena ontologija spoznanja, obnova, ki vedno znova aktualizira Aristotelovo pojmovanje prve filozofije kot nauka o "bivajočem kot bivajočem". Po Hartmannu je poudarek na bivajočem, ne na biti, kar je isto kot "bivajoče kot takšno".⁴⁷ S takšnostjo bivajočega Hartmann ne razume dojemanja biti po znanem antičnem vzoru, ki ji enkrat stoji nasproti fainómenon (pojav), drugič gignómenon (nastajanje). Torej tudi bivajočega ne moremo dojemati samo skozi kaj pojavljajočega se in nastajajočega. Ravno nauk o pojavih spravlja ontologijo v tesno bližino s platonizmom, ki seveda ne more mimo delitve na svet pojavov in čistih bistev, kajti s tem se začne vsa metafizična spekulacija o pojavu in bistvu, tj. o bistvogledju, ki ga Hartmann zelo odločno odklanja. Po tej plati je mogoče dejati, da njegova ontologija zavrača ontologije, ki so naravnane k bistvu in občemu in namesto tega odločno razvija ontologijo v pomenu nauka o bivajočem kot po sebi bivajočem. Iz vsega tega izhaja zelo ostra ločitev med ontologijo in metafiziko, ki gre celo do te mere, da Hartmann, kot je že bilo omenjeno, v marsičem opušča tradicionalni

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, str. 230.

⁴⁵ Ibidem, str. 238.

⁴⁶ Platonizem v svojem najbolj pozitivnem izročilu Hartmann upošteva predvsem na etičnem področju, vendar to ni platonizem, s katerim bi se dalo utemeljevati idealizem. S Platonovo teoretsko pomočjo, njegovim pojmovanjem ideje je dobil oporo za svojo teorijo vrednot, kajti vrednote niso samo kaj subjektivnega, ampak imajo svojo ontološko samostojnost. "Vrednote so načini biti po platonskih idejah." Tako "materialna etika vrednot" dejansko nadaljuje Platonovo stališče, po katerem so vrednote samostojne bitnosti. Glej Nicolai Hartmann: *Ethik*, str. 121. Na pozitivnem vrednotenju platonizma pri Hartmannu še posebej vztraja delo, objavljeno v angleškem jeziku avtorice po imenu Eva Huel Cadwallader: *Searchlight on Values. Nicolai Hartmann's Twentieth-Century Value Platonism*, Lanham, New York - London 1884. Iz tega dela velja še posebej omeniti Uvod, v katerem njegov avtor, Wilhelm H. Meister, analizira nekatere vidike pozitivne presoje platonizma pri Hartmannu, kajti nesporno dejstvo je, da je Hartmann platonizem, gledano v celoti ocenjeval negativno in kot takega zavračal.

⁴⁷ ZGdO, str. 38.

pomen pojma metafizike in mu glede vsebine skuša dati povsem nov pomen, vendar metafizike nikakor ne ukinja.

Hartmannov poskus obnove in utemeljitve ontologije, ko gre za njegov odnos do občosti, niso brez razloga označevali za nominalizem.⁴⁸ Hartmann namreč izhaja iz tega, da je obče realno samo "v' individualnem, kajti samo to ima eksistenco".⁴⁹ Spor o univerzalijah s tem nikakor ni bil zaključen. Kot kažejo Stegmüllerjevi prispevki, je bilo celo nujno ta spor prediskutirati na novo, v kontekstu sodobne filozofije. Z gotovostjo je mogoče trditi, da je najnovejši razvoj filozofije omenjeno problematiko znova aktualiziral, vendar po Hartmannovem uvidu očitno na točki, ki je vedno veljala za najbolj kritično, to pa je po njegovem platonizem. Temu je moral, samo po logiki stvari same, oporekati najprej z vzori, ki jih je dobil že pri Aristotelu, čeprav je pri tem odklanjal še njegovo pojmovanje teleologije.

V *Novih poteh ontologije* je v mnogočem kot najbolj novo - oziroma naj bi po Hartmannu obveljalo za novo - izpostavil zavestno opustitev t.i. esencialnega nauka in s tem dobil prostor za svojo kritično ontologijo. Esencialni nauk je bil značilen za staro ontologijo in njeno dojetje biti. Hartmann razlaga, da je bil star nauk o biti povezan s tezo, "da je obče, ki je v essentia zgoščeno v substančno formo, dojemljivo v pojmu", kot tako "določa in daje obliko notranjosti stvarem".⁵⁰ Zdaj se predstava o svetu podvaja, kajti razen sveta stvari, kamor je vključen tudi človek, je tu še svet bistev, ki povsem nečasovno in nematerialno oblikuje svet čiste popolnosti in najvišje biti. Za to ontologijo po Hartmannu niso najbolj odločilne njene očitne spekulativno-metafizične tendence, ampak predvsem njeno temeljno izhodišče, da je obče "gibalni" in v smeri proti cilju dejaven, tj. "določujoči princip stvari".⁵¹ Vedno znova Hartmann opozarja, da je do takšnega nauka prišlo samo na podlagi primerjave s človeškim delom in ta teleološki motiv je značilen že za Aristotela.

Še pred tem je v svojem delu *K utemeljitvi ontologije* že na začetku tega dela razlagal razliko med bitjo in bivajočim na način, ki izključuje vsakršno možnost iskanja substance ali absoluta izza bivajočega. Bit in bivajoče namreč nista isto, med seboj se razlikujeta "kot resnica in resnično, stvarnost in stvarno, realnost in realno".⁵² Že starogrška filozofija po njegovem ni zadosti razlikovala med *ón* in *eínai*, kar vse je s poznejšim razlikovanjem med *ens* in *esse* pripeljalo do nepotrebnih spekulacij o občem, substanci in bistvu. S svojim izrazito nominalistično zastavljenim pristopom in zavestno odločitvijo za aktualizacijo stvari po sebi Hartmann razume, da, samo "formalno vzeto, ni osnovno vprašanje ontologije po bivajočem, temveč po njegovi biti".⁵³ Da je ontologija razumljena kot nauk o bivajočem kot bivajočem narekuje samo dejstvo, da "je bit bivajočega ena kljub vsej svoji raznoterosti. Vsa nadaljnja razlikovanja biti so namreč svojevrstnosti načina biti".⁵⁴ Po Hartmannu je praktično nemogoče preučevati bit, ne da bi preučevali bivajoče. Zelo mnogo je stvarnega, realnega, toda napačno je govoriti o stvarnostih in realnostih, kajti stvarnost na vsem stvarnem "je ena, identičen modus biti".⁵⁵ S temi stališči razumemo, zakaj je po Hartmannu utemeljeno govoriti o ontologiji v smislu nauka o bivajočem kot bivajočem, tostran idealizma in realizma in v tem smislu najprej zadovoljivo dojeti fenomen realnega sveta. Pri tem nikakor ne more

48 Gottfried Martin: *Allgemeine Metaphysik*, de Gruyter, Berlin 1965, str. 52.

49 ZGdO, str. 61.

50 NWdO, str. 8.

51 Ibidem.

52 ZGdO, str. 37.

53 Ibidem, str. 38.

54 Ibidem.

55 Ibidem, str. 37.

zatajiti pozitivne navzočnosti Aristotelove misli, saj ta izrecno poudarja, da bit ni rodovni pojem,⁵⁶ tako da njegov nauk o biti upravičeno imenujemo še nauk o enem ali kar henologija.⁵⁷

Hartmannova razlaga ontologije kot nauka o bivajočem kot bivajočem glede na opisan problemski kontekst, še posebej v primerjavi z Aristotelom, sicer ni vedno ocenjena povsem pozitivno.⁵⁸ Pri tem je treba najprej izhajati iz zelo očitnega dejstva, da je bil Hartmannov temeljni in glavni problem predvsem izgradnja njegove lastne, tj. kritične ontologije, ki jo je v *Metafiziki spoznanja* razumel kot "kritično-analitično ontologijo" s katero je odločno zavračal tradicionalno, tj. "dogmatično-konstruktivno".⁵⁹

Kot kritičen realist Hartmann vztraja, da nova ontologija nikakor ne more in ne sme oživljati nekdanjih teleoloških miselnih shem in obnavljati nazore zastarele metafizike. Ne brez razloga se ti poskusi opirajo na Aristotela ali so celo njegova nadgradnja, zato jih je zelo obsojal in zavračal. Ko je v *Neue Wege der Ontologie* znotraj sodobne fenomenologije opazil "ponovno rojstvo nauka o esenci",⁶⁰ kljub njenemu naporu, da zaobide metafizične tendence, je začel sistematično graditi na argumentirani kritiki teh tendenc. Novi nauk o biti in s tem vsakršna obnova ontologije se mora do "ontologije bistva" in "nauka o bistvu" strogo distancirati. Ne samo zaradi tega, ker bi se s tem "spet približali substancialnim formam", ampak da bi se po Hartmannu izognili najprej "osamosvajanju 'občega'",⁶¹ ki bi s tem spet postajalo kaj principialnega in temeljnega. Po Hartmannovem uvidu je namreč izza vsega tega, zavedno ali nezavedno, tendenca izpeljevanja, "postulat deduktivnosti".⁶² Ta je z njegovo kritično ontologijo, ki gradi na naravnem stališču, povsem nezdružljiv.

Hartmann je, kot vemo, odklanjal deduktivno logiko, vendar bi bila pretirana trditev, da je s svojo novo ontologijo zaradi tega dajal prednost indukciji. "Pot" njegove nove ontologije "se predstavlja kot kategorialna analiza",⁶³ ki si izrecno prizadeva biti "postopek", ki se ga ne da reducirati "niti na indukcijo niti na dedukcijo", tudi ne na "čisto aposteriorno in ne na čisto apriorno spoznanje".⁶⁴ Postopek nove ontologije namreč vključuje "celoten obseg izkustva, tako izkustva vsakdanjosti in praktičnega življenja kakor tudi znanstvenega izkustva".⁶⁵ Kot sestavni del tako široko pojmovanega izkustva je tudi filozofija sama, z vsemi svojimi številnimi poskusi, napakami, samopopravki.

Nova ontologija kot kategorialna analiza zahteva natančen prikaz, ni pa razumljiva brez osnove, ki jo teoretsko utemljuje, med drugim, že omenjena problematika stvari po sebi, ki vključuje še problematiko pojava (Erscheinung) in iracionalnega. Zanimivo je, da Hartmann že v *Metafiziki spoznanja* šele po temeljiti analizi omenjenih problemov, skupaj z nekaterimi osnovnimi metodološkimi vprašanji, spregovori o odnosu subjekt-objekt. Izhodišče njegovega kritičnega realizma torej nikakor ni najprej odnos subjekt-objekt, ampak samo stvar po sebi, ki pripelje do aktualizacije tega odnosa.

56 Aristoteles: *Metafizika* III, 998b; VII, 1028; X, 1053b;

57 Valentin Kalan: *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, MK, Ljubljana 1981, str. 164.

58 Simon Moser: *Metaphysik einst und jetzt*, de Gruyter, Berlin 1958, str. 68.

59 ME, str. 186.

60 NWdO, str. 11.

61 Ibidem.

62 Ibidem.

63 Ibidem, str. 18.

64 Ibidem.

65 Ibidem.

Kako je spoznanje tega, kar je in ostaja po sebi bivajoče, sploh možno? Hartmannova aktualizacija naravnega realizma je zelo privlačna, tako v soočenju z idealistično filozofsko tradicijo, in še bolj ob dejstvu, da gre Hartmann v času, ko historični materializem že učinkuje, svojo, docela samostojno pot. Nedvomno je vodilo Hartmannovih razmišljanj znana Aristotelova misel iz IV. knjige *Metafizike*, ki razume, da je predmet preučevanja prve filozofije "bivajoče kot bivajoče in vse, kar mu pripada po sebi".⁶⁶ Ko gre za problem tega, kar je po sebi (kath'hautô) ni samo Kant odločilen, ampak že prvi začetki filozofije s svojimi, vsaj po Hartmannu, zglednimi nastavki za ontologijo.

Vsekakor je Hartmann zelo daleč od tega, da bi si kakorkoli prizadeval za dokončno spoznanje tega, kar je po sebi, zunaj nas in od nas neodvisno. Sovpadanje biti in mišljenja, tega, vsaj od Parmenida naprej osnovnega filozofskega vprašanja, Hartmann ne pojmuje v smislu absolutne identitete. Ker zavrača absolutno identiteto med bitjo in mišljenjem, med predmetom in spoznanjem, mu uspe ohraniti tako bit predmeta kot bit spoznanja. V tem je izjemno pozitiven prispevek njegovega pojmovanja, da ima spoznanje svojo ontološko samostojnost, tako kot predmet spoznavanja; zaradi tega njegova filozofija nikdar ne ukinja in ne razvrednoti spoznavne teorije. Identiteta spoznavnih kategorij in kategorij biti pa je spet temeljni pogoj za možnost spoznavanja in spoznanja. V tem problemskem kontekstu se dejansko giblje vsa, najbolj osrednja problematika Hartmannove filozofske misli.

Čeprav je stvar po sebi izrazito ontološke narave in najprej ontološki problem oziroma modaliteta bivajočega, so pa "aporije stvari po sebi vse gnoseološke vrste",⁶⁷ kajti povezane so z izključno neontološko utemeljenimi pojmi. Ena izmed takih aporij je razlikovanje med stvarjo po sebi in pojavom. Idealizem seveda bivajoče po sebi zavrača in s tem nekritično osamosvaja pojav. Po tej plati je mogoče razumeti, zakaj Hartmann ni bil naklonjen filozofijam, ki so preveč poudarjale pojav, ne da bi pri tem zanikal nujnost razlikovanja med stvarjo po sebi in pojavom. Nasprotno, omenjeno razlikovanje je upravičeno, le da ignoriranje porekla in bistva pojava lahko teorijo pojava pripelje do tega, da povsem opusti stvar po sebi. Pojav je "objektivna tvorba zavesti" v subjektu, ki se od objekta razlikuje, stvar po sebi pa je objekt, ki "kot celota zajema to, kar se pojavlja (objicirano) in kar se ne pojavlja (transobjektivno) na njem".⁶⁸

Tako je tu že spet mesto, kjer Hartmann mora Kanta zagovarjati, ker so idealistične teorije stvar po sebi označevale za dogmatizem v njegovi misli. Ta kritični motiv Kantove misli daje podlago za ontološko utemeljevanje v problemu spoznanja. S svojo pozitivno oceno stvari po sebi gre Hartmann celo tako daleč, da v po sebi bivajočem kot modusu biti, ki zajema ontično realno sfero, vidi še temelj za ontologijo spoznanja. Pri tem omenja štiri, izjemno pozitivne plati stvari po sebi: 1. tako naravna kot znanstvena zavest predpostavljata stvar po sebi, 2. vključuje jo pojem pojava kot nujni korelat svojega bistva, 3. totaliteta nespoznatnega predmeta (Kantov noumenon) pelje naravnost k stvari po sebi, 4. logično idealna bit po sebi ni možna brez ontično realne.⁶⁹

Hartmannove trditve o Kantovem pojmovanju stvari po sebi so zelo samozavestne, vendar jih vsak poznavalec Kantove misli mora potrditi kot povsem točne. Eno takih značilnih Kantovih mest iz *Prolegomene* se glasi: "Idealizem je trditi, da ne

⁶⁶ Aristoteles: *Metafizika* IV, 1003 a, 21-22. Omenjeno Aristotelovo misel dobimo še v tem slovenskem prevodu: "Je možna znanost, ki raziskuje bivajoče, kolikor je bivajoče, ter tisto, kar z njim samo od sebe nastopa." Glej Valentin Kalan: *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, str. 161.

⁶⁷ ME, str. 233.

⁶⁸ Ibidem, str. 234.

⁶⁹ Ibidem, str. 237.

obstoji nič razen mislečih bitij. Druge stvari, ki jih domnevno zaznavamo v zrenju, bi bile samo predstave v mislečih bitjih in jim ne bi ustrezal v resnici noben zunanji predmet. Jaz pa pravim nasprotno: stvari so dane kot predmeti naših čutov in bivajo zunaj nas. Toda o tem, kaj naj so te stvari same po sebi, ne vemo ničesar, temveč poznamo samo njihove pojave, to je predstave, ki jih ustvarjajo v nas, učinkujoč na naše čute. Priznavam torej, da so telesa izven nas, to je stvari, ki so nam glede tega, kakšne so same po sebi, sicer popolnoma neznane, vendar jih poznamo po predstavah, ki nam jih ustvarja njihov vpliv na našo čutnost in ki jih imenujemo telesa. Ta beseda torej označuje samo pojav tistega nam neznanega, vendar zato nič manj realnega predmeta. Ali to lahko imenujemo idealizem? Saj je ravno njegovo nasprotje!"⁷⁰ Na podlagi teh Kantovih stališč je razumljivo, zakaj Hartmann njegovo misel postavlja v problemski kontekst, ki ga imenuje "tostran idealizma in realizma", postavitev, ki je utemeljena najprej s tem, da Kantove misli nikakor ne moremo docela jemati za idealizem. Tako nikakor ni naključje, da večina prikazov obdobja od Kanta do Hegla govori o Kantu in o nemškem idealizmu.

Za začetek si smemo zastaviti vsaj eno vprašanje, namreč, kakšno mesto ima Kantova filozofija znotraj Hartmannovega kritičnega realizma. Nedvomno zelo pomembno, v zelo mnogih vidikih celo nosilno, kot je to razvidno iz njegove obravnave stvari po sebi. Vendar Hartmann ni kakšen zaklinjalec Kantove misli, do njega je in ostaja kritičen, predvsem na vseh tistih točkah, kjer je Kant vse preveč reševal samo idealizem.

Hartmannovo kritiko Kanta je treba razumeti z njegovim siceršnjim pojmovanjem filozofske kritike kot take, ki je po njegovem v tem: "Pravo kritiko ni težko spoznati po tem, da ona načne predpostavke, toda predpostavk ne ustvarja."⁷¹ Samo v tem vidi Hartmann "naravno pot novega vpogleda".⁷² Med mnogimi, zglednimi primeri tako pojmovane konstruktivne filozofske kritike, omenja Hartmann tudi Platonovo kritiko iz *Teaiteta*,⁷³ kjer Platon Protagoru očita njegov relativizem glede pojmovanja resnice in biti. Kakor se da razbrati smisel filozofske kritike po Hartmannu, naj z njeno pomočjo sledi, iz sicer negativno podanega problema, poskus pozitivne razrešitve in spet je tu Platon zgleden primer, če upoštevamo, kako je skušal v *Sofistu* razrešiti Parmenidov problem nebiti. Po tej logiki je mogoče sklepati, da Hartmann v njegovem kritičnem soočenju s Kantom najprej zanima to, kako podati pozitivne razrešitve pri tistih problemih, ki jih Kant ni uspel podati drugače kot samo negativno, ker jih v bistvu sploh ni razrešil.

Kljub temu ostaja Hartmannov pristop h Kantu za marsikoga zelo vprašljiv, celo nesprejemljiv. Hartmann sledi temu, da je Kant v marsičem nedorečen, nedorečenost pa, ki Hartmannu služi v oporo za izgradnjo njegovega lastnega kritičnega realizma. Zdaj bi spet kak interpret Kantove misli pripomnil, da Kant vsekakor ni reševal realizma, ampak očitno samo idealizem. Toda ravno soočenje s Hartmannovo filozofsko mislijo glede Kanta in njegovega odnosa do idealizma in realizma, tj. materializma, pripelje vsaj do tega spoznanja, da Kanta ne moremo povsem brez zadržkov imeti za idealista. Tu pa so Hartmannovi argumenti zelo prepričljivi, njegov kritični prikaz Kanta zdaj ni več stvar strinjanja oziroma nestrinjanja. Hartmann seveda Kanta docela ne odteguje idealistični sopomenskosti, toda Kant po njegovem ni idealist.

Že v svojem predavanju o Kantu v Kantgesellschaft v Berlinu 13. XII. 1922 je z

⁷⁰ Immanuel Kant: Prolegomena, CZ, Ljubljana, str. 98.

⁷¹ Nicolai Hartmann: Der philosophische Gedanke und seine Geschichte. Cit. iz Nicolai Hartmann: Kleinere Schriften II, de Gruyter, Berlin 1957, str. 27.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

značilno naslovno formulacijo *Diesseits von Idealismus und Realismus* (*Tostran idealizma in realizma*) vedno znova načenjal problematiko stvari po sebi, saj ravno ta krepko spodbija Kantov idealizem. V tej zvezi ugotavlja, da je "exemplum crucis kantovcev že od nekdaj bila stvar po sebi".⁷⁴ Kam torej s stvarjo po sebi, ki v Kantovem sistemu kot idealizmu očitno nima mesta in kot taka povsem prehaja v realizem. Ta pojem (Begriff) so pozneje novokantovci preprosto "eliminirali in ga razglasili za nestvar (Uding), za nepojem (Unbegriff)".⁷⁵

Vprašanje kantovcev, zakaj se je Kantu s stvarjo po sebi sploh lahko zgodilo kaj tako zelo nedoslednega, je po Hartmannu povsem napačno. Napačno najprej v tem smislu, ker s stvarjo po sebi sploh ne gre za doslednost Kantovega sistema, ampak "za posledice problema. To je bilo na njem močnejše. Stvar po sebi je zgovorno spričevalo za premoč aporetičnega načina mišljenja pri Kantu."⁷⁶ Tako je Hartmann ravno s Kantovo stvarjo po sebi dobil oporo za svojo aktualizacijo aporetične metode, ki jo je postavljaj za zgled vsem drugim, tako fenomenološki kot tudi dialektični. Zato strogo metodološko gledano kritični realist Hartmann zasluži še oznako aporetik, znotraj fenomenologije ga je najbolj upravičeno imenovati kar aporetik Hartmann.

Zdaj aporetik Hartmann, izšolan z izdatno Kantovo teoretsko pomočjo, samostojno raziskuje smisel, bolje vsebino odnosa med stvarjo po sebi in pojavom. Če se vprašamo, kaj mu daje podlago in nastavek za interpretacijo Kantove stvari po sebi v smeri, ki naj bi Kanta celo odtegnila od idealizma, potem so nastavki za to gotovo že pri samem Kantu. Kajti, kot ugotavlja Gottfried Martin je Kant sicer vpeljal in učil razliko med pojavom in stvarjo po sebi, "ni pa o tej razliki sami več reflektiral", zato ostaja vprašanje, "kako to razlikovanje sistematično razumeti".⁷⁷ Tudi Platon je razlikoval med idejami in čutnimi stvarmi, vendar je to razliko temeljito reflektiral in v tem je izjemno pozitivna plat njegove misli, ki je po mnenju Gottfrieda Martina Platonovi interpreti zelo dolgo niso upoštevali. Skratka, ker Kant pušča razliko med stvarjo po sebi in pojavom nereflektirano, nastajajo s tem za Kantove interprete nemajhni problemi, na katere je v tej zvezi pokazal Heinz Heimsoeth, sicer tesen Hartmannov sodelavec.⁷⁸

Hartmann se je zavedal teže omenjenega problema, vendar je že zelo zgodaj razumel, da Kant v razlikovanju med pojavom in stvarjo po sebi vidi "samo ločitev ne povezanosti".⁷⁹ Tako gre dejansko mimo te aporije. Kar Kanta po Hartmannovi ugotovitvi sooča s stvarjo po sebi, je povsem drug kompleks vprašanj, namreč "iracionalnost, meje spoznatnosti ali meje možnega izkustva. Šele na tem vprašanju se mu raziskovanje pogrezne v globino."⁸⁰ Prvi hipni komentar pri bralcu, ki se sooča z omenjeno Hartmannovo mislijo, je heraklitovska globina, kajti temu, kar je globoko po Heraklitu meja ne moremo prehoditi. Očitno je torej tudi kantovska stvar po sebi s svojo globino to, kar meje racionalnosti presega. Zdaj tudi razumemo, zakaj Hartmann mnogo pred nastankom dela *Metafizika spoznanja* aporije stvari po sebi sooča s pojmom iracionalnosti. Še enkrat, Hartmann razume, da je posebstvo modaliteta bivajočega, čisto ontološki problem, ki ostaja ontološki celo znotraj spoznavnega problema. Iracionalno pa je samo "modaliteta spoznanja, njegov mejni modus na predmetu" in kot tak "čisto

⁷⁴ Nicolai Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus*. Cit. iz Nicolai Hartmann: *Kleinere Schriften II*, str. 306.

⁷⁵ *Ibidem*, str. 307.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Gottfried Martin: *Allgemeine Metaphysik*, str. 267.

⁷⁸ *Ibidem*. V tej zvezi še posebej prva opomba v paragrafu 61, str. 356.

⁷⁹ Nicolai Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus*, str. 307.

⁸⁰ *Ibidem*.

gnoseološki problem",⁸¹ ontološko indiferenten, razen ko gre za bit spoznanja samega.

Problem, s katerim se je Hartmann soočal, so meje naše spoznatnosti, kajti subjektov domet spoznavanja je omejen. Ker nespoznatno transcendirata vsakršni objekt, zato "ontologija ni teorija predmeta",⁸² kar pomeni, da Hartmann zelo oporeka vsakršnemu poskusu razumevanja ontologije kot predmetnostne teorije. Spoznanje nikdar ne more izčrpati vse vsebine predmeta, tako "ni ničesar po sebi iracionalnega, iracionalno je samo za nas".⁸³ Zdaj je Hartmannova kritična ontologija dobesedno vpeta med končnost spoznanja, tj. omejenost spoznavnega procesa in očitne neskončnosti biti. V tem smislu je tudi spregovoril o spoznatnem, tj. inteligibilnem delu transobjektivnega in nespoznatnem delu transobjektivnega, o iracionalnem oziroma po njegovem pravilneje o transinteligibilnem. Kakorkoli že razumemo smisel te Hartmannove delitve, njen najbolj pomemben in prepričljiv vidik je v tem, ker v spoznavnem procesu, bodisi da gre za spoznatno ali nespoznatno plat, biti nikakor ne ukinja. Tu je in ostaja njegova zaveza ontologiji do kraja dosledna.

Ontološki pomen pojma po sebi je v tem, ker pomeni vračanje dojemanja biti iz intentio obliqua k intentio recta oziroma gre za obrat iz reflektiranosti v naravno stališče. Zato tako pojmovana ontologija tega po sebi bivajočega po Hartmannu ustreza naravnemu stališču. Hartmann se zaveda, da je zdaj z opustitvijo subjektivno-idealističnega stališča bistveno spremenjen odnos med imanenco biti (Seinsimmanenz) in imanenco mišljenja (Denkimmanenz), celo do te mere, da prihaja do obrata kopernikanskega obrata samega. Kajti z obnovo naravnega stališča um ni več nadrejen biti, ampak je bit nadrejena umu. Kant je s svojim kopernikanskim obratom subjektu pripisal vlogo pola, okrog katerega "se gibljejo objekti in grupirajo; njegova gnoseološka slika sveta je subjektocentrična, vse v njej se vrti okrog stališča uma".⁸⁴ Z obratom kopernikanskega obrata prihaja do "decentralizacije slike sveta", kajti ontološki obrat, tj. obrat od intentio obliqua k intentio recta vključuje um v obsežnejši sistem biti, ki se ne ravna po umu, ampak je um v njem kaj "odvisnega in sekundarnega".⁸⁵ Vendar opustitev subjektocentrične slike sveta po Hartmannu nikakor ne pomeni izgubo subjekta ali celo odrekanje subjektu. Nasprotno, s svojo kritično ontologijo je skušal na novo podati podlago temu, kar je bit subjekta oziroma izdelati ontologijo subjekta.

Hartmann se zelo dobro zaveda, da filozofija nikakor ne more podati dokončnih, enkrat za vselej veljavnih rešitev, torej tudi ne njegova kritična ontologija s svojo kategorialno analizo. S pojmovnim, tj. kategorialnim dojetjem tega, kar je in ostaja po sebi, se problemi samo še poglobljajo. Niz nastajajočih problemov zato nikakor ne konvergira, ampak divergira, s tem samo narašča "filozofsko čudenje pred tem nedojemljivim".⁸⁶ Prav gotovo spada med privlačne plati Hartmannove kategorialne analize biti njegovo pojmovanje filozofskega dojetja in spoznavanja kot takega, ki ga je opisal z naslednjimi besedami: "Če že kje, potem mora postati jasno v preučevanju kategorij, da poslednji smisel filozofskega spoznanja ni toliko razreševanje zagonetk, temveč odkrivanje čudenja."⁸⁷ Čudenja tega, da svet je, da je bit, da bivajoče sploh je kot dejstvo, ki preprosto je.

To povsem nesporno dejstvo - in po Hartmannu filozofija mora ostajati zelo visoko ozaveščeno vedenje o tej bivajočnosti bivajočega - vedno znova sproža spra-

81 ME, str. 238.

82 ZGdO, str. 48.

83 ME, str. 250.

84 Ibidem, str. 287.

85 Ibidem.

86 Ibidem, str. 264.

87 Ibidem.

ševanje, tj. vprašanje vseh vprašanj, kaj je to, kar je. Hartmann nas s svojo ontologijo, ki je in ostaja poskus izreči identiteto bivajočega, nenehno opozarja na to, kar je po sebi, vendar ta po sebi ni nič, kar bi se pojavljalo kot manifestacija moči kakšnega občega bivanja. S svojimi deli kot *Zur Grundlegung der Ontologie*, *Möglichkeit und Wirklichkeit* ter *Aufbau der realen Welt* ne odgovarja samo na vprašanje, s kakšno pravico smemo temelje biti sploh obravnavati s kategorijami, ampak mu gre še izrecno za to, da bi položil temelje novi kritiki čistega uma, ki bi uspela Kantovo negativno ontologijo razrešiti v smeri pozitivne ontologije.

Nujno je treba nadaljevati s kategorialno analizo bivajočega, ki jo filozofija po njegovem mora resno opraviti. Tako izdelan kategorialni nauk bi se lahko razvil celo v "znanost z lastnimi metodami in lastnimi kompetencami".⁸⁸ Pot napredovanja v tej smeri Hartmann vidi samo tam, kjer Kant. Položiti je treba temelje novi kritiki čistega uma. Ta naj omeji apriorno spoznavanje samo zaradi tega, da bi bila s tem filozofskemu videnju zajamčena objektivna veljavnost. Po njegovem globokem prepričanju je že Kant sam razumel smisel svoje kritike kot kritiko apriornega spoznanja.

⁸⁸ NWdO, str. 113.