

# HEIDEGGER A METAFYZIKA V 20. STOROČÍ

*Vladimír Leško – Katarína Mayerová a kol.*

Košice 2018

## *Ontológia a metafyzika v poňatí Hartmanna a Heideggera*

Alicja Pietras

Každá filozofická škola alebo filozofický smer sa definuje vymedzením sa voči iným školám a filozofickým smerom. Tento jav pozná každý bádateľ dejín filozofie. Podobne aj filozofia dvoch veľkých nemeckých filozofov, o ktorých tu bude reč, vyrástla zo vzdoru a výrazného odlíšenia sa od filozofickej školy dominujúcej v tom období na nemeckých univerzitách. Keďže ochota odlíšenia svojej vlastnej filozofie od filozofie iných je motivovaná silnou potrebou sebaurčenia vlastného myslenia, protikladnosť nových projektov filozofie k dominujúcemu smeru je ich tvorcami zvyčajne prehnaná a zveličená. Je to tak aj v prípade nových projektov ontológie Nicolaia Hartmanna (1882 – 1950) a Martina Heideggera (1889 – 1976). Tým, čo je pre ich myslenie špecifické a čo zároveň predstavuje ich spoločný rys, je akceptácia ontologickej problematiky ako jadra nielen ich vlastného filozofovania, ale filozofie vôbec. Ak ich myslenie vyrastá zo vzdoru voči v tom čase dominujúcej filozofii dvoch hlavných novokantovských škôl (marburskej a bádenskej), tak práve s ohľadom na ich teoreticko-poznávací charakter, ktorý necháva na okraji tradičné metafyzické problémy.

Filozofie Nicolaia Hartmanna a Martina Heideggera sú pomenované *postnovokantovstvom* vzhľadom na ich vzťah ku Kantovej filozofii, ako aj novokantovstvu. Oba myslitelia robia metafyzickú reinterpretáciu Kantovej filozofie, vzpierajúc sa teoreticko-poznávaciemu výkladu jeho myslenia, ktorý je charakteristický pre marburské a bádenské novokantovstvo. Treba však zdôrazniť, že po prvé, v oblasti široko poňatého novokantovstva vôbec nejstuje súlad týkajúci sa spôsobu interpretovania Kanta, ako aj po druhé (ktoré vyplýva z prvého),

postnovokantovské projekty filozofie, medzi ktoré rátam medzi inými práve aj filozofie N. Hartmanna a M. Heideggera, nie sú jedinými a tým menej prvými metafyzickými interpretáciami jeho myslenia. Pri písaní týchto slov nemám na mysli len metafyzický obrat v interpretáciách Kantovho myslenia, charakteristický pre dvadsiate roky 20. storočia (F. Paulsen, K. Österreich, E. Adickes, H. Heimsoeth, M. Wundt – podľa ktorých bol Kant predovšetkým metafyzik), o ktorom píše Julius Ebbinghaus<sup>1</sup>, ale rovnako aj hlasy ukazujúce sa už skôr, ktoré sa týkajú metafyzických momentov v jeho filozofii, ktoré môžeme nájsť či už v rámci tzv. metafyzického novokantovstva (O Liebmann, J. Volkelt), alebo psychologického novokantovstva (J. F. Fries, L. Nelson).<sup>2</sup> Avšak existuje niekoľko dôvodov svedčiacich za to, aby boli tieto dva projekty výrazne odlišné od skorších metafyzických interpretácií Kanta a zároveň boli brané tak, že patria k ďalšej, od novokantovstva relatívne samostatnej fázy rozvoja nemeckej transcendentálnej filozofie, ktorú nazývam – nasledujúc Andrzeja J. Norasa – postnovo-kantovstvom<sup>3</sup>:

(1) Metafyzické interpretácie Kantovho myslenia navrhnuté Hartmannom a Heideggerom vznikli po vystúpení teoreticko-poznávacej interpretácie neskorého novokantovstva (marburskej a bádenskej školy) a ako také sa utvorili vo výraznom vzťahu k filozofii týchto dvoch škôl (bez tejto vzťahnutosti ich nie je možné úplne pochopiť);

(2) Obe sa spomedzi ostatných metafyzických interpretácií Kanta odlišujú tým, že majú jasne ontologický charakter;<sup>4</sup>

(3) Hartmann a Heidegger sa neobmedzujú len na poukazy k jestvovaniu metafyzických a/alebo ontologických momentov v Kantovom myslení, dokonca ani na tvrdenie, že Kant bol skutočným metafyzikom a popri teórii poznania postuloval rozvoj metafyziky či

---

<sup>1</sup> EBBINGHAUS, J.: Kant und das 20. Jahrhundert. In: *Studium Generale*, 1954. č. 9, s. 516.

<sup>2</sup> Pozri KUBALICA, T.: *Johannes Volkelt und das Problem der Metaphysik*. Würzburg 2014; KUBALICA, T.: *Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie. Leonard Nelsons Kritik an der Erkenntnistheorie unter besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Frankfurt a. M. 2017.

<sup>3</sup> Pozri NORAS, A. J.: Postneokantyzm wobec Kanta. In: *Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 2004, č. 16, 79-89; NORAS A. J.: O periodyzacji filozofii uwag kilka. Neokantyzm a postneokantyzm. In: *Estetyka i krytyka*, 2012, č. 3 s. 15-25.

<sup>4</sup> Pozr: BAERTSCHI, CH.: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre*. Zürich 2004. Por. PIETRAS, A.: *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*. Kraków: UNIVERSITAS 2012, s. 79-80.

ontológie, ale jasne tvrdia, že jadrom Kantovej filozofie je projekt novej ontológie a bez uvedomenia si tohto faktu vôbec nie je možné pochopiť jeho projekt transcendentálnej filozofie ani jeho vzťah k dovedajšej metafyzike.

(4) Hartmann a Heidegger tvrdia, že ontológia nie je len jadrom kantovskej filozofie, ale jadrom filozofie vôbec. Ich ontologické interpretácie Kantovej filozofie sú len východiskovým bodom a zámienkou na tvorbu vlastných projektov novej ontológie.

(5) Obaja títo filozofi sú žiakmi novokantovcov, ale obaja spolu s rozvojom svojho myslenia stupňovito prichádzajú k spôsobu filozofovania rozvinutého svojimi učiteľmi, čo je zapríčinené čiastočne vplyvom, aký na ich myslenie vyvolal Husserlov projekt fenomenológie a každý z nich z neho čerpá isté inšpirácie.

Okrem spoločného východiskového bodu a všetkých vyššie menovaných vlastností spoločných pre Hartmannovu a Heideggerovu filozofiu existuje veľa rozdielov rovnako v ich interpretáciách Kantovho myslenia, ako aj v interpretácii novokantovstva a zároveň aj v tom, akým spôsobom chápu sebou vytvorenú novú ontológiu a tiež jej vzťah k metafyzike. Hartmannovo a Heideggerovo chápanie pojmu „ontológia“, ako aj „metafyzika“ sa od seba diametrálne líšia. Ako sa však pokúsím ukázať, tieto rozdiely ostanú neoddeliteľne spojené s rozdielmi v ich interpretácii Kantovej filozofie, novokantovstva aj fenomenológie.

### **Kantova filozofia ako projekt novej ontológie**

Hartmann a Heidegger sa odvolávajú na Kantov projekt vytvorenia systému transcendentálnej filozofie, ku ktorému mala byť kritika rozumu len prípravou – čo Kant jasne deklaruje okrem iného v predslove k druhému vydaniu *Kritiky čistého rozumu*<sup>1</sup>, odpovedajúc na prvé (podľa neho chybné) pokusy o interpretáciu jeho diela. Vysvetľuje tam, že kritika nemá dôjsť k zavrhnutiu metafyziky, ale práve k jej kritickému založeniu tak, aby sa od sklonov ľudského rozumu mohla zmeňovať na skutočnú vedu. Po vykonaní dôkladnej analýzy našich poznáva-

---

<sup>1</sup> KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979, s. 39-56 (B VII – B XLIV).



cích schopností Kant plánoval vytvorenie systému transcendentálnej filozofie, zloženého z metafyziky prírody a metafyziky morálky. Nové ontológie Hartmanna a Heideggera tak nemajú byť ničím iným ako realizáciou Kantových zámerov.

Avšak už na tomto mieste sledujeme výrazné rozdiely medzi Hartmannovým a Heideggerovým spôsobom myslenia. Je pravdou, že sa obaja zhodujú v tom, že z perspektívy kantovských zámerov je novokantovská filozofia, ktorá sa zastavuje pri teórii poznania, nepostačujúca. Odlišuje ich však chápanie významu a roly novokantovskej teórie poznania. Hartmann, vzpierajúc sa teoreticko-poznávacej interpretácii svojich marburských učiteľov, netvrdí, že by vôbec nemali pravdu. To, čo kritizuje, je len jednostrannosť ich interpretácií, vedúca k nedoceneniu ontologického významu Kantovho projektu, ktoré vyplýva z hľadania jednoty za každú cenu aj tam, kde jej niet. Podľa Hartmanna bol Kant predovšetkým filozof problému a nie systému a akokoľvek projektuje svoj systém transcendentálnej filozofie, myslel na ideu akéhosi budúceho systému, tak vo svojom uvažovaní sledoval problémy, nezavrhuje ich mnohostrannosť len s ohľadom na dobro systému.<sup>1</sup> Avšak už pokantovská filozofia (od Reinholda cez Maimona až po nemecký idealizmus Fichteho, Schellinga a Hegela), nesúca systémové znaky, túto mnohoznačnosť nedocenila úplne. Mnohosť novokantovských škôl vyplýva – ako správne tvrdí J. Kiersnowska-Suchorzewska – práve z toho, že každá z nich si z Kanta pre seba vzala len časť a berie ju *pars pro toto*.<sup>2</sup> Preto Hartmann, vedomý si tejto mnohoznačnosti myslenia majstra z Kráľovca, nechce zavrhnúť žiaden z dejinne vzniknutých pokusov o jeho čítanie, a tak úplne nezavrhuje ani interpretáciu, ktorá vznikla na základe marburského novokantovstva, a kritizuje len jej jednostrannosť. To má nesmierne dôsledky na jeho vlastný ontologický projekt, ktorého novosť má spočívať práve v tom, že ontológia má byť – v zhode s prvotným Kantovým zámerom – vybudovaná po predošlom dôkladnom preskúmaní našich poznávacích schopností. Teória poznania, ktorá bola v marburskom novokantovstve považovaná za prvú filozofiu, tak stráca svoju prednostnú rolu,

---

<sup>1</sup> Por. HARTMANN, N: *Mysl filozoficzna i jej historia*. In: Hartmann, N.: *Mysl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Prel. J. Garewicz. Toruń: Comer 1994.

<sup>2</sup> KIERSNOWSKA-SUCHORZEWSKA, J: *Metafyzyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. In: *Przegląd Filozoficzny*, 1937, č. 40, s. 367.

čo však neznamená, že Hartmann zavrhuje výsledky dosiahnuté na tomto základe. Práve naopak, pri budovaní svojej novej ontológie z nich bude naberať plnými hršami. Hartmann teda postupuje v súlade s Kantovým pokynom, aby bol metafyzický systém tvorený až po vykonaní dôkladnej kritiky našich poznávacích schopností, a „po“ tu znamená aj „s ohľadom na jej výsledky“. Pri analýze dejín rozvoja nemeckého transcendentálneho myslenia je možné priamo predložiť tvrdenie, že kritická prípravná fáza, ktorú Kant nakázal, aby predchádzala tvoreniu náležitého systému metafyziky ako vedy, výrazne prekročila časové rámce projektované Kantom, ktorý veril, že tento systém sa podarí vybudovať ešte počas jeho života. Sám Kant je, samozrejme, už autorom takých pokusov.<sup>1</sup> Hodnotiac túto záležitosť z historickej perspektívy, vidíme, že možno boli vybudované príliš skoro. Po Kantovej filozofii nastupujúca fáza nemeckého idealizmu tak je často vnímaná práve ako ústup do etapy predkritickej metafyziky a z tejto perspektívy je preto možné novokantovskú teóriu poznania brať ako nevyhnutné doplnenie Kantovej kritiky poznania. S veľkými ideami to často býva tak, že značne predchádzajú svoju vlastnú dobu. Možno bolo na realizáciu Kantovho projektu potrebné čakať až do začiatku dvadsiateho storočia. Sám Kant predsa písal, že „ak je nejaká teória závažná, tak akcia a reakcia, ktoré ju spočiatku natoľko ohrozujú, časom len obrúsia jej nerovnosti...“<sup>2</sup>

Inak to vyzerá s Heideggerom, ktorý skôr pokračuje vo vyššie spomínanej tendencii dopytovať sa v Kantovej filozofii predovšetkým jednoty (a neprekonáva ju), preto bude jeho interpretácia rovnako jednostranná ako interpretácia jeho učiteľov (reprezentantov marburského a bádenského novokantovstva). Aj jeho kritika novokantovstva nabere vo svojich dôsledkoch oveľa krajnejšiu podobu ako Hartmannova kritika. Podľa Heideggera sa Kant vôbec nezaoberal problémom poznania. Už samotná kritika čistého rozumu má podľa Heideggera čisto ontologický význam.<sup>3</sup> Heideggerovo „postnovokantovstvo“ má teda úplne iný charakter. Predpona „post“ nadobúda úplne iný význam –

---

<sup>1</sup> Pozri KANT, I.: *Metafyzyczne podstawy przyrodoznawstwa*. In: Kant, I.: *Dziela zebrane. Tom III*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012; KANT, I.: *Metafyzyka moralności*. In: Kant, I.: *Dziela zebrane. Tom III*.

<sup>2</sup> KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 56 (B XLIV).

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOFIA 2004.

máme tu dočinenia skôr s pokusom o prekonanie novokantovstva jeho prehĺbením a následné odmietnutie, a nie – tak ako v prípade Hartmanna – cez „absorbovanie“ a využitie jeho výsledkov.

Rozdiely v Hartmannovej a Heideggerovej interpretácii Kantovej filozofie sme opísali dôkladnejšie na inom mieste,<sup>1</sup> pričom súviseli s rozdielom ich interpretácií pojmu veci osebe. Samozrejme, je pravdou – čo veľmi jasne ukázal Gerold Prauss<sup>2</sup> – že pojem veci osebe je pojmom späťtým oveľa viac s pokantovskou filozofiou ako s Kantovým originálnym myslením v tom zmysle, že Kant takýto pojem *explicitne* nesformuloval. Práve pokantovské myslenie ukázalo, že napriek tomu, že pre neho samého tento pojem nepredstavoval problém, je v jeho filozofii *implicitne* obsiahnutý, a aj to, že v sebe obsahuje istú diskreditujúcu rozpornosť. Hlbšia analýza Kantových textov, ako aj ďalšieho rozvoja nemeckej transcendentálnej filozofie vedie k záveru, že túto rozpornosť možno ľahko odstrániť poukázaním na fakt, že v pokantovskej filozofii máme dočinenia minimálne s dvoma rôznymi pojmami (a nie jedným), ktoré som pomenovala: *vecou osebe v onto-logickom chápaní* a *vecou osebe v epistemologickom chápaní*.<sup>3</sup> V Kantovom myslení sú navzájom zmiešané, čo bude neoddeliteľné od mnoho-strannosti jeho myslenia.

Ak sa teraz pozrieme na Hartmannovu a Heideggerovu filozofiu práve v tomto kontexte, ukáže sa, že ich vzťah k dvojznačnosti pojmu veci osebe môže predstavovať plodnú interpretačnú stopu – rovnako v kontexte podobností, ako aj rozdielov. Otázka o možnosti metafyziky teda bude neoddeliteľne spojená s otázkou o zmysle pojmu veci osebe. Hartmann tvrdí, že v kantovskom pojme veci osebe máme dočinenia so zmiešaním svojbytného bytia (*Ansichsein*) a iracionálnosti (*Irrationalität*).<sup>4</sup> Tento pojem kvôli tomu neodmieta ani sa nepokúša spraviť ho jednoznačným odmietnutím jedného z jeho významov, čím na tomto mieste opúšťa myslenie svojich marburských učiteľov, ktorí dali veci osebe len status *hraničného pojmu*. Podľa Hartmanna teda pojem veci

---

<sup>1</sup> PIETRAS, A.: *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*. Kraków: Univerzitas 2012, s. 79 a n.

<sup>2</sup> PRAUSS, G.: *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier Verlag 1974.

<sup>3</sup> Pozri PIETRAS, A.: *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*, s. 49-50.

<sup>4</sup> Por. NORAS, A. J.: Problem metafyzyki. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant. In: *Folia Philosophica* 17, Katowice 1999, s. 76.

osebe predstavuje jej vlastný kritický moment.<sup>1</sup> Odmietnutie jej jestvovania alebo uznanie, že je plne nepoznatelná, predstavuje presne taký istý dogmatizmus ako prijatie jej úplnej poznateľnosti. Preto má skutočne kritická filozofia zachovať rovnako ontologický pojem veci osebe, teda vec osebe chápanú ako *Ansichsein* – svojbytné jestvujúcno, celkovo nezávislé tak vo svojom jestvovaní, ako aj vo svojej podstate, od faktu byť alebo nebyť poznávaným nejakým subjektom; ako epistemologický pojem veci osebe, teda vec osebe v chápaní poznávajúcej iracionálnosti, to znamená vec takú, aká je len „v sebe“, ale „nie pre nás“. Byť kritickým teda znamená rovnako: (1) neprijímať nič bez dôkazu, ako aj (2) neodmietat' nič bez dôkazu. Inými slovami, skutočne kritický filozof sa stráni oboch krajností – rovnako dogmatizmu pozitívneho (presvedčenia, že svet je zo svojej podstaty poznateľný), ako aj negatívneho dogmatizmu – hraničného skepticizmu (presvedčenia, že svet je zo svojej podstaty nepoznatelný). Preto sa v Hartmannovej filozofii nachádza miesto rovnako pre ontológiu, ako aj pre svojsky pochopenú metafyziku.

Inak vec vyzerá v prípade Heideggera, ktorý sa zdá byť v tomto ohľade pod oveľa väčším vplyvom svojich novokantovských učiteľov. Vo východiskovom bode svojej filozofie prijíma základ novokantovstva, ale vyvodzuje z neho úplne iné dôsledky. Heidegger, ktorého záujmy sú od samého počiatku sústredené okolo problému bytia, začína svoju mysliteľskú cestu v perspektíve transcendentálnej filozofie, pýtajúc sa na bytie toho, čo je logické (zmyslu).<sup>2</sup> Keďže, ako učí novokantovská interpretácia Kanta, „byť“ znamená „byť založený v súde“, každá ontológia sa musí začínať od logiky, ako aj teórie súdu. Heidegger v prvom období svojej tvorby ostáva novokantovcom natoľko, nakoľko celkovo zavrhuje ontologický pojem veci osebe. V jeho my-

---

<sup>1</sup> Pozri HARTMANN, N.: *Zarys metafizyki poznania*. Prel. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski. Warszawa: IFiS PAN 2007, s. 254, ako aj 263. Viac na tému kritickej funkcie Kantovho pojmu veci osebe pozri: PIETRAS, A.: Być krytycznym – co oznacza dziś Kantowska teza o niepoznawalności rzeczy samej w sobie. In: *Czasopismo Filozoficzne*, 2007, č. 2 ([http://czasopismofilozoficzne.us.edu.pl/pliki/nr\\_2/byc\\_krytycznym.pdf](http://czasopismofilozoficzne.us.edu.pl/pliki/nr_2/byc_krytycznym.pdf)).

<sup>2</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Neuere Forschungen über Logik*. In: Heidegger, M.: *Frühe Schriften (1912-1916)*. GA. Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978; HEIDEGGER, M.: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*. GA. Bd. 4. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1981; HEIDEGGER, M.: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977; 2003.

slení niet miesta pre niečo také ako *Ansichsein* (svojbytné, od ľudského poznania nezávislé jestvovanie/bytie jestvujúcien). Heideggerova *ontologická diferencia*, teda rozlíšenie medzi *jestvujúcnom* a jeho *bytím* (medzi rôznymi konkrétnymi jestvujúciami popisovanými špeciálnymi vedami a ich spôsobom bytia), bola vyvodená (na čo sú v literatúre odkazy<sup>1</sup>) z novokantovského rozlíšenia medzi *jestvovaním* a *účinnosťou*. Jestvujúcna jestvujú natoľko, nakoľko ich súdy uznáva-júce ich jestvovanie zaväzujú. Inými slovami: bytie jestvujúcien, opisovaných vedami, sa privádza k účinnosti (platnosti) vedeckých súdov postulujúcich ich jestvovanie. Do tohto bodu sa Heidegger zhoduje so svojimi učiteľmi. Tým, čo ich spája, je teda im stále spoločné (aj keď predsa nielen im, ale aj celej skoršej pokantovskej filozofii) hľadanie jednoty v Kantovom myslení. Keď sa v nej však jednota nenachádza, treba ju samotnej Kantovej filozofii nanútiť. Odtiaľ Heidegger, podobne ako jeho učítelia, chce očistiť Kantovo myslenie od všetkých nejasností a nejednoznačností.

Novokantovci zavrhujú kantovský dualizmus poznávacích schopností tým, že uznávajú, že zmysly nemajú žiaden podstatný vklad do poznania, veda sa skutočne odvoláva na skúsenosti, ale skúsenosť nám neposkytuje žiadne základy na uznanie platnosti súdov. Platnosť poznania pochádza od vydávaného súdu umu. Heidegger – ktorý sa vo svojom myslení začína vzdávať od novokantovstva smerom k fenomenológii – zatiaľ teda nechce súhlasiť so zavrhnutím roly názoru v poznaní a okrem toho sa mu nepáči ani kantovský dualizmus poznávacích schopností. Robí iné opatrenie: odkazuje na obrazotvornosť ako na najdôležitejšiu poznávaciu schopnosť (zdroj každej účinnosti a zmyslu) potvrdzujúc, že už sám Kant spravil tento objav, odstúpil však od neho v strachu pred jeho dôsledkami.<sup>2</sup> Na jednej strane je teda Heideggerovo stanovisko výrazne antinovokantovské a filozofické, zdrojom každého zmyslu a platnosti je isté prvotné apriórne nazeranie a nie, ako to chceli novokantovci – čisté myslenie. Na druhej strane, ak sa sústredíme na vzťah Heideggera k problému veci osebe – Heidegger v prvej fáze svojej mysliteľskej cesty (v ktorej vzniká *Bytie a čas* aj *Kant a problém metafyziky* – treba ich čítať súbežne) je bližší novokantovcom

---

<sup>1</sup> Pozri MICHALSKI, K.: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1978, s. 169.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 147.

– jeho filozofia je istou verziou transcendentalizmu. Fundamentálna ontológia teda nie je ontológiou v klasickom zmysle slova, nie je otázkou na bytie svojbytného jestvujúcna, ale otázkou bytia jestvujúcna založeného v obrazotvornosti.

### **Nová ontológia – jej predmet a metóda**

Všetko toto vplýva na podobu Hartmannom a Heideggerom vytvorených projektov novej ontológie – na ich chápanie ontológie aj vzťah k metafyzike. Keď píše Hartmann o svojej novej ontológii, zreteľne vysvetľuje, aký je jej vzťah k staršej predkritickej ontológii. Nová ontológia sa nelíši od staršej, klasickej (vychádzajúcej ešte z Aristotela) predmetom skúmania, ale len metódou. S ohľadom na svoj predmet má byť ontológia stále *philosophia prima*. Hartmannova ontológia je kategoriálnou analýzou svojbytného jestvujúcna (*Ansichsein*). Svojbytnosť jestvujúcna tu znamená, že jeho *Dasein* (spôsob jestvovania) aj jeho *Sosein* (obsah) si rovnako zachovávajú nezávislosť od poznania, tzn. že sú také, aké sú, bez ohľadu na to, či jestvuje niekto, kto ich poznáva, alebo nie. Veciam pochopeným ako *Ansichsein* prináležia ich vlastné bytostné kategórie. Cieľom ontológie je snaha o čo najúplnejší a najadekvátnejší opis bytostných kategórií.

Tým, čo odlišuje novú ontológiu od staršej, je len jej metóda. Kritika našich poznávacích schopností (vedená Kantom aj teóriou poznania, ktorá vznikla na základe nemeckej transcendentálnej filozofie) nás vedie k záveru o nutnosti zmeny metód tvorenia opisu svojbytného jestvujúcna. Nová ontológia (po-kantovská ontológia) teda má byť: (a) kritická, (b) analytická aj (c) systematická, čím sa odlišuje od staršej predkantovskej, ktorá bola: (a) nekritická (dogmatická), (b) syntetická a (c) systémová. Nová ontológia zohľadňuje všetky výhrady týkajúce sa hraníc nášho poznania, a preto už vzhľadom na svoju metódu nemôže byť *philosophia prima*, ale musí byť *philosophia ultima*.<sup>1</sup> To na jednej strane znamená, že dnes už nemôžeme budovať uzavreté ontologické systémy, na strane druhej aj to, že je správna Hegelova výhrada, že „nie je

---

<sup>1</sup> K téme vzťahu novej a starej ontológie pozri HARTMANN, N.: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin und Leipzig: de Gruyter 1935, s. 33-38; HARTMANN, N.: *Nové cesty ontologie*. Prel. F. Novosad. Bratislava: Pravda 1976, s. 49-55, 92-98.

možné naučiť sa plávať predtým, ako vojdeme do vody“, a teda nemôžeme budovať teóriu poznania, ak sme ešte nezačali poznávať. Kritická ontológia nie je možná bez teórie poznania, ale teória poznania nie je možná bez ontológie.<sup>1</sup> Musíme začať prijatím, prinajmenšom sa o to pokúšať, nejakých úvodných ontologických základov. Práve ontológia (opis štruktúry sveta) je cieľom každého poznania a každej vedy, teória poznania naopak predstavuje (a) pomocný nástroj pre ontológiu, ale aj (b) časť ontológie (keďže samo poznanie je procesom, ktorý sa odohráva vo svete).

Preto podľa Hartmanna už súčasná ontológia nemôže byť systémová (nemôžeme začínať filozofiu od budovania uzavretého filozofického systému), ale má byť systematická (treba prijať *ideu systému*, ale len *ako regulatívnu ideu*, ako záverečný a nie východiskový bod poznania). Systematickosť na rozdiel od systémovosti znamená, že treba hľadať jednotu v rôznorodosti popisovaných javov, ale netreba ich do nej nasilu vkladať a ani, čo je ešte horšie – oponovať jestvovaniu sledovaných javov len kvôli ich nespojitosti s naším dovtedajším systémom. Nová ontológia má teda byť v prvom rade analytická a nie syntetická. Samozrejme, že každé myslenie je istou dialektickou súvislosťou analýzy a syntézy, ale práve – v súlade s Hartmannovým odporúčaním – ak sa objaví nejaká rozpornosť v systéme, treba na chvíľu odsunúť syntézu a vrátiť sa k analýze. Už Kant si v *Kritike súdnosti* všíma, že postup vedeckého poznania vedie od opisu čoraz väčšej rôznorodosti javov a odhaľuje čoraz väčší počet detailných zákonov (analýza), ale proces hromadenia čoraz väčšieho počtu poznávaného materiálu vôbec nespôsobuje chaos, ak ho zároveň sprevádza odhalenie čoraz väčšej jednoty medzi týmito zákonmi (syntéza).<sup>2</sup> Paradoxne, práve analýza prispieva k syntéze, naopak začínanie od syntézy a uzavretie sa do analýzy rôznorodosti vedie k chybám a redukcionizmu (neadekvátnej syntéze).

Hartmannova ontológia je, na rozdiel od Heideggerovej, veľmi vďačnou témou na skúmanie a opis, pretože Hartmann nielenže dosť jasne popisuje metódu novej ontológie, ale zároveň ju vo svojich vlastných problémových analýzach veľmi dôsledne aplikuje. V súlade s jeho

---

<sup>1</sup> HARTMANN, N.: *Zarys metafyziky poznania*.

<sup>2</sup> KANT, I.: *Kritika súdnosti*. Prel. V. Špalek, W. Hansel. Praha: Odeon 1975, s. 39 (XLI-XLII).

opisom sa metóda filozofie skladá z troch etáp: (1) *fenomenológie* – ktorá jednoducho znamená čo najvernejší opis daných fenoménov (v súlade s princípom „minimum predpokladov, maximum dát“<sup>1</sup>), (2) *aporetiky* – čo najpochtivejšej analýzy apórií, spätých na jednej strane s nám danými fenoménmi, na strane druhej s našimi doterajšími predpokladmi a teóriami vzťahujúcimi sa k týmto fenoménom, (3) *teórie* – ktorá predstavuje až poslednú etapu všetkých skúmaní a (tu sa Hartmann odvoláva na klasické chápanie tohto termínu) spája „pohľad na to, čo je vnímané pri všestrannom prístupe k predmetu v celej jeho rozmanitosti.“<sup>2</sup>

Hartmannova metóda filozofie v sebe obsahuje istý dialektický moment.<sup>3</sup> Na začiatku treba prijať isté predpoklady týkajúce sa základnej štruktúry sveta, ale súbežne sledovať a čo najvernejšie opísať fenomény a ich analýzy pomocou prijatej pojmovej mriežky. Takáto analýza má v dôsledkoch viesť k priebežnému dopĺňaniu a korigovaniu prijímaných predpokladov. Závislosť medzi stále novými opismi fenoménov a prijímanou teóriou má dialektický charakter. Na jednej strane sú dané javy už stále závislé od našich teórií. Hartmann neverí v možnosť vykonania Husserlom postulovaného *epoché*, a teda v možnosť opisu čistých fenoménov. Bez prijatia istého minima ontologických predpokladov nielenže by sa nedalo nič opísať, ale najpravdepodobnejšie by vôbec nebolo čo opisovať. Na druhej strane by teória mala byť závislá od opisovaných fenoménov, tzn. že každý nesúlady teórie s fenoménmi by mal viesť k pokusu o modifikáciu prijatých teoretických predpokladov. Zdá sa teda, že práve druhá etapa hartmannovskej metódy, tzv. *aporetika* predstavuje podstatu jeho prístupu. Práve v rámci *aporetiky* robíme súvislé porovnávanie mnohých rôznych nám daných

---

<sup>1</sup> Treba zdôrazniť že Hartmann na tomto mieste nadväzuje na Husserlov projekt fenomenologickej metódy, neverí však v možnosť úplne bezpredpokladového opisu daných fenoménov. Postulát *epoché* je možné pochopiť len ako regulatívnu ideu, preto je v Hartmannovej interpretácii privedený k princípu „minimum predpokladov, maximum dát“. Por. NORAS, A. J.: Stosunek Nicolaia Hartmanna do postulatatu filozofii bezzałożeniowej. *Studia. Philosophiae Christianae*, 1992, č. 1, s. 147-154.

<sup>2</sup> HARTMANN, N.: Systematyczna autoprezentacja. In: Hartmann, N.: *Myśl filozoficzna i jej historia*, s. 83-84.

<sup>3</sup> Hartmannov opis metódy ontológie (filozofie) je analogický k Platonovmu spôsobu chápania dialektickej metódy, popísanej v metafore priamky. Pozri PLATON: Štát. Prel. J. Špaňár. In: *Dialógy* (°°). Bratislava: Tatran 1990, s. 229-230 (510 b).



fenoménov s rôznorodými, často protikladnými teóriami s cieľom ich vzájomného zosúladenia.<sup>1</sup>

Presne takým spôsobom Hartmann poníma status sebou prezentovanej štruktúry jestvujúcna. Rozdeľujúc celé jestvujúce na ideálne a reálne (v rámci reálneho jestvujúcna rozlišuje štyri základné vrstvy: materiálno-fyzické, organické, psychické a duchovné jestvujúcno), Hartmann zdôrazňuje, že to nie je konečná, nevyvrátiteľná ontologická schéma. Táto teória má práve status *philosophia ultima*, je optimálna pre súčasný stav, tzn. je v súlade so stavom súčasných špeciálnych vied, ale možno zároveň s rozvojom týchto vied bude v budúcnosti potrebovať zmeny – čím Hartmann chápe skôr jej doplnenie ako redukciu. Na tomto mieste sa opäť raz ukazuje dôležitá vlastnosť Hartmannovej filozofickej metódy, konkrétne postulát prednosti analýzy pred syntézou, spätý s bojom s redukcionizmami každého druhu (tzv. – izmami<sup>2</sup>, takými, akými sú napr. materializmus, biologizmus, psychologizmus, idealizmus). Podľa neho sú všetky pokusy privádzať ontologickú štruktúru sveta k nejakému základnému typu jestvujúcna chybou.

Hartmann zavrhuje všetky verzie monizmu, je však rovnako tak protivníkom karteziánskeho dualizmu. Je chybou myslieť v kategóriách alternatívy *monizmus-dualizmus*. Okrem monizmu a dualizmu sú možné aj iné ontologické pozície – pluralistické. Akokoľvek by sa zdala byť metodologicky správnym postulátom „Occamova britva“, aby sa „nemnožili jestvujúcna okrem tých potrebných“, ukazuje sa, ako tvrdí Hartmann, že problém spočíva práve v tom, že dôkladná analýza fenoménov ukazuje „potrebu“ ich množenia. Súčasný stav vedeckého poznania jasne ukazuje, že rovnako monistické, ako aj dualistické ontológie nie sú adekvátne na opis nám daných fenoménov. Treba teda prijať komplikovanejšiu ontologickú štruktúru práve preto, že tie jednoduchšie (ako monizmus či idealizmus) nie sú v súlade so stavom opisu fenoménov. Možno boli kedysi optimálne a potrebné, napokon pri ich podpore vytvorila veda veľa postupov, ale to neznamená, že s nimi

---

<sup>1</sup> Hartmannov pojem aporetiky nadväzuje na Aristotelovu aporetiku. Treba však zdôrazniť, že Hartmann sám si všimol výraznú analógiu medzi aporetickou metódou pochádzajúcou od Aristotela a Hegelovou dialektickou metódou. Pozri HARTMANN, N.: Hegel und das Problem der Realdialektik. In: N. Hartmann: *Kleinere Schriften, Bd. II: Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin: de Gruyter 1957, s. 323-346.

<sup>2</sup> HARTMANN, N.: *Nové cesty ontológie*, s. 92-98.

treba zaobchádzať ako s konečnými, stálymi a nemennými – pretože práve to nie je v súlade s Hartmannom postulovanou metódou kritickéj ontológie.

Úplne inak to vyzerá s fundamentálnou ontológiou Martina Heideggera. Jej novosť nevedie len k novosti metódy skúmania. Heideggerova fundamentálna ontológia sa v prvom období jeho filozofovania (pred tzv. „obratom“) tiež pokúša vypracovať úplne iný predmet ako klasická ontológia. Tieto rozdiely medzi Hartmannovou a Heideggerovou ontológiou veľmi trefne uchoпил Jozef Stallmach<sup>1</sup>, píšuc, že objektom Hartmannovej ontológie je *Ansichsein*, naopak, predmetom Heideggerovej ontológie je *Seinverstehen*, teda vôbec nie *svójbytné jestvujúcno*, ale práve *rozumenie bytiu*. Pokiaľ ide o objekt týchto dvoch nových ontológií, Hartmannov projekt je viac fenomenologický<sup>2</sup> a Heideggerov novokantovský. Heidegger sa tak v *Bytí a čase* nezaobera problémom bytia jestvujúcna, ale práve problémom *rozumenia bytiu*. Nakoľko je Hartmannova kategoriálna analýza analýzou rôznych spôsobov bytia jestvujúcna, natoľko je Heideggerova analytika *Dasein* analýzou rôznych spôsobov rozumenia bytiu ľudským subjektom (*Dasein*). Na tomto mieste však treba vojsť hlbšie a spýtať sa, z čoho to vyplýva. Prečo ontológia v Heideggerovom podaní mení svoj objekt. Taktiež sa zdá, že je to práve dôsledok Heideggerovho zohľadnenia Kantovej kritiky rozumu, ale aj všetkého, čo sa udialo v pokantovskej transcendentálnej filozofii.

Heidegger podobne ako Hartmann vyvodzuje závery z dovtedajšej filozofickej tradície. Ako sa však ukazuje, vyvodzuje z nej úplne iné závery. Ťažkosti s interpretáciou Heideggera vyplývajú okrem iného z faktu, že sa pokúša nielen o zmenu metódy ontológie, ale skôr o zmenu jej objektu. Heidegger, ktorý bol vzhľadom na metódu svojej novej ontológie pod oveľa väčším vplyvom Husserlovej fenomenológie ako Hartmann, sa pokúša spraviť fenomenologické *epoché* a myslieť bytie v úplnej odtrhnutosti od všetkých dovtedajších teórií, teda aj ontologických. V dôsledku jeho myslenia chýba stály záchytný bod – Heidegger naň sám rezignuje, pričom chce zároveň vypracovať novú metódu

---

<sup>1</sup> STALLMACH, J.: *Ansichsein und Seinverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger*. Bonn: Bouvier 1987.

<sup>2</sup> Husserlov postulát „návrat k veciam samým“ interpretuje Hartmann ako postulát návratu ku klasickému predmetu ontológie, ktorým je jestvujúcno (*Ansichsein*).

a nový predmet ontológie. Na začiatku teda ešte nevieme ani to, o čom budeme hovoriť, pretože to má byť až predmetom skúmania. Samozrejme, že Heidegger píše, že predmetom jeho filozofie je bytie. Pretože však základnou otázkou je otázka zmyslu, významu, rozumenia „bytiu“, toto úvodné tvrdenie nám v princípe nič nehovorí. Nevieme, čím je bytie, pretože na to sa ešte len pýtame. Je to dôsledok prijatia metodologického postulátu, aby sme pred preskúmaním našich poznávacích schopností nehovorili na tému jestvujúcna – netvorili ontológiu bez teórie poznania.

Napriek všetkému však musíme naše myslenie začať v nejakom mieste, a to Heidegger aj prakticky robí, aj keď nemá veľmi sklon priznať sa k tomu (možno hlavne sám pred sebou). Ak chceme zachytiť rozumenie bytiu, musí sa začať bytosťou ktorá rozumie, bytosťou, ktorú zaujíma jej vlastné bytie. Preto sa fundamentálna ontológia ukazuje ako analytika *Dasein*<sup>1</sup>, teda analýza spôsobu bytia človeka ako jediného bytia, ktoré má záujem o svoje bytie a opätovne sa k nemu vzťahuje. Rozumenie bytiu je osobitne ľudskou záležitosťou. Podľa Heideggera nám vykázanie bytostnej štruktúry človeka opisom tzv. existenciálov (ktoré v Heideggerovej ontológii zastupujú klasické ontologické kategórie) umožní nielen odhaliť, ale aj vyjasniť pre človeka charakteristický (a teda ležiaci v základoch každej ontológie, ako aj všetkých vied) spôsob rozumenia bytiu jestvujúcna. Najpodstatnejšou vlastnosťou človeka sa ukazuje jeho časovosť a s ňou neoddeliteľne spätá konečnosť. Človek ako časová a aj konečná bytosť tvorí pojem jestvujúcna ako niečoho trvalého, nemenného, stáleho, večného práve preto, aby ustanovil vo svojom živote nejaký záchytný bod, istotu, ktorá uspokojuje potrebu bezpečia. Heidegger na tomto mieste plnými hŕsťami čerpá z Nietzscheho filozofie.

Pokiaľ ide o metódu Heideggerovej ontológie, tá tak isto nie je jednoduchá. Na jednej strane Heidegger deklaruje, že metódou jeho ontológie je fenomenologická metóda.<sup>2</sup> Vedúcim heslom je husserlovske heslo „návrat k veciam samým“, ktoré Heidegger interpretuje ako návrat k otázke bytia jestvujúcna. Avšak v prvom období svojho filozofovania neprekračuje za perspektívu transcendentálnej filozofie a skôr –

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 44.

na čo odkazuje literatúra – sa do nej ešte viac ponára. Nakoľko je transcendentálna filozofia spätá s hľadaním podmienok možnosti (zmysluplnosti, platnosti) vedeckého myslenia, natoľko Heideggerova filozofia – pokračujúca v stopách Emila Laska<sup>1</sup> – schádza v transcendentálnej analýze o stupeň nižšie a pýta sa na podmienky možnosti (zmysluplnosti, platnosti) transcendentálnej filozofie, a teda na zdôvodnenie filozofickej perspektívy spočívajúcej v zdôvodnení. Predmetom jeho skúmaní je problém založenia transcendentálnej filozofie (ktorú Heidegger porovnáva s metafyzikou). Rozdiel medzi novokantovským a Heideggerovým prístupom spočíva len v tom, že Heidegger sa odtrháva od chápania pojmu zdôvodnenia ako legitimizácie, chápajúc ho predovšetkým ako odhalenie fundamentov. Novokantovci hľadajú princípy, ležiace v základoch vedy, aby ukázali, aké základy musíme nutne prijať, aby mala naša veda vôbec zmysel. Heidegger popisuje tie isté princípy, ale používa ich inak. Odhaľujúc fundamenty nášho myslenia, navrhuje, aby sme ich podkopávali, čo v dôsledku vedie k podkopaniu zmysluplnosti celej doterajšej vedy a filozofie. Cesta, ktorou kráčajú novokantovci a Heidegger, je presne tá istá, rozdiel spočíva len v tom, čo sa deje neskôr. Novokantovci a Heidegger sa zhodujú v tom, že princípy, ktoré ležia v základoch celého nášho filozofického a vedeckého myslenia, sú zdôvodnené transcendentálnym subjektom, ale vyvodzujú z toho iný záver.

Novokantovci, ktorým záleží na tom, aby zachovali platnosť vedeckého poznania, tvrdia, že musíme založiť platnosť tých odhalených princípov. Heidegger potvrdzuje, že prijatie takých a nie iných princípov vyplýva z ľudského sklonu k metafyzike, teda z úsilia za každú cenu hľadať vo svete istú stálosť a nemennosť, pričom tento sklon Heidegger (nasledujúc Nietzscheho) kritizuje. Heidegger teda navrhuje, aby sme všetky tieto princípy zavrhlí a aby nám vôbec nebolo ľúto vedy (ktorá spolu s nimi stroskotáva), keď sme podľa neho ukázali, že ak sú tieto princípy pochybné, tak je pochybná aj sama veda, ako aj celá západná

---

<sup>1</sup> Na tému sekundárnosti toho projektu vo vzťahu ku koncepcii logiky Emila Laska pozri HOBE, K.: Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 1971, č. 78, s. 360–376; KISIEL, T.: Heideggers Dankesschuld an Emil Lask. Sein Weg vom Neufichteanismus zur Hermeneutik der Faktizität. In: *Heidegger und der Neukantianismus*. C. Strube (ed.). Würzburg 2009, s. 109–130; KISIEL, T.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press 1995.

filozofická tradícia. Musíme teda zavrhnúť celú západnú metafyzickú tradíciu, čo znamená navrátiť sa v myslení do čias Platona a Parmenida. Heideggerov „obrat“ v myslení, ktorý znamenal pokus o prekonanie perspektívy transcendentálnej filozofie (ním stotožnenej s metafyzikou<sup>1</sup>), je dôsledkom Heideggerovho prijatia tejto perspektívy a jej ďalšieho dôsledného rozvinutia (prehĺbenia).

Zdá sa teda, že Heidegger spája transcendentálnu metódu istého druhu s Husserlovým postulátom *epoché*<sup>2</sup> – odhaľuje najfundamentálnejšie základy ležiace v základoch celej západnej metafyziky preto, aby vykonal ich „redukciu“, no táto redukcia nemá znamenať len chvíľkové uzátvorkovanie, ale ich celkové zavrhnutie, aby mohol ďalej myslieť bez nich. Heidegger tak spája vo fenomenológii obsiahnutý postulát „návratu k veciam samým“ neoddeliteľne spojený s postulátom *epoché*, zatiaľ čo Hartmann, ktorý sa tiež chce vrátiť k veciam samým (čím rozumie návrat k veci ako *Ansichsein*), tvrdí, že takéto úplné *epoché* nie je možné, preto jediným možným spôsobom realizácie Husserlových postulátov je prijatie princípu: „minimum predpokladov, maximum dát“<sup>3</sup>.

Na tomto mieste sa ukazuje ešte jedna vážna vec. Rozdiel medzi Heideggerovým a Hartmannovým myslením je neoddeliteľne spojený s ich interpretáciou Kantovho najvyššieho princípu syntetických súdov *a priori*. Heidegger interpretuje tento princíp rovnako ako novokantovci, teda ako tézu o úplnej identite predmetných a subjektívnych kategórií. Kategórie predmetov poznania sú teda úplne ustanovené transcendentálnym subjektom. Novokantovci však v tomto fakte nevidia žiaden problém. Už Kant písal, že „Myslený súlad prírody v rozmanitosti jej zvláštnych zákonov s našou potrebou nájsť pre ňu všeobecnosť

---

<sup>1</sup> Presnejšie vyjadrené, podľa Heideggera je vznik transcendentálnej filozofie (v podaní novokantovcov) výsledkom prirodzeného vývoja západnej metafyziky, ktorá začína Parmenidovou filozofiou.

<sup>2</sup> Sám Husserl sa pokúša ísť touto cestou vo svojom projekte transcendentálnej fenomenológie, ale zdá sa, že pokiaľ ide o cieľ jeho transcendentálnych skúmaní, je bližší novokantovcom ako Heideggerovi – nejde mu o vyvrátenie vedy, ale o pochopenie základov jej platnosti.

<sup>3</sup> S istým zjednodušením je možné povedať, že okrem toho, že obaja pri projektovaní svojich nových ontológií čerpali rovnako z novokantovstva, ako aj z fenomenológie, pokiaľ ide o predmet Hartmannovej ontológie, je viac fenomenológom a Heidegger novokantovcom, ak zasa ide o metódu ontológie – Heidegger sa ukazuje byť viac fenomenológom a Hartmann novokantovcom.

princípov musí byť... posudzovaný ako náhodný, napriek tomu však... nenahraditeľný..."<sup>1</sup> Avšak Heidegger z toho vyvodzuje záver o úplnej nespôsobilosti poznávacích kategórií (filozofických a vedeckých) na poznanie bytia samého. Hartmann, naopak, už na začiatku reinterpretuje Kantov najvyšší princíp, tvrdiac, že všetky doterajšie úspechy špeciálnych vied svedčia skôr o tom, že medzi týmito subjektom ustanovenými kategóriami a bytostnými kategóriami (kategóriami patriacimi svojbytnému jestvujúcnu) musí jestvovať čiastočná ekvivalencia a úlohou ontológie je tiež pokus o jej zdôvodnenie. Preto keď Hartmann tvorí východiskovú pojmovú mriežku pre svoju kategoriálnu analýzu, analyticky rozlišuje dva druhy kategórií: (a) bytostné kategórie (ktoré sa ďalej delia na kategórie ideálneho a reálneho jestvujúcna a tá ešte na fundamentálne /patriace všetkým vrstvám reálneho jestvujúcna/ a špeciálne kategórie /rôzne pre rôzne vrstvy/), ako aj (b) poznávacie kategórie. Vzájomná ekvivalencia medzi týmito dvoma druhmi štruktúr (alebo jej neprítomnosť) má byť až predmetom skúmania, preto dokonca - keby sa mali v budúcnosti ukázať ako identické (napriek tomu, že Hartmann pochybuje o možnosti ich úplnej identickosti rovnako, ako pochybuje o možnosti úplne chýbajúcej identickosti medzi nimi) – treba na začiatku spraviť ich pojmové rozlíšenie. Hartmann teda nebude postulovať zavrnutie celej západnej metafyzickej tradície na popis svojbytného jestvujúcna ako neadekvátnej. Tvrdí skôr to, že doterajší rozvoj vied ukazuje, že kategórie klasickej metafyziky sa prinajmenšom čiastočne hodia na opis skutočnosti osebe, naopak, v tej časti, v ktorej sa nehodia, môžu a aj by mali byť modifikované.

Rozdiel medzi Hartmannovou a Heideggerovou metódou ontológie môže byť zvýraznený aj predstavením ich pomeru k vzťahu medzi analýzou a syntézou. Nakoľko Hartmann tvrdil, ako sme uviedli vyššie, že nová kritická ontológia by mala byť analytická – čím priznáva prvenstvo analýzy pred syntézou, natoľko Heideggerova fundamentálna ontológia ostáva syntetickou ontológiou – miska váh priorít sa nachýľuje v prospech syntézy, a tak sa hľadá predovšetkým jednota; v týchto hľadaniach ide Heidegger oveľa ďalej ako novokantovci. Preto neostáva bez významu ani Heideggerova interpretácia Kantovej

---

<sup>1</sup> KANT, I.: *Kritika soudnosti*, s. 38.

vedy o poznávacích schopnostiach. Podobne ako novokantovci redukovali Kantov dualizmus, pričom odmietali poznávaciu rolu zmyslovosti, tak isto Heidegger redukuje, avšak úplne iným spôsobom – kde sa znovu ukazuje jeho náchylnosť k syntéze. Ukazuje teda na obrazotvornosť ako spoločný koreň, z ktorého vyrastajú dva kmene nášho poznania (um a zmyslovosť), odvolávajú sa na tomto mieste na slová samého Kanta, ktorý v *Úvode ku Kritike čistého rozumu* spomenul, že „azda vyrastajú zo spoločného, nám však neznámeho koreňa“.<sup>1</sup> Ako správne tvrdí Heidegger, kantovská transcendentálna obrazotvornosť sa znamená hodí na jednotiaci koreň tohto typu, keďže plní rolu sprostredkovateľa medzi zmyslami a umom. V prvom vydaní *Kritiky čistého rozumu* Kant sám priznával obrazotvornosti funkciu syntézy, avšak túto časť mení v druhom vydaní, čo Heidegger interpretuje ako ústup pred odhalením, ktoré spravil, v obave pred jeho dôsledkami. V literatúre sa však zdôrazňuje, a v tomto zmysle Heidegger ide správnou cestou, že *Kritika čistého rozumu* priviedla do nemeckej filozofie práve zmenu v chápaní funkcie obrazotvornosti, uznala, že práve obrazotvornosť začína proces poznávacej syntézy.<sup>2</sup>

### Chápanie metafyziky

Ešte väčší rozdiel je medzi Hartmannovým a Heideggerovým pojmom metafyziky. V princípe treba začať tým, že pod týmto pojmom chápu úplne niečo iné. Čo je však podstatné, Hartmannovo aj Heideggerovo chápanie metafyziky sa odkláňa od klasického významu tohto termínu. Nie je to však úplne beznádejná situácia, pretože zohľadnenie všetkého, čo sme doteraz povedali, umožňuje pochopiť, odkiaľ sa berie Hartmannovo a Heideggerovo chápanie metafyziky a rovnako aj odkiaľ pochádza rozdiel medzi nimi – ktorý by bez vzťahnutia ich myslenia do širšieho kontextu, teda do kontextu Kantovej filozofie, ako aj celej nemeckej pokantovskej transcendentálnej filozofie, ostal úplne nejasný.

Rozdiel medzi Hartmannovým a Heideggerovým pochopením vzťahu medzi ontológiou a metafyzikou vyplýva predovšetkým z už skôr uvedeného rozdielu v interpretácii Kantovho najvyššieho prin-

---

<sup>1</sup> KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 71 (A 15, B 29).

<sup>2</sup> Pozri KULINIÁK, R.: *Problem wyobraźni w filozofii Kanta i Hegla*. In: *Folia Philosophica* 26, 2008, s. 221-236.

cípu syntetických súdov *a priori*. Hartmann potvrdzuje, že kategórie objektu poznania (predmetov popisovaných vedami) okrem toho, že sú ustanovené subjektom, sa čiastočne kryjú s bytostnými kategóriami. Znamená to, že ontológia je schopná aspoň v istej časti popisovať svojbytné jestvujúcno (*Ansichsein*). Na druhej strane Hartmann zdôrazňuje, že táto identita je len čiastočná a okrem toho, že sa spolu s rozvojom vied jej oblasť stále zväčšuje, netreba čakať, že vôbec niekedy bude úplná. Inými slovami, Hartmann, prihliadajúc k tomu, že v pojme veci osebe tkvie dvojznačnosť, dochádza k záveru, že „modus existendi objektu (jeho poznateľnej a nepoznateľnej časti) musí byť ten istý”.<sup>1</sup> Svojbytné jestvujúcno je čiastočne poznateľné a čiastočne nepoznateľné (iracionálne poznateľné).

Hartmannov pojem metafyziky je spätý s jeho vedou o hraniciach poznania. V našom poznaní treba rozlíšiť dve hranice<sup>2</sup>: (1) hranicu doterajšej objektivizácie jestvujúcna, ktorá sa celý čas presúva a je to nekonečný proces (Hartmann tu ostáva verný marburskému pomenovaniu poznania ako večného *fieri*), ako aj (2) hranicu gnozeologickej racionálnosti jestvujúcna (ktorá sa nedá prekročiť). Hartmann používa pojem metafyziky špecifickým spôsobom a menovite ho používa na určenie tej časti nami skúmaných problémov, ktoré sú práve iracionálne poznateľné, teda prekračujú tú druhú, neposúvajú hranice nášho poznania. Čo je však podstatné, metafyzický problém v Hartmannovom chápaní nie je problém úplne iracionálny a neriešiteľný, ale taký, ktorý v sebe obsahuje prímes iracionálnosti, teda nie je vyriešiteľný úplne. Hartmann teda vyberá závery z mnou spomínanej dvojznačnosti Kantovho pojmu veci osebe a potvrdzuje, že na jednej strane nami poznávaný jav predsa len zodpovedá veci osebe (v ontologickom zmysle), na strane druhej zase v sebe pojem veci osebe obsahuje aj intuíciu, že možno časť z vlastností týchto vecí pre nás ostane navždy nepoznateľná. Z úvah o veci osebe samozrejme vyplýva aj poučka, že možno jestvujú aj také veci (také svojbytné jestvujúcna), ktoré sú úplne nepoznateľné. Ak však, ako si všíma Hartmann, veci tohto typu jestvujú, nie sme vôbec schopní niečo o nich vedieť, a tak pre nás nepredstavujú žiaden problém. Z faktu, že sme vôbec schopní zachytiť nejaký problém,

---

<sup>1</sup> Pozri HARTMANN, N: *Zur Grundlegung...*, s. 79-81. Por. NORAS, A. J.: *Problem metafyziky. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*, s. 76.

<sup>2</sup> Pozri HARTMANN, N: *Zur Grundlegung...*, s. 80.



vyplýva, že v sebe musí obsahovať aj nejakú racionálnu časť – takú, ktorú je možné ontologicky uchopiť a opísať. Problémy riešené človekom (filozofiou aj vedou) sa tak v princípe delia na dva druhy: problémy ktoré sú úplne riešiteľné (ich vyriešenie je len otázkou času), ale aj metafyzické problémy, teda také, ktoré sa skladajú z racionálnej a iracionálnej zložky. Práve tie druhé sú večným dedičstvom filozofie a okrem toho, že mnoho z ich látky sa stále vyjasňuje vďaka vykonávaniu parcelácie ich racionálnych aspektov špeciálnymi vedami, nikdy úplne nemiznú. Metafyzické predmety však netreba nikdy zavrhnúť, lebo sám fakt možnosti ich uchopenia svedčí o tom, že sú čiastočne racionálne – a teda je možné uchopiť ich nami vytvorenou ontológiou.

Inak chápe ontológiu Heidegger, ktorý uznáva, že predmetné kategórie, vzhľadom na to, že sú ustanovené subjektom, sú neadekvátne na opis bytia samého. Metafyzika v Heideggerovom chápaní je istý špecifický sklon ľudského rozumu – sklon k uchopovaniu bytia ako jestvujúcna, teda ako niečoho stáleho, nemenného, trvalého. Meta-fyzika teda znamená človeku prislúchajúci sklon k zdôvodneniu všetkého, čo sleduje – k hľadaniu a opisu stálych a nemenných princípov, ležiacich v základoch sledovateľných premenlivých javov. Avšak zdá sa, že tu spravil Heidegger dosť závažnú chybu. „Obrat“ v Heideggerovom myslení znamená odklon od otázky zmyslu bytia k pýtaniu sa na bytie samo, teda zavrhnutie perspektívy transcendentálnej filozofie (metafyziky) pre pokus o úplne iný, nový, západnou metafyzikou neskazený spôsob myslenia bytia samého.<sup>1</sup> Neadekvátnosť poznávacích kategórií západnej filozofie a vied vysvetľuje Heidegger, podobne ako predtým Nietzsche, tým, že bytie samo nie je „jestvujúcnom (jestvovaním)“, ale „stávaním sa“. Odtiaľ sa napokon berie Heideggerova výmena slova „jestvujúce“ za slovo „bytie“. Filozofické a vedecké pojmy (na určenie ktorých Heidegger používa názov „metafyzika“) v sebe naopak obsahujú stálosť a nemennosť a ako také sú celkovo neadekvátne na opis bytia samého. Ale aby to mohol Heidegger potvrdiť, musí aspoň sebe samému priznať možnosť nazretia do bytia samého bez prostredníctva metafyzických kategórií.

---

<sup>1</sup> Por. MIZERA, J.: *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Kraków: Wydawnictwo UJ 2006.

Vzniká teda pochybnosť: Heidegger tvrdí, že on ako jediný vykonal husserlovské *epoché*, úplne sa zriekajúc všetkých vedeckých a filozofických zdôvodnení vo videní bytia a vďaka tomu tvrdí, že sú neadekvátne. To je však v rozpore s jeho konštatovaním, že chápanie bytia v kategóriách jestvujúcna je nejakým prirodzeným sklonom človeka, vyplývajúcim z jemu náležiacemu spôsobu bytia. Jedine, že by Heidegger sám už prestal byť človekom, čo sa zdá byť pochybné, a keby sme aj prijali takú možnosť, otázka znie – prečo len on? Napokon Heideggerom postulovaný pokus zavrhnúť všetky poznávacie kategórie, ktoré boli vypracované na základe západnej metafyziky, vedie ešte k jednému vážnemu dôsledku, ktorý, zdá sa, diskredituje všetky projekty tohto typu. Ak by sme dokonca prijali, že človek disponuje nejakým druhom úplne čistého nazretia do podstaty bytia samého, nazretia nesporedkovaného žiadnymi pojmami (ku ktorému sa podarilo dôjsť Heideggerovi), aj tak každý pokus o odovzdanie svojich skúseností druhému človeku, a teda rovnako tak aj každý pokus o budovanie akejkoľvek vedy, filozofie či dokonca poézie vyžaduje preklad do nejakého jazyka, čiže využitie poznávacích kategórií – čo je podľa Heideggerovej koncepcie neoprávnené. Avšak dokonca aj Heidegger používa nejaké slová a akoby sa veľmi pokúšal „nachýliť“ jazyk pre potreby „bytia“ tak, aby samo mohlo cez nás prehovoriť – avšak podstatou jazyka, keďže nesie význam, stále ostane istý stupeň stálosti. Jazyk sa teda ukazuje ako zo svojej podstaty metafyzický a ani Heideggerovi sa pred tým nepodarí ujsť.

Vidíme teda, že Hartmann a Heidegger chápu pod pojmom metafyzika niečo úplne iné. U Hartmanna je termín „metafyzika“ spätý s tým, čo je iracionálne v principiálne nami uchopovaných problémoch. Metafyzika nie je žiadna človekom budovaná teória, nie je to žiaden filozofický systém ani nejaká špeciálna oblasť filozofie, majúca svoj osobitý predmet. Metafyzické problémy sú filozofické problémy a pokiaľ chceme byť ešte presnejší – iracionálna prísada, ktorá je časťou všetkých odvekých filozofických problémov, spôsobuje to, že okrem toho, že nad nimi už veky uvažujeme, nepodarilo sa nám žiaden z nich úplne objasniť. U Heideggera je, naopak, termín „metafyzika“ spätý s istým špeciálnym spôsobom myslenia spočívajúcim na uchopovaní bytia ako jestvujúcna, teda ako niečoho stáleho, prítomného, nemenného. Metafyzický spôsob myslenia vo večnom stávaní sa spočíva v dopytovaní sa

na to, čo je možné zachytiť a je stále, na nachádzaní stálych a nemenných princípov, ktoré nám umožňujú rozumieť bytiu a osvojiť si ho. Tento (ľudskej bytosti vlastný) spôsob myslenia sa prejavuje počas celých dejín západnej filozofie a vied a svoju kulmináciu nachádza podľa Heideggera práve v transcendentálnej filozofii, ktorá pochádza od Kanta a spočíva v hľadaní transcendentálnych (konečných) princípov.

Predkladám však tézu, že okrem tohto jasného rozdielu majú tieto dva spôsoby chápania metafyziky spoločný zdroj, ktorým je Kantovo chápanie metafyziky ako istý sklon ľudského rozumu, ktorý môžeme pomenovať „sklon k transcendovaniu“. Kant píše: „Ľudský rozum má zvláštny osud... doliehajú naň totiž otázky, ktorých sa nemôže zbaviť, lebo sú mu dané jeho vlastnou povahou, a nemôže na ne odpovedať, pretože presahujú všetky schopnosti ľudského rozumu.“<sup>1</sup> Metafyzika – tak v Hartmannovom, ako aj Heideggerovom ponímaní – je práve výsledkom tohto sklonu ľudského rozumu k neustálemu transcendovaniu toho, čo je poznané. Avšak každý z nich ho interpretuje inak. Hartmann sa odvoláva na prirodzený sklon ľudského rozumu ku kladeniu metafyzických otázok (teda takých, ktoré sú čiastočne iracionálne).<sup>2</sup> Transcendovanie znamená stálu túžbu nášho rozumu prekračovať hranice poznania – tento sklon vedie k vzniku a rozvoju filozofie a vedy. Heidegger naopak sklon k transcendentii interpretuje ako sklon k mysleniu bytia v kategóriách stálosti, k hľadaniu trvalých princípov a fundamentov skutočnosti, ktorá nás obklopuje, pričom tieto sklony sú zdrojom celej západnej filozofickej, ako aj vedeckej tradície. Metafyzika je rovnako v Hartmannovej, ako aj Heideggerovej filozofii sklonom k neustálemu transcendovaniu toho, čo je dané. Avšak v Hartmannovom chápaní, pretože Hartmann verí v čiastočnú koreláciu vedeckých a filozofických kategórií, ako aj kategórií svojbytného jestvujúcna, tento sklon vedie k postupu v poznaní. U Heideggera, ktorý je presvedčený o úplnej neadekvátnosti vedeckých a filozofic-

---

<sup>1</sup> KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 31 (A VII).

<sup>2</sup> Na tomto mieste treba poukázať na výraznú analógiu medzi Hartmannovou a Jaspersovou interpretáciou tohto Kantovho spôsobu chápania metafyziky. O kantovských prameňoch koncepcie metafyziky Karla Jaspersa som už písala na inom mieste, pozri PIETRAS, A.: Karla Jaspersa postneokantowski projekt metafyziky. In: *Kwartalnik Filozoficzny* T. XI, Z. 1, Kraków 2012, s. 25-40.

kých kategórií, tento sklon vedie na scestie. Bytie, ktoré je súvislým di-  
ním, sa tak nedá vôbec uchopiť. Preto Heidegger v najneskoršom ob-  
dobí svojej tvorby, rezignujúc z používania všetkých termínov spätých  
so západnou filozofickou tradíciou, rezignuje aj z používania termínu  
„ontológia“, pretože každú ontológiu<sup>1</sup> stotožňuje s ním kritizovaným  
metafyzickým myslením.

### Perspektívy

Heideggerova filozofia nás privádza k poznávaciemu pesimizmu  
a tvrdí, že nejestvuje žiaden spôsob adekvátneho zachytenia bytia sa-  
mého a aj keby sa podarilo zachytiť ho, neexistuje spôsob, ako ho vy-  
jadriť. Nadväzujúc na terminológiu, ktorú zaviedol Paul Ricœur, tak  
treba postaviť Heideggera po boku tzv. „majstrov podozrenia“, ktorí  
sú klasikmi hermeneutickej filozofie, ku ktorým francúzsky filozof ráta:  
Karla Marxa, Friedricha Nietzscheho a Sigmunda Freuda.<sup>2</sup> Heidegge-  
rova filozofia, ktorá sa sústreďuje na hľadanie a vyjavovanie predpo-  
kladov spočívajúcich v základoch nášho myslenia, sa s istotou pridáva  
k tomuto spôsobu myslenia. Jej umiestnenie v tejto perspektíve však  
ukazuje jej druhotnosť, špeciálne vo vzťahu k Nietzscheho mysleniu.  
Nie je to však najdôležitejšia výhrada – v dejinách filozofie nachádzame  
veľa prípadov, keď nasledujúci myslitelia, používajúc iný jazyk, vyjad-  
rujú tie isté intuície. Najväčšia výhrada vo vzťahu k Heideggerovej fi-  
lozofii sa spája s problémom, na ktorý sme poukázali vyššie. Aby vôbec  
bolo možné demaskovať predpoklady, teda aby bolo možné tvrdiť, že  
naše poznávacie kategórie sú neadekvátne na uchopenie vecí takých,  
aké sú osebe, musí jestvovať nejaký súvis medzi týmito vecami a naším  
poznáním. Ako správne tvrdí Tischner v článku venovanom fenome-  
nológii a hermeneutike, činnosť „demaskérov“, prináležiaca týmto fi-  
lozofom, je možná vďaka tomu, že medzi svetom našich klamov (sve-  
tom javov, svetom poznávaným) a skutočným svetom (svetom vecí  
osebe) „jestvujú úzke súvislosti, vďaka ktorým sa môžeme vyslobodiť

---

<sup>1</sup> Každá ontológia je „onto-teo-lógia“. Nové myslenie ktoré navrhuje Heidegger už nemá  
byť ontológiou.

<sup>2</sup> RICŤEUR, P.: *O interpretácii. Esej o Freudzie*. Warszawa: KR 2008, s. 39-40.

spod klamov, prejsť od sveta klamstva do sveta pravdy“.<sup>1</sup> V Heideggerovej ontológii však nenachádzame miesto pre tento typ súvislostí.

Zdá sa preto, že práve Hartmannova ontológia je lepším východiskovým bodom rovnako na poznanie skutočnosti, ako aj na de-maskovanie každého druhu predpokladov ležiacich v základoch filozofického a vedeckého myslenia. Rozlíšenie poznávacích a bytosťtných kategórií, ku ktorým vedie hartmannovská reinterpretácia Kan-tovej filozofie, tvorí perspektívu, v rámci ktorej je to možné. Musíme ich najprv teoreticky rozlíšiť, aby sme vôbec mohli skúmať ich vzájomnú koreláciu, prípadne to, že nie je. Na základoch hermeneutiky tak spočíva skôr Hartmannova a nie Heideggerova ontológia. Ako správne tvrdí P. Łaciak, Gadamer v *Pravde a metóde* „od falošných predpokladov... odlišuje pravdivé predpoklady, „pri ktorých *rozumíme*“, to znamená predpoklady podmieňujúce naše vlastné rozumenie, čím uskutočňuje rehabilitáciu predpokladov, ktorá spočíva na tom, že predpoklady už nemusia znamenať len ‚chybné súdy‘.“<sup>2</sup>

Cieľom ontológie podľa Hartmanna (podobne ako cieľom hermeneutiky v Gadamerovom ponímaní)<sup>3</sup> je skúmanie miery identity medzi našimi poznávacími kategóriami a bytosťtnými kategóriami. O tom, že taká čiastočná identita musí jestvovať, svedčí už sám fenomén vedomia problémov.<sup>4</sup> To, že nie je úplná, je, naopak, obsiahnuté v samom chápaní poznania – keby poznávacie kategórie boli úplne identické s bytosťtnými kategóriami, mali by sme isté apriórne vedenie o skutočnosti a niečo ako chyba v poznaní by vôbec nebolo možné. Skutočné filozofické problémy sú metafyzické problémy, teda také, ktoré majú rovnako racionálne aspekty (je ich možné ontologicky uchopiť), ako aj iracionálne aspekty (iracionálnu prímes), ktoré spôsobujú, že aj okrem toho, že je možný postup v ich vyjasňovaní, ony samy nikdy úplne nezmiznú.

---

<sup>1</sup> TISCHNER, J.: Fenomenologia i hermeneutyka. In: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*. Red. J. Perzanowski. Warszawa: PWN 1989, s. 130.

<sup>2</sup> ŁACIAK, P.: Fenomenologia Husserla — filozofia podejrzenia czy pewności? In: *Folia Philosophica* 33, Katowice 2015, s. 103, pozn. č. 1.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Hartmann často zdôrazňuje, že samo vedomie problému (*vedenie nevedenia*) už svedčí o jeho aspoň čiastočnej racionálnosti. Racionálnosť zasa nevyplýva z ničoho iného ako z čiastočnej identickosti medzi poznávacími a bytosťtnými kategóriami. Pozri HARTMANN, N.: *Zarys metafizyki poznania*, s. 490-493.

Nakoľko teda Heideggerova filozofia vedie k poznávaciemu pesimizmu – spochybnenie schopnosti poznania filozofie a vied, zavrnutie každej metafyziky aj ontológie – a ako taká ukazuje istú formu dogmatického skepticizmu, natoľko sa Hartmannova filozofia prezentuje ako oveľa optimistickejšia pozícia – skutočne nemôžeme poznať všetko, ale bolo by nesprávne tvrdiť, že vôbec nič nepoznáme. Všetky podstatné filozofické a vedecké problémy sú metafyzické problémy, ale každý z nich je aspoň čiastočne racionálny. Hartmannova ontológia sa teda vyhýba obom krajným formám dogmatizmu – rovnako pozitívnemu, v súlade s ktorým je vec osebe úplne poznateľná, ako aj negatívnemu (ku ktorému nás neodvratne vedie Heideggerovo myslenie) – v súlade s ktorým je vec osebe úplne nepoznateľná. Preto sa zdá, že práve Hartmannova ontológia je zaujímavejšia a je pre poznanie určite plodnejšia. Navyše, zdá sa, že predpoklady, ktoré sú v nej obsiahnuté, musia byť základom akéhokoľvek platného myslenia. Hartmann nám navrhuje dosť precízne definovanú filozofickú metódu, ktorá umožňuje čím ďalej tým lepšie rozpoznanie čiastočne iracionálnej skutočnosti. Čo je dôležité, neostáva len metodológom, ale aj sám vykonáva veľa ontologických analýz konkrétnych problémov, čím nám ukazujú svoju metódu v praxi.

*Z poľštiny preložil Michal Kručko*