

HEIDEGGER, HARTMANN A PROBLÉM METAFYZIKY

ANDRZEJ J. NORAS, Inštitút filozofie FSV SU, Katovice, Poľsko

NORAS, A. J.: Heidegger, Hartmann and the Problem of Metaphysics
FILOZOFIA 65, 2009, No 2, p. 120

The paper gives an analysis of the Neo-Kantian philosophy of the 1920s and 1930s, which for Hartmann and Heidegger was a shared philosophical platform. Both philosophers are to be conceived of mainly in the context of Neo-Kantianism, which ends, when the conception of epistemology as *prima philosophia* is replaced by ontology. While Hartmann conceived of metaphysics through the optics of what remains unknowable in grasping the problems logically, Heidegger saw the metaphysics of that time on the background of the forgetfulness of being.

Keywords: Neo-Kantianism – Metaphysics – Knowledge – N. Hartmann – M. Heidegger

Martin Heidegger a Nicolai Hartmann sú filozofi, ktorých mnohé spája, napriek tomu si väčšina bádateľov však vôbec nevie predstaviť dôvody, na základe ktorých by bolo potrebné ich mená a koncepcie filozofie spájať. Bez ohľadu na proklamáciu – a tu mám na mysli hlavne Heideggerovo vyjadrenie – myslenie oboch filozofov treba vnímať najmä v kontexte končiaceho sa novokantovstva. Novokantovstvo sa totiž končí v tom momente, keď sa vyčerpalo chápanie teórie poznania ako *primae philosophiae* a jej miesto zaujala ontológia. U Heideggera to môžeme jasne identifikovať v diskusii, ktorú viedol v Davose s Ernstom Cassirerom (jeseň 1929). Diskusia medzi Cassirerom a Heideggerom bola diskusiou medzi filozofom, ktorý vzišiel z marburskej školy (Cohen), a filozofom, ktorý vzišiel z bádanskej školy (Heidegger) (podrobnejšie pozri [14], 233 – 252). Pokiaľ ide o duchovné príbuzenstvo a oblasť filozofickotematických problémov, Heidegger nemá bližšie ku Cassirerovi, ale práve k Hartmannovi.

Novokantovec Heidegger v Davose diskutoval s iným novokantovcom – s Cassirerom. Po vydaní prác *Bytie a čas* (1927) a *Kant a problém metafyziky* (1929) však už Cassirer v Heideggerovi novokantovca nevidel. Podľa D. Kaegia „Cassirer zarad'oval Heideggera do tradície filozofie života a do tejto tradície patrili aj iní: Bergson, Simmel, Scheler“ ([16], 135). Toto konštatovanie ukazuje celkovú zložitosť Heideggerovej filozofie, ktorý – z pohľadu rôznych filozofických smerov 20. storočia – býva len zriedkavo zarad'ovaný k predstaviteľom novokantovskej filozofie. Heideggera spája s Hartmannom aj skutočnosť, že obaja sú spätí s novokantovstvom a obaja, hoci rôznym spôsobom – ako to dokladá problém metafyziky –, sa s novokantovstvom pokúšajú kriticky vyrovnat'. Ukazuje sa tu však dosť podstatný problém, keďže u Heideggera podľa viacerých autorov možno nájsť odkaz na predkantovskú metafyziku (napríklad R. Breil; ([2], 16)). Kvôli presnosti však treba doplniť, že táto otázka je oveľa komplikovanejšia. Napríklad J. Stol-

zenberg nazerá na Heideggera v kontexte filozofie P. Natorpa. Robí tak v knihe venovanej marburskej filozofii ([1], 257 – 294), ako aj v štúdiu venovanej Heideggerovej filozofii ([25], 51 – 74).

Problém však spočíva v tom, že jedným z prvých bádateľov, ktorý zbral do úvahy novokantovský pôvod Heideggerovej filozofie, bol M. Brelage [3], pričom medzi autormi filozofie 20. storočia nie je možné nájsť až tak mnoho prívržencov tejto tézy. Medzi tých nepočetných okrem Brelagea patrí aj H-D. Häußer [13].

Metafyzika v Heideggerovom chápaní. Heideggerova filozofia obsahuje nielen kritiku teórie poznania, ale v jeho chápaní je aj odpoveďou na otázku, ktorá sa pýta na podmienky možnosti poznania; je to teda metateoreticko-poznávacie formovanie základov poznania ([3], 31). V novokantovskom kontexte bádenskej školy sa Heideggerova filozofia interpretuje ako snaha o vybudovanie základov poznania; ide tu o ontologické určenie základov poznania (čo tiež predstavuje prvok spoločný s Hartmannom). Toto kladenie základov sa spája s dvoma otázkami, resp. krokmi poznania, konkrétne s *ontologickým* a *fundamentálno-ontologickým* ([3], 31 – 37). Ontologické kladenie základov poznania sa dotýka problému, ako je možné ontické poznanie (poznanie jestvujúcna, pravdy alebo odkrytosti jestvujúcna), ale fundamentálno-ontologické určenie základov ide ešte o krok ďalej a pýta sa na založenie ontológie: pýta sa na možnosť poznania bytia, pravdy bytia. Podľa Heideggera je ontické poznanie možné len na základe ontologického poznania.

Netreba však zabúdať na to, že Heideggerova filozofia je dejinne podmienená. Takto o tom píše Brelage: „Ako každá filozofia aj Heideggerova sa prezentuje v určitej problémovej situácii – v tomto prípade v tzv. obrate od teórie poznania k ontológii v dvadsiatych rokoch” ([3], 32). Obrat od novokantovstva zameraného na teóriu poznania (hlavne bádenskej a marburskej školy) k ontológii, ktorý sa vtedy odohral, má viacero príčin, nielen v samotných dejinách novokantovstva, ale treba sa tiež odvolať na fenomenológiu, ktorá sa utvárala od začiatku 20. storočia a získavala si čoraz väčší rešpekt. V tejto súvislosti treba však zobrať do úvahy dve práce, ktoré sa v tom čase takmer postarali o tento obrat. Prvou z nich je rozsahovo neveliká kniha H. Pichlera (1882 – 1958), ktorá je venovaná ontológii Ch. Wolffa (pozri [22]). Tou druhou je kniha P. Wusta (1884 – 1940) o obrodení metafyziky, ktorá vyšla o desať rokov neskôr (pozri [29]). Zvlášť prvá z nich zohrala významnú úlohu pri neskorších zmenách, keďže – ako uvádza K. W. Zeidler – „takmer oživuje námietku J. A. Eberharda, podľa ktorej »Leibnizova filozofia obsahuje práve takú kritiku rozumu, ako tá posledná, pričom... obsahuje všetko to, čo je pravdivé v tej poslednej a okrem toho ešte aj viac, v zdôvodnenom rozšírení oblasti intelektu«“ ([30], 26). Zeidlerova práca predstavuje jeden z najdôležitejších príspevkov k charakterizovaniu situácie filozofie v roku 1924, ktorý autor – s odvolaním sa na H. Wagnera – považuje za *epochálny rok*. Rok 1924 považoval Wagner, pokiaľ ide o dejiny kantovských skúmaní aj pokiaľ ide o význam Kanta vôbec, z viacerých dôvodov za prelomový ([30], 26).

Na túto skutočnosť obracia pozornosť aj W. Flach, ktorý je presvedčený, že kritické pohľady na Kantov kriticismus sa líšia v tom, že najmenej radikálny je Husserl, za ním nasleduje Heidegger a najradikálnejší je Hartmann. Husserl kritizuje nedostatočné chápanie subjektu, nespojitú existenciu čistého a empirického subjektu, ako aj typ transcenden-

tálno-logického postupu v procese kladenia základov poznania. Potom sa otázka vzťahuje na *ako* transcendentálny. Heidegger následne na to poukazuje na nedostatok transcendentálno-ontologického rozmeru v oblasti kriticismu a hľadá východisko v ontologizácii témy kladenia základov. Zároveň je tým transcendentálno-logická otázka nahradená transcendentálno-ontologickou otázkou. Hartmann stavia proti kriticismu ontológiu, ktorá je totálna. Poznanie je jestvujúcim vzťahom a gnozeológia patrí do ontológie; Hartmann sa tým najradikálnejším spôsobom stavia proti kriticismu ([5], 1 – 3).

V tom teda spočíva novátorstvo Heideggerovej i Hartmannovej filozofie vo vzťahu k celému novokantovstvu. Novokantovstvo poznalo iba úlohu kladenia základov pozitívnej skúsenosti (vedenia) a metódu poznávajúcej analýzy, reflektujúcej subjektivity. Heidegger však ukazuje, že cesta ontického formovania základov poznania vedie k ontológii; zároveň Heidegger chápe jestvujúcno ako fenomén ([3], 32). Prvá osobitosť Heideggerovho kladenia základov poznania spočíva v tom, že otázka, ktorá bola nastolená ako autentický problém reflexie – a také sú predsa novokantovstvo aj fenomenológia (v Heideggerovom prípade: *Ako je možné ontické poznanie?*) –, bude vyriešená prostredníctvom ontológie, t. j. ontológia bude chápaná ako reflexia. Nie je to však reflexia, ktorej predmetom je súd a funkcie súdenia, lebo to by viedlo k jestvujúcnu. Zároveň podľa Brelagea Heideggerovi ide o transcendentálnu funkciu bytia: Heidegger tu bytie chápe výhradne ako dôvod (*Grund*) neskrytosti jestvovania ([3], 33). Problém kladenia základov poznania (a jeho výsledku) má teda takúto podobu: „Keďže toto ontologické kladenie základov vedie od ontického poznania späť k ontologickému poznaniu, nie je tým myslená filozofická ontológia, ale predontologické a predpojmové chápanie bytia, ktoré je vo filozofickej ontológii odhalené rozumovo (*nach-gedacht*) a pojmovo“ ([3], 34). Až toto predontologické chápanie jestvujúcna je pravdivým základom ontického poznania a zároveň základom filozofickej ontológie. Heidegger teda rozlišuje dva druhy kladenia základov: transcendentálnu funkciu dôvodov predchádzajúceho chápania a dôvodotvornú pevnosť (*Valenz*) pôvodného vlastnenia predmetu; obidve musia spočívať v základoch každého pojmového poznania. Podľa Brelagea v kladení základov poznania, ktoré vykonal Heidegger, absentuje najdôležitejší rozmer, a to rozmer, ktorý obsahuje obidvoje, predstavujúci posledný dôvod nielen ontického poznania, ale aj predontologického chápania bytia.

V tejto súvislosti sa však začínajú ťažkosti s Heideggerovou filozofiou. Brelage sa odvoláva na H. Wagnera a nazýva túto oblasť dimenziou transcendentálno-logickej reflexie platnosti (*Dimension der transzendental-logischen Geltungsreflexion*) ([3], 35). Wagnerova téza znie: „Len za predpokladu platnosti pojmového ontologického poznania je platné aj ontické poznanie“ ([3], 35). Nakoniec je zrušená závislosť ontologického poznania od pred-ontologického chápania bytia, keďže ontologické poznanie filozofie je sprostredkované ontickým poznaním jestvovania a je možné len ako reflexia pred-ontologických dôvodov ontického poznania. Túto závislosť nie je možné ničím podprieť, pretože filozofické poznanie nie je prvým, ale práve posledným poznaním. Nemení sa tým nič na skutočnosti, že platnosť ontologického poznania sa stáva nezávislou od predontologického chápania bytia. Brelage je presvedčený o tom, že práve tu sa u Heideggera

prejavuje prechod do oblasti skúseností takých ľudských prejavov, ktoré zvyčajne pripisujeme psychológii (strach, starosť, naladenie¹), pričom Heidegger ich považuje za ontologické skúsenosti. Wagner, ktorého spomína Brelage, vo svojom fundamentálnom diele nazval paragraf 24 *Vom Ursprung der Realphilosophie und vom definitiven Ort der Ontologie* ([28], 215 – 223). Zdôrazňuje v ňom, že „druh obratu sa konštituuje v oblasti samotnej filozofickej reflexie“ ([28], 223) a nemusí sa nevyhnutne spájať s jej prekračovaním. Wagnerova téza je veľmi dôležitá, lebo vypovedá o tom, že „celá filozofia pochádza zo špekulatívnej reflexie a nie je ničím iným ako jej systematicky rozvinutým prúdom“ ([28], 215).

U Heideggera sa tak objavuje poznanie, ktoré je pred-predikatívne a pred-kognitívne ([3], 36). V konečnom dôsledku možno konštatovať, že u Heideggera sa objavuje dvojaký primát poznania, t. j. pred-predikatívne a pred-kognitívne poznanie, ako aj poznanie chápané ako reflexia. V tom prvom sa ľudské *Dasein* otvára bytiu, ale bytie je dané až v druhom poznaní; v prvom tak máme dané jestvujúcno-pre-poznanie, ale až v prípade reflexie máme do činenia s jestvujúcno-v-sebe. To ale znamená, že pojmové poznanie je nezávislé od akejkoľvek fundamentálno-ontologickej budúcnosti (*Abkünftigkeit*), je pravdivo dokonalým spôsobom ľudského bytia *Dasein*. K. Michalski, naznačujúc väzbu medzi Heideggerom a novokantovstvom, ukazuje na existenciu zásadnej línie Heideggerovej filozofie (t. j. ontologickej diferencie) už v jeho prvých prácach. „Už vo svojich prvých prácach,“ píše Michalski, „v ktorých sa Heidegger nachádza pod vplyvom bádenskej školy, chápe filozofiu ako hľadanie možnosti ontológie. Už vtedy živí presvedčenie – v princípe cudzie kantovskej tradícii –, že základnou otázkou filozofie nie je možnosť poznania, ale možnosť chápania bytia. Už vtedy sa tiež prejavuje motív – hoci zaodetý do novokantovského jazyka –, ktorý je v neskoršom období ústredným Heideggerovým motívom: motív rozdielu medzi tým, čo je, a bytím samým, motív takzvanej ontologickej diferencie“ ([21], 194).

V práci *Kant a problém metafyziky* Heidegger napísal: „Zámer *Kritiky čistého rozumu* zostáva teda zásadne nepochopený, pokiaľ je toto dielo interpretované ako *teória skúsenosti*, alebo dokonca ako *teória pozitívnych vied*. *Kritika čistého rozumu* nemá s *teóriou poznania* nič spoločné. Keby sa táto jej interpretácia ako *teórie poznania* mohla vôbec ponechať v platnosti, potom by bolo potrebné povedať: *Kritika čistého rozumu* nie je *teóriou ontického poznania* (skúsenosti), ale *teóriou ontologického poznania*“ ([14], 34). Pre Heideggera je teda *Kritika čistého rozumu* v podstate zdôvodnením metafyziky. „Pri hľadaní zdôvodnenia metafyziky tak musíme najmä rozhodnúť, čo nám umožňuje odvolávať sa na jestvujúcno ako jestvujúcno, alebo, inak povedané, ako je možná ontológia“ ([21], 198). Rozdiel spočíva v tom, že u Heideggera dualizmus veci osebe a javu nie je pochopený kantovsky, ale fenomenologicky. „To, čo je ‚v jave‘, je takým istým jestvujúcno ako jestvujúcno samo osebe – a iba ním. Javy sa nepredstavujú len zdaním, ale jestvujúcno samým“ ([14], 41). Podľa Kanta sa podmienky možnosti poznania objektu nachádzajú v subjekte, podľa Heideggera je to možné vďaka osobitosti špecifického jestvujúcna, ktorým je *Dasein*. Heidegger ukazuje, že u Kanta máme dva spôsoby chápania

¹ Termín *Befindlichkeit* prekladá Bogdan Baran ako *položenie* (pozri: [4], 75).

sveta: kozmologický a existenciálny. V tom druhom, t. j. existenciálnom, vidí bytnosť filozofie ([15], 25 – 65). V existenciálnom chápaní zohráva najdôležitejšiu úlohu sloboda, ktorá je špecifickým spôsobom bytia (charakterizuje človeka), a preto je v Heideggerovom chápaní transcendentálna filozofia otázkou možnosti stretnutia sa s jestvujúcim ako jestvujúcim. Práve pri odpovedi na túto otázku Heidegger poukazuje na špecifickú štruktúru ľudského bytia (akou je sloboda), vďaka ktorej môžeme stretnúť jestvujúcno ako jestvujúcno.

Heidegger na rozdiel od novokantovstva interpretuje *Kritiku čistého rozumu* ako dielo, ktoré kladie základy metafyziky. Netreba zabudnúť na to, že otázku možnosti kladenia základov metafyziky Heidegger rozvíja v diskusii s novokantovstvom, nie s Husserlom ([23], 80). Heidegger teda Kantovu *Kritiku čistého rozumu* nechápe ako teóriu matematicko-fyzikálnej skúsenosti, ale ako otázku o vnútornej možnosti ontológie (všeobecnej metafyziky ako nevyhnutnej prípravy na špeciálnu metafyziku). Metafyzika (ontológia v širšom zmysle) sa pýta na bytie jestvujúcna. Otázka bytia, ako ju formuluje metafyzika, sa stáva – podľa Heideggera – v *kopernikovskom obrate* problémom vo sfére transcendentálnej filozofie ([23], 83). Transcendentálne poznanie je ontologickým poznaním (apriórnu syntézou v kantovskom zmysle); nie je otázkou o jestvujúcne, ale otázkou o možnosti predporozumenia bytiu, t. j. je uchopením bytia jestvujúcna.

Metafyzika v Hartmannovom chápaní. Hartmanna spája s Heideggerom najmä viera v nevyhnutnosť a zároveň v možnosť obrodovania ontológie s odvolaním sa na kantovskú tradíciu. Nesporným faktom je to, že kantovské motívy sa v Hartmannovej filozofii prepletajú s fenomenologickými. Sám akoby vo východisku svojej filozofie, na rozdiel Husserlovej fenomenológie, popieral bezpredpokladový charakter filozofického myslenia. Filozofia nemôže byť rozvíjaná bez akýchkoľvek predpokladov, musí sa na ne neustále odvolávať, musí si ich byť vedomá. W. Stróżewski presne opisuje ťažkosti s chápaním východiska fenomenológie, keď uvádza, že koncepcia „bezpredpokladovej filozofie je fikciou. Neexistuje »absolútne východisko«, ktoré by bolo určené nejakými absolútnymi kritériami. Sme stále zaťahovaní do neohraničenej situácie, ktorá sa nedá definovať a ktorá nás prerastá“ ([27], 235). Tento názor zastáva aj Hartmann. Podľa neho „filozofia nezačína sama zo seba; predpokladá dlhodobo zhromažďované poznanie a metodickú evidenciu všetkých vied, v neposlednom rade tiež dvojsečné skúsenosti filozofických systémov. Učí sa zo všetkého. Od obrovského nezmyslu ‚bezpredpokladovej vedy‘ je oveľa vzdialenejšia než akákoľvek iná oblasť vedy. To, čomu sa v skutočnosti musí vyhnúť, sú predpoklady určitého druhu: špekulatívne a konštruktívne, ktoré predchádzajú skúmanie a vopred určujú jeho ciele“ ([6], X).

To je však iba jedna strana mince. Jej druhou stranou je presvedčenie, že aj u Kanta sa stretávame s predpokladmi, ktoré podstatným spôsobom znehodnotili jeho filozofiu, a to z perspektívy, z ktorej sa na ňu pozerá Hartmann. Keďže neexistuje bezpredpokladová filozofia, aj u autora troch *Kritik* je možné a potrebné tieto predpoklady nájsť. Ale na to, aby sme zhodnotili Kantovu filozofiu, potrebujeme nejaký kľúč a Hartmann ho nachádza v kritickvej ontológii, ktorá sa – prinajmenšom vo svojom východisku – vyznačuje pozíciou *mimo idealizmu a realizmu*. Vyjadrené najvšeobecnejšie: Hartmann sa chce po-

zdvihnúť nad lokálnu podmienenosť, vyplývajúcu z prijatých predpokladov, ktoré nenapomáhajú správne vidieť problém. Práve táto pozícia je perspektívou, z ktorej hodnotí kantovstvo. Hartmann píše: „Východisková pozícia idealizmu a realizmu by nemala uniknúť metafyzike problémov, ale len metafyzike stanovísk“ ([9], 3). Hartmannovi ide o to, aby sme vo východisku zachovávali neutralitu vo vzťahu k akémukoľvek filozofickému stanovisku. Protiváhou k takto chápanej neutralite je metafyzika, ktorá obsahuje sústavu určitých predpokladov. Takto sa stáva „... metafyzikou v zmysle nekritickej, svojoľnej myšlienkovvej konštrukcie“ ([11], 41).

Je zaujímavé, že Hartmannov spôsob uvažovania o metafyzike ako istej podobe formulovania metafyzických problémov možno nájsť už v polovici 19. storočia. Keď J. Bona Meyer charakterizuje stav sporu o materializmus, píše: „Aj tak verím, že vzťah tela a duše patrí k problémom, ktoré ležia mimo horizontu nášho poznania; verím, že tohto druhu sú všetky metafyzické problémy, a som presvedčený, že Kant to raz a navždy dostatočne jasne dokázal“ ([1], 399).

Nicolai Hartmann



V nadväznosti na novokantovstvo Hartmann tvrdí, že odhalil pravý zmysel kantovskej kritiky, keď v nej videl popretie akejkoľvek metafyziky. „Protiklad »kritika – metafyzika« nie je vôbec kantovský. Inak by Kant nemohol chápať *Kritiku čistého rozumu* ako prolegomena k budúcej metafyzike!“ ([11], 283). Na inom mieste Hartmann potvrdzuje túto skutočnosť a uvádza: „Protiklad kritiky a metafyziky nebol vytvorený Kantom, rovnako ako neskôr zvykom vytvorené porovnanie kritiky a idealizmu. To, čo mal pred očami, bola určitá metafyzika, ibaže metafyzika na nových základoch. K jej uskutočneniu sa nikdy nedostal“ ([10], 339). Hartmann tak v Kantovi nevidí ničiteľa metafyziky, ale toho, kto ju chce postaviť na nové základy. Ak by malo podľa Hartmanna novokantovstvo pravdu, konkrétne, ak by Kantov výsledok bol obmedzením ľudského

poznania pre potvrdenie jeho hraníc, tak by sme nemohli nastoliť problém Kantovej aktualnosti. Nebolo by potom možné, ako na tom istom mieste pripomína, hovoriť „... ,Kant a my‘, ale iba ,Kant, alebo my“ ([10], 339).

Hartmann je filozofom, ktorý v princípe prijíma Kantovo chápanie metafyziky v zmysle jej jednoznačného delenia na *metaphysica generalis* a *metaphysica specialis*.

Zároveň ju chápe dvoma spôsobmi: po prvé, vyčleňuje metafyziku ako prirodzenú tendenciu (odlišnú od metafyziky ako vedy); po druhé, chápe ju ako problémovú metafyziku (odlišnú od dogmatickej metafyziky). Prvé chápanie priamo nadväzuje na Kanta, druhé je jeho vlastnou interpretáciou filozofie mysliteľa z Kráľovca. V prvom chápaní vystupuje metafyzika ako prirodzená vloha (dispozícia) (*Metaphysik als Naturanlage*) a v druhom ako veda (*Metaphysik als Wissenschaft*). Metafyzike ako prirodzenej vlohe v Kantovom chápaní sa nedá vyhnúť, je nevyhnutná. V *Úvode ku Kritike čistého rozumu* si Kant kladie otázku, ako je možná metafyzika ako prirodzená vloha, a vyjadruje nevyhnutnosť kladenia tejto otázky nasledovne: „... Ako vznikajú z povahy všeobecného ľudského rozumu otázky, ktoré si kladie čistý rozum a na ktoré ho núti čo najlepšie odpovedať jeho vlastná potreba?“ ([17], 68).

Problém nevyhnutného charakteru metafyziky chápanej ako prirodzená vloha rozumu prekračovať svet javov vysvetľuje Kant charakterom ľudského rozumu. To rozum nenachádza uspokojenie vo svete javov, a preto sa pokúša prekročiť hranice sveta skúsenosti, pričom ide o skúsenosť v Kantovom chápaní (metafyzika skúsenosti). „Pojmy a zákony umovej schopnosti stačia rozumu pre empirickú potrebu, t. j. v okruhu zmyslového sveta, nemôžu ho však uspokojiť, lebo donekonečna sa opakujúce otázky mu berú akúkoľvek nádej na dokonalé riešenie“ ([18], 119). Kant preto na jednej strane ohraničuje metafyziku na racionálne poznanie o svete a rozume v zmysle školskej metafyziky, na druhej strane priznáva, že tendencia rozumu prekračovať to, čo je dané v skúsenosti, nie je ničím neprirodzeným. Nezávisle od metafyziky chápanej ako prirodzená vloha existuje metafyzika ako veda. Vlastne neexistuje, pretože Kantova kritika predstavuje iba jej začiatok. Hartmann sa bude snažiť ukázať, že tento začiatok nie je nezávislý od základných téz. Kant výrazne kladie proti sebe tieto dva druhy metafyziky a píše, že metafyzika ako prirodzená vloha ľudského rozumu „zapletá náš rozum do premrštených, sčasti len zdanlivých, sčasti dokonca odporujúcich si *dialektických* záverov...“ ([18], 127). Práve proti tejto metafyzike je zameraná celá Kantova kritika: „Kritika – a výhradne ona – teda obsahuje celý dobre vyskúšaný a osvedčený plán, áno, dokonca všetky prostriedky na to, aby mohla vzniknúť metafyzika ako veda; inými spôsobmi a prostriedkami sa to nedá uskutočniť“ ([18], 131).

Ale metafyziku ako prirodzenú vlohu možno nazerať aj cez prizmu Hartmannovej interpretácie Kantovej filozofie. Podľa neho je metafyzika ako prirodzená vloha metafyzikou problémov, pred ktorými stojí učenec. V zhode s jeho názorom tento druh metafyziky spočíva práve v tom, že „... stojíme pred problémami, ktoré nie sú celkom riešiteľné“ ([10], 344). Preto sa tiež v súlade s navrhnutým programom svojej filozofie pokúša – ako to naznačuje podtitul jeho práce *Mimo idealizmu a realizmu*, ktorý znie: *Príspevok ku kapitole o tom, čo je historické a nadhistorické v Kantovej filozofii* –, poukázať na to, čo je u Kanta najhodnotnejšie, a oddeliť to od Kantových predpokladov, ktoré sú len čiastkovo podmienené. Keď odhliadneme od Hartmannových zámerov, treba zobrať do úvahy fakt, že tento pokus je zároveň spätý s hodnotením Kantovej filozofie. Stretávame sa tu tiež s istým hodnotením z iného uhla pohľadu a vychádzajúcim z určitých predpokladov, ktoré môžu byť viac alebo menej jasne definované. Hartmann je presvedčený, že našiel riešenie v *kritickej ontológii*, ktorá jediná môže predstavovať pokus o pestovanie filozofie po Kantovi.

Začiatok, realizovaný autorom *Kritiky čistého rozumu*, je aj tak na mnohých miestach podmienený jeho stanoviskom. Hodnotenie je zároveň aj kritikou a kladením dôrazu na tie momenty, ktoré sú podstatné z pohľadu kritickej ontológie. Treba tiež dodať, že Hartmann nepripúšťa nijakú inú interpretáciu Kantovej filozofie okrem metafyzickej a k tomu ešte dodáva: „Celá kritika predstavuje prolegomena k budúcej metafyzike“ ([7], 278).

V druhom prípade Hartmann uvažuje o problémovej a dogmatickej metafyzike. Problémová metafyzika je akoby prirodzenou metafyzikou a Hartmann je presvedčený, že Kantova kritika sa práve jej netýka. „Existuje akoby prirodzená (*naturgewachsene*) metafyzika problémov; Kantova kritika nie je namierená proti nej“ ([7], 283 – 284). Kritika königsberského mysliteľa je namierená proti dogmatickej metafyzike, ktorá je založená na hľadaní riešenia filozofických problémov za každú cenu, na nájdení riešenia na základe nedokázateľných predpokladov ([7], 284). Práve proti takejto metafyzike je zameraná Kantova kritika. Podstata Hartmannovho chápania takejto metafyziky smeruje najmä k jej arbitrarnosti. Je presvedčený, že „... arbitrarno-systematický spôsob uvažovania je vo svojej podstate dogmatický“ ([7], 284).

Hartmann – ako sme už videli – kladie dôraz na aktuálnosť kantovskej problematiky, a zvlášť na jeho chápanie metafyziky. Zastáva však názor, že Kantova filozofia nie je nezávislá od určitých tých predpokladov, ktoré sa snaží odhaliť a zdôvodniť ich prísne metafyzický charakter. Svoj význam tu má aj skutočnosť, že Hartmann sa snaží chápať filozofiu objektivisticky, pričom vychádza z presvedčenia, že to zlé, čo sa v novokantovstve prihodilo, bolo zredukovanie celku prírody na pojmový obsah poznania ([12], 268). Keď zavrhuje Kantovo chápanie metafyziky, robí tak v presvedčení, že, po prvé, *metaphysica specialis* nie je možná ako veda; po druhé, metafyzika nie je možná ako postupné budovanie filozofických konštrukcií; a po tretie, možná je jedine ako metafyzika problémov. Píše: „Existujú problémy, ktoré sa nedajú úplne vyriešiť, v ktorých vždy ostáva nevyriešená časť, niečo nepreniknuteľné, iracionálne“ ([9], 12). Tieto problémy Hartmann nazýva *metafyzickými problémami* a za jediný legitímny spôsob existencie metafyziky považuje situáciu, keď „... jedine metafyzika môže uchopiť a riešiť metafyzické problémy“ ([9], 4). Samotná metafyzika problémov však prináša isté komplikácie spojené s možnosťou ich riešenia, čo Hartmann považuje za ich charakteristickú vlastnosť. Píše preto o pokusoch vyriešiť – v podstate neriešiteľný – problém za každú cenu a tvrdí: „Metafyzické otázky sa nedajú v tomto zmysle rozhodnúť. Predpoklady na to potrebné prekračujú akékoľvek kontrolovateľné hranice. Predstavujú svojvoľné maximum metafyziky“ ([8], 720).

Metafyzika problémov však nie je jedinou oprávnenou filozofickou disciplínou; v Hartmannovom chápaní dokonca nie je ani prvou. Je ňou ontológia, chápaná odlišne, napríklad ako u fenomenológov, kde sa delí na materiálnu a formálnu ontológiu. V danom prípade je ontológia pochopená ako opis skutočnosti reálneho a ideálneho sveta; najpodstatnejším momentom je zasa skutočnosť rozlíšenia medzi ontológiou a metafyzikou. Podľa Hartmanna sa ontológia v tej časti, v ktorej sa týka racionálneho aspektu skutočnosti, prekrýva s Kantovou *metaphysica generalis*, no v časti, v ktorej sa nachádza mimo hraníc racionality, je metafyzikou problémov.

Keď J. Kiersnowska-Suchorzewska charakterizovala novokantovskú atomizáciu, upozornila na metodologický základ tohto delenia: „Dedičstvo po ňom, ktoré získali jeho

početní nástupcovia, ostalo opäť rozdrobené: každý dostal, vlastne si zobral, svoju časť a narába s ňou spôsobom *pars pro toto*“ ([19], 367). Trochu inak to hodnotí S. Marck, profesor wrocławskej univerzity v rokoch 1924 – 1933. Vo svojej štúdiu, venovanej začiatkom tohto intelektuálneho hnutia, píše: „Rozmanité kolóny novokantovstva útočili spoločne a pochodovali oddelene. Isté ruvačky a spory škôl boli medzi nimi časté. H. Rickert raz počas seminára vo Freiburgu citoval frázu, ktorú použil v liste P. Natorpovi: ‚My, kritickí idealisti, vo svojej podstate všetci zmýšľame rovnako, *preto* musíme medzi sebou bojovať na nože“ ([20], 20). To vysvetľuje rozdiely a vzájomný odpor medzi Heideggerom a Hartmannom. O to viac, že Hartmann vnímal metafyziku cez prizmu zvýraznenia toho, „čo nie je poznateľné v konzekventnom myslení problémov“ ([24], 2), kým Heidegger v tom istom období „recipoval celú dovtedajšiu metafyziku cez prizmu ‚zabudnutosti na bytie“ ([24], 2).

LITERATÚRA

- [1] BONA MEYER, J.: Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele IV. Über den Sinn und Werth des Criticismus. In: *Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben*. Hrsg. von R. Prutz. 1857, nr 11.
- [2] BREIL, R.: *Kritik und System. Die Grundproblematik der Ontologie Nicolai Hartmanns in transzendentalphilosophischer Sicht*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1996.
- [3] BRELAGE, M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co 1965.
- [4] DEMBIŃSKI, B.: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*. Katowice 1990.
- [5] FLACH, W.: *Die Gegenstands- und Aprioritätsproblematik bei H. Rickert, B. Bauch und Nic. Hartmann. Systematische Untersuchungen zur Grundlegungsthematik der reinen Geltungslogik*. Diss. Würzburg 1955.
- [6] HARTMANN, N.: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*. 3. Aufl., Berlin 1964.
- [7] HARTMANN, N.: Diesseits von Idealismus und Realismus: Ein Beitrag zur Scheidg d. Geschichtl. u. Übergeschichtl. in d. Kantischen Philosophie. In: *Sonderdrucke der Kantischen Studien*. Berlin: Pan Verlag R. Heise 1924.
- [8] HARTMANN, N.: *Ethik*. Berlin – Leipzig 1926.
- [9] HARTMANN, N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4. Aufl., Berlin 1949.
- [10] HARTMANN, N.: Kant und die Philosophie unserer Tage. In: *Kleinere Schriften: Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958.
- [11] HARTMANN, N.: Systematische Methode. In: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958.
- [12] HARTMANN, N.: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin – Leipzig 1935.
- [13] HÄÜBER, H.-D.: *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformationen des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus*. Bonn: Bouvier 1989.
- [14] HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: Filosofia 2004.
- [15] HEIDEGGER, M.: O istocie racji. In: *Znaki drogi*. Tłum. S. Blandzi i in. Warszawa 1995.

- [16] KAEGI, D.: Davos und davor – Zur Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer. In: *Heidegger und der Neukantianismus*. Hrsg. von C. Strube. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.
- [17] KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979.
- [18] KANT, I.: *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Prel. J. Kohout – J. Navrátil. Praha: Svoboda 1992.
- [19] KIERSNOWSKA-SUCHORZEWSKA, J.: Metafyzyka Kanta w świetle polemiki neokantystów. In: *Przegląd Filozoficzny*, 1937, nr 40.
- [20] MARCK, S.: Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Höningwald und Jonas Cohn. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987.
- [21] MICHALSKI, K.: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978.
- [22] PICHLER, H.: *Über Christian Wolfs Ontologie*. Leipzig. Durr'schen Buchhandlung 1910.
- [23] PÖGGELER, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 2. Aufl. Pfullingen 1983.
- [24] STALLMACH, J.: *Ansichsein und Seinverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger*. Bonn 1987.
- [25] STOLZENBERG, J.: Der Weg zum Selbst. Paul Natorp und der frühe Martin Heidegger. In: *Heidegger und der Neukantianismus*. Hrsg. von C. Strube. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.
- [26] STOLZENBERG, J.: *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995.
- [27] STRÓŻEWSKI, W.: Fenomenologia i dialektyka. Doświadczenie integralne. In: *Istnienie i sens*. Kraków 1994.
- [28] WAGNER, H.: *Philosophie und Reflexion*. 2. Aufl. München – Basel 1967.
- [29] WUST, P.: *Die Auferstehung der Metaphysik*. Leipzig: Meiner 1920.
- [30] ZEIDLER, K.W.: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Höningwalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bonn: Bouvier 1995.

Z poľského originálu *Heidegger, Hartmann a problem metafyziky* preložil Eugen Andreanský.

Prof. dr. hab. Andrzej L. Noras
Zakład historii filozofii nowożytnej i współczesnej
Uniwersytet Śląski
Ul. Bankowa 11
40 007 Katowice
Polsko
e-mail: andrzej.noras@us.edu.pl