

Darko Polšek

Aporija spoznaje
O spoznajnoj teoriji Nicolaia Hartmanna

Zagreb, 1984.

Magistarski rad

Mentor: Prof. dr. Danilo Pejović

Opći utisak koji se iz općeg stanja problema nameće onome tko nepristrano filozofira jest utisak silnog preobilja koje guši, pred kojim se već kao takvim konačni um potiskuje k svojoj ograničenosti i s njom suočava. Vječni se problemi nepokolebljivo ravnodušno odnose spram toga da li ovo prosvjetljenje podiže ili slama. Stvar je čovjeka da se naoči ovog stanja stvari dovine do njemu primjerenog etosa istraživanja...Kome ovdje nedostaje nesebična predanost, tko se ovdje ne može okaniti hitnje i pohotljivosti za senzacijama naših dana, drzovitog gramženja za rezultatima, tko ne podnosi trajno prebivanje u neizvjesnome, jer već jedan problem zahtijeva rad čitavog jednog života, i ne može izdržati "dugi dah" pravog istraživanja, tome ovdje nema pomoći, njemu se granice spoznatljivosti ne mogu pokazati.

Nicolai Hartmann

Nastupit će vrijeme kada će brižljiva istraživanja vođena tokom dugih razdoblja iznijeti na svjetlost dana ono što sada leži skriveno. Jedan jedini životni vijek...ne bi bio dovoljan da se prouči nešto tako prostrano....I tako će se to znanje rascvjetati tek kroz dugi niz epoha. Doći će tada i vrijeme kada će naši potomci biti zapanjeni da mi nismo znali stvari koje su njima same po sebi jasne... Mnoga otkrića sačuvana su za vremena koja tek dolaze, kada sjećanje na nas već bude izbljedilo. Naš bi svijet bio ubogo mjesto da svakoj epohi nema ponuditi nešto za istraživanje... Priroda ne otkriva svoje tajne odjednom i svima.

Seneca

Sadržaj:

1. Uvod.....	3
2. Osnovni stavovi Hartmannove spoznajne teorije.....	8
3. Ontologizam spoznajne teorije.....	12
4. Hartmannova metodologija.....	21
5. Što je to "metafizika spoznaje".....	28
6. Aporija transcencije.....	35
7. Akt spoznaje i ostali transcendentni akti.....	57
8. Kategorije bitka i kategorije spoznaje.....	63
9. Transcencija i problem istine.....	71
10. Iracionalnost i granice spoznatljivosti.....	77
11. Progres spoznaje.....	89
12. Riječ na kraju.....	96
13. Korištena djela Nicolaia Hartmanna s kraticama.....	99
14. Literatura.....	101

Knjiga pred Vama prerađena je verzija moje magistarske radnje "Granice spoznaje i problem transcendencije".

Svom mentoru, prof. dr. Danilu Pejoviću, kao i članovima komisije, prof. dr. Branku Bošnjaku i prof. dr. Branku Despotu, zahvaljujem na korisnim primjedbama. Bez podrške dr. Ante ^ovića ova knjiga nikad ne bi izašla pred javnost. Tijekom pisanja, na razne načine pomogli su mi prijatelji i kolege Dražen Karaman, dr. Neven Sesardić, Hrvoje Glavač, dr. Nenad Mišćević, te supruga Rajka Rusan i brat Davor Polšek. U prikupljanju literature pomogla mi je gospođa Schuster iz Kulturno-informativnog centra Savezne Republike Njemačke u Zagrebu. Inspektor Toth iz OSUP Crikvenica pripomogao je u pronalaženju ukradenog paketa rukopisa, knjiga i kopija. Svima od srca zahvaljujem.

U Zagrebu, 12. svibnja 1989. godine.

Poglavlje 1.

Uvod

Ipak će zauvijek ostati skandal za filozofiju i za ljudski um što se postojanje stvari izvan nas...mora zasnivati samo na vjerovanju, i ako nekome padne na pamet da u nj posumnja, da se protiv toga ne može istaći nikakav dokaz koji zadovoljava.

Immanuel Kant

Tek se otnedavno dokazivanje nezavisnosti predmeta i njegovog realnog postojanja smatra izlišnim trudom. Zbog čega bismo morali filozofski dokazivati ono što je razumnim ljudima jasno - da predmeti koje vidimo i doživljavamo postoje bez obzira na naš vid i doživljaj? Ovo laičko pitanje, filozofu zvuči poput pitanja koje svjedok na sudu upućuje sucu: " ^emu dokazivati krivicu, kad svi znamo da je optuženi kriv?" Ali ako je za optužbu i kažnjavanje dovoljno nekoliko svjedoka, koliko je svjedoka potrebno da prihvatimo kako predmeti postoje nezavisno od nas? Koji će dokaz biti najuvjerljiviji? Dodatna je otežavajuća okolnost da su mnogi filozofi-svjedoci bili uvjerljivi u pobijanju naše "racionalne" pretpostavke o nezavisnom postojanju predmeta. Možemo li se onda nadati da ćemo jednom dati pouzdan dokaz za našu tako razumnu misao - o objektivnosti predmeta?

Neki su filozofi smatrali da za to razumno uvjerenje nikada nećemo pronaći racionalni dokaz. Dokaz pak za tu tezu glasi otprilike ovako: Racionalno se dokazivati može samo ono što se može i opovrgavati. Da bismo tvrdili kako je realno postojanje predmeta racionalna misao, moramo reći pod kojim uvjetima ćemo se odreći svog tako racionalnog uvjerenja tj. kada ćemo priznati da nas je potencijalni protivnik uvjerio. Koje ćemo činjenice smatrati opovrgavajućim? No, ako doista vjerujemo da predmeti realno postoje, onda smatramo da takvih činjenica nema, ali ako ih nema, onda naša misao nije racionalna, jer se ne može opovrgavati a time niti dokazivati. Stav da stvari postoje nezavisno od nas (kao i onaj da ne postoje) je shodno tome plod "metafizičke odluke".

Istim pravom, međutim, mogli bismo reći da je metafizičko stanje stvari koje nas prisiljava na odluku, a ne odluka sama. Priroda našeg uma, pisao je Kant prije dvije stotine godina, prisiljava nas da rješavamo pitanja koja um zbog svoje ograničenosti ne može riješiti.

Jedno od takvih pitanja je i spor o ontološkom statusu stvari. Idealist će tvrditi da stvari nisu ništa više od onoga što mi o njima možemo znati ili doživjeti; realist naprotiv, da se njihove karakteristike ne iscrpljuju i poznatom i doživljenom dijelu. Ovo pitanje upućuje na još jedno teško pitanje - o statusu naše spoznaje: Ako smatramo razumnim da su stvari nezavisne od spoznavanja, kako je onda moguće da uopće nešto spoznajemo? Kako je moguće da uz takvo činjenično stanje zahvaćamo određenja stranog predmeta, i kako je moguće da se njegove karakteristike prenose u našu svijest?

U spoznajnoj teoriji Nicolaia Hartmanna, u filozofiji o kojoj je riječ u ovoj knjizi, navedena su pitanja najvažnija. Hartmann ih naziva aporijama. Ona su iznimna po tome što nikad nećemo biti sigurni, jesmo li na njih odgovorili pouzdano tj. jednom za svagda.

I

Središnju tezu ove knjige predstavlja tvrdnja da cjelokupna spoznajno-teoretska problematika Nicolaia Hartmanna počiva na problemu transcendencije. Pojam transcendencije obilježava fenomen bitne različitosti svijesti (tj. onoga što spoznaje) i predmeta (odnosno onoga što se spoznaje), dok je problem transcendencije kako iz ove različitosti može nastati njihov identitet tj. spoznaja. Navedeni pojam transcendencije Hartmann naziva užim pojmom, jer se primjenjuje isključivo na suprotstavljenost i odvojenost osnovnih članova relacije spoznaje, subjekta i objekta. Širi pojam transcendencije obuhvaća mnoge vrste transcendencije. Dok uža pojam označava osnovni spoznajni problem, širi pojam transcendencije upućuje na probleme ontičkih različitosti. Tako je recimo bog transcendentan, jer je po svojim kvalitetama bitno različit od svih ostalih (realnih ili zamišljenih) bića. ^ovjek je transcendentan ostalim bićima jer posjeduje karakteristike koje ostala bića nemaju. @ivi je stvor transcendentan neživom, jer ga odlikuje životnost, tj. ono što neživom ne pripada, itd.

Na jednom mjestu Hartmann kaže da "sve aporije ovise upravo o ovoj jednoj točki: o transcendenciji" (ME s. 116). Ako je to točno, onda je osnovna aporija - aporija transcendencije. Da to dokažemo, analizirali smo veći broj aporija. Od tog je dokaza, međutim, mnogo važnije shvatiti, da je ona naša "razumna" pretpostavka o nezavisnim predmetima zapletena u niz proturječja, antinomija i paradoksa. Hartmannova je zasluga što ih je stavio u prvi plan spoznajne teorije.

Pokazalo se, međutim, da spoznaja nije "izuzetna" po svojoj transcendenciji, jer je njena struktura istovjetna ostalim načinima čovjekovog odnošenja prema transcendentnim predmetima, na primjer htijenju, doživljavanju, nadanju i td. Na jednom je polu uvijek nosilac akta, a na drugom njegov predmet. Spoznaju tada moramo definirati drugačije. No upravo činjenica da transcendencija nije karakteristična isključivo za spoznaju, potkrijepljuje tvrdnju da rasprava o transcendenciji mora prethoditi teoretskoj raspravi o značenjima predmeta i svjesnih akata.

Transcendenciju smo u jednom dijelu rasprave analizirali kao logički pojam i relaciju. Pokazalo se da je možemo razložiti na niz preciznijih značenja. To je bilo potrebno radi izbjegavanja višeznačnosti i pridavanja nekog "metafizičkog" značenja tom jednostavnom tehničkom terminu.

Slijedeća poteškoća s transcendencijom i "svojevršnim graničnim odnosima" sastojala se u Hartmannovom stavu o neriješivim problemima. Karakter neriješivosti imaju aporije, među njima i aporija transcendencije. Kakav smisao ima rasprava o problemima za koje se već unaprijed pretpostavlja da su neriješivi? Moj odgovor na postavljeno pitanje je, ukratko, slijedeći: problem transcendencije, samo kao gnoseološki problem, bitno ovisi o pojmovnom aparatu kojim se zahvaća izvjesno "stanje stvari". Ako je transcendencija samo teoretski problem koji, kako ćemo vidjeti, Hartmann "razriješava" u ontologiji, onda bismo ga mogli riješiti promjenom spoznajnoteorijskog pojmovnog aparata. Možda je pojmovni aparat u stvari "uzrok" problema? Tada bismo trebali promijeniti dobar dio tradicijom uspostavljene terminologije. Hartmann je, doduše, uočio da gnoseološke aporije za ontologiju nisu posebno važne, ali nije smatrao da gnoseološki problem ovisi isključivo o izabranoj (tradicionalnoj) terminologiji. Ovakvu "prečicu" u rješavanju aporije transcendencije samo smo predložili, ali je nismo razrađivali. Ona nas nije oslobodila zadatka da problem pokušamo riješiti pomoću klasične terminologije, odnosno u skladu s Hartmannovim intencijama. Jer ako nešto predstavlja pravi filozofski problem, onda je potpuno beznačajno kako se on zvao.

II

Djelo Nicolai Hartmanna nije dovoljno poznato, premda se obrađuje u većini udžbenika suvremene filozofije. Obično se smatra da se po značaju ono ne može uspoređivati s filozofijama Heideggera ili Wittgensteina. No postoje filozofi koji misle drugačije. Tako na pr. Hans Pichler □ smatra da je "Hartmannovom Metafizikom spoznaje (1921) dobivena bitka za ontologiju. No vjerojatno će trebati još desetljeća, da se njegov deskriptivni i konstruktivni ontološki doprinos procijeni i vrednuje". Isto tvrdi i Wolfgang Stegmüller □: "tek će budućnost potvrditi vrijednost Hartmannove filozofije".

Popularnost filozofije nije najbolji pokazatelj racionalnosti filozofskih argumenata; ona je prije rezultat okolnosti koje obično nazivamo "duhom vremena". Upravo je "neprimjerenost duhu vremena" vrlo omiljen argument protiv Hartmanna □. Jer, njegovu filozofiju ne krasi "nevideni prevrati u sferi misli", već strpljivost, preciznost i jasnoća izražavanja o problemima koji nadilaze brzopletost mnijenja jedne epohe.

Probleme Hartmannove filozofije obrađivali su poznati filozofi dvadesetog stoljeća, kao što su Heidegger, Gadamer, Plessner, K. Lorenz, Spranger, Scheler, Bloch, Lukacs, Landgrebe, Fink, T. Kuhn, Heimsoeth, Bollnow, - navedimo samo neke od poznatijih. Njihovi su stavovi raznovrsni zbog različitih područja kojima se Hartmann bavio i raznolike tematike koja je uz filozofe zaokupljala i fizičare, matematičare, psihologe, logičare, teologe itd, ali i zbog specijaliziranih čitanja □. Bibliografija djela o Nicolai Hartmannu, koju su po etapama sastavljali Th. Ballauff, I. Wirth, P. i A. J. Buch □, (i na koju se mogu staviti ozbiljne primjedbe) broji preko pet stotina knjiga, disertacija, članaka, recenzija, prigodnih govora itd. Hartmannovi su se kritičari uglavnom odlučivali za obradu zasebnih područja njegove filozofije, jer ona takav specijalistički pristup omogućava i zahtijeva.

Od općih monografija o Hartmannovoj filozofiji, dobar primjer predstavlja knjiga J.

Bronsteinove: *Filosofia Nikolaja Hartmana*. Vrlo dobar pregled područja Hartmannovog interesa sa kritičkim primjedbama daje W. Stegmüller u *Hauptstroemungen der Gegenwarts-Philosophie*. Nezaobilaznu literaturu o Hartmannovoj filozofiji predstavljaju dva zbornika: H. Heimsoeth i R. Heiss (eds.): *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk* i A.J. Buch (ed.): *Nicolai Hartmann 1882-1982*.

Opširnija Hartmannova biografija, koliko mi je poznato, ne postoji. No, u mnogim člancima njegovim se biografski podaci spominju na marginama filozofskih rasprava. Tako, na primjer, u Gadamerovim člancima "Einzug in Marburg", "Samo putnik zna da ima puta" o Heideggeru i u članku o Scheleru, doznajemo mnogo o Hartmannu premda on nije centralna figura biografskog osvrtu. Članak J. Kleina navodi biografske podatke o Hartmannu i marburškoj školi, dok L. White Beck iznosi svoje dojmove o Hartmannu iz berlinske faze. Za cjelovitiju biografiju upućujem na članke J. Stallmacha: "Kopernikanische Wende..." i I. Heidemann: "Die Philosophie N. Hartmanns im Aspekt der Probleme".

Hartmannovu spoznajnoteoretsku problematiku cjelovitije su obradili H. Kuhaupt u knjizi *Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in N. Hartmanns >Metaphysik der Erkenntnis<*, A. Guggenberger: *Der Menschengestalt und das Sein. Ein Begegnung mit N. Hartmann* i J. Junker u disertaciji *Nicolai Hartmann als Erkenntnistheoretiker*. Cjelovitost je tih djela sporna, jer ona obrađuju Hartmannove radove do 1941. godine, odnosno uglavnom Metafiziku spoznaje. Najbolju raspravu o izabranim problemima Hartmannove spoznajne teorije, po mom sudu, napisala je Ingeborg Wirth: *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie*. Čitaoca upućujem također na radove Josefa Stallmacha. Valja istaći i Gadamerov rad o "Metafizici spoznaje", članak o aporetici G. Martina i Kuhnov članak o Hartmannovoj ontologiji. S obzirom na relativnu nepopularnost Hartmannove filozofije u njegovoj domovini, Hartmannova su djela kod nas razmjerno dosta prevedena. Najznačajniji rad o Hartmannovoj ontologiji kod nas je knjiga prof. Danila Pejovića: *Realni svijet*. Značajne radove o pojedinim problemima Hartmannove filozofije, uz objavljene prijevode, napisali su V. Pavičević uz *Nove puteve ontologije*, B. Despot uz *Metafiziku spoznaje*, M. Cipra uz *Prilog zasnivanju ontologije* i M. Damjanović uz *Estetiku*. D. Grlić napisao je prikaz Hartmannove estetske koncepcije u *Estetici*. P. Vranicki u knjizi *Filozofski portreti* i D. Pejović u *Suvremenoj filozofiji zapada* daju prikaze i ocjene Hartmannove filozofije uopće. @. Puhovski u članku "Uz resistemizaciju filozofije..." uspoređuje Hartmannovu i Lukacsevu ontologiju.

□. Hartmann kaže da se "po sebi razumije da postoje mnoge vrste transcendencije, točno toliko koliko ima svojevrstnih graničnih odnosa" (ME s. 125).

□. H. Pichler: "Die Wiedergeburt der Ontologie" (str. 142) u: N. Hartmann. *Der Denker und sein Werk*. Hrsg. von H. Heimsoeth und R. Heiss, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag Goettingen 1952.

□. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie I* (str.287), Kröner Verlag 1978.

□. Tako na pr. Bloch u članku "O sadašnjem stanju filozofije" uspoređuje Hartmannov ontologizam sa bezubim koji stavlja zubalo, a prirodni stav s provincijom malograđana: "Knjižurine N. Hartmanna u cjelini tvore močvaru u koju utječe reakcionarno novohegelovstvo. O dijalektici se brblja...Izložena papirnata fasada prati čitav put: učenje o bitku N. Hartmannu je

Potjemkinovo selo u filozofiji..On pozira u nadošlome, prolaznome ne-svijetu klasnog građanstva kao ordo sempiternus: ostatak naravno nije šutnja nego kič...itd". ^emu još filozofija str. 45-46. Slične primjedbe nalazimo i kod Lukacsa u "Razaranju uma" i "Ontologiji društvenog bitka" (vidi na pr. vol. 1, s. 423).

□. Konrad Lorenz na primjer, u knjizi Rückseite des Spiegels, tvrdi da se Hartmannova analitika kategorija može interpretirati i evolucionističko-epistemološki, premda o takvom stavu kod Hartmanna nema ni riječi.

□. Za bibliografiju sekundarne literature vidi: T. Ballauff (do 1952.) u Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk, I. Wirth (do 1963.) u Realismus und Apriorismus..., P. i A. J. Buch (do 1982. s dodatnim naslovima prijašnjih godišta) u: Nicolai Hartmann 1882 -1982, i J. Stallmach: Predgovor Erkenntnis im Lichte der Ontologie (izabrana literatura o Hartmannovoj spoznajnoj teoriji).

Poglavlje 2.

OSNOVNI STAVOVI HARTMANNOVE SPOZNAJNE TEORIJE

Premda Hartmann nije izgrađivao filozofski sistem koji bi nam omogućio dedukciju rezultata iz nekih sistemskih premisa, u njegovoj ontologiji i spoznajnoj teoriji ipak možemo razlikovati osnovne i derivirane stavove.

Prema Stallmachu□, postoje tri ključne teze Hartmannove spoznajne teorije:

1. Teza gnoseološke transcendencije spoznaje
2. Teza ontološke imanencije spoznaje
3. Teza metafizičkog iracionaliteta bitka

Prva teza kaže da a) spoznajni subjekt transcendiru imanenciju svijesti i svjesnih sadržaja, b) da su članovi relacije spoznaje (subjekt i objekt) uzajamno nužno transcendentni kada se radi o relaciji spoznaje, c) da spoznajni subjekt ima sposobnost "zahvaćanja" ne samo objiciranog (predmetnutog, fenomenološki danog), već i onog što se može objicirati, d) da se putem spoznajnog akta može zahvatiti transcendentni bitak o sebi, bitak nezavisan od spoznaje. Dok prva teza spoznaju promatra izolirano, teza ontološke imanencije tvrdi da postoji nadređena sfera u kojoj su nasuprotni članovi relacije spoznaje tek jedan njen dio. Subjekt i objekt imaju prema toj tezi svoj ontički "supstrat". Drugim riječima, osim subjekt-objekt relacije, postoje i druge relacije bitka. Spoznaja je tako relacija "u" bitku, ona je jedan njegov isječak. Na taj je način ona ontološki imanentna. Treća teza kaže da ako postoji spoznaji nadređena sfera, sfera bitka, tada se ona ne iscrpljuje u spoznajnoj relaciji: spoznaja je dakle ne može iscrpiti. Bitak je za spoznajni subjekt nužno transcendentni, te se ne pokazuje u potpunosti kroz "biće objekta". Stoga se on ne može potpuno racionalno zahvatiti, spoznati, već predstavlja spoznajno iracionalni problem - ostatak.

Na jednom drugom mjestu□, Stallmach navodi slijedeće osnovne teze:

1. spoznaja je ontička relacija
2. spoznaja je transcendentni akt

3. napredovanje spoznaje je kategorijalno, zavisno od stupnja identiteta spoznajnih kategorija i kategorija bitka.

4. zakonitosti spoznajnog odnosa prema bitku ne mogu se objasniti isključivo spoznajnoteoretskim sredstvima, već se moraju primijeniti i argumenti antropologije.

H. Kuhauf □ obrađuje deset osnovnih problemskih područja Hartmannove spoznajne teorije. Premda među njima ne postoji čvrsta sistematika, one ipak ukazuju na osnovne probleme Hartmannove gnoseologije. Radi se o slijedećim problemima: a. problem realizma, b. problem metode, c. problem spoznajnih aporija, d. problem spoznaje realnog i idealnog, e. problem ontologije kao temelja spoznajne teorije, f. problem reprezentacije, g. problem realizma u odnosu prema nominalizmu, h. Hartmannov problem evidencije, i. problem iracionalnog i intellectus infinitus, j. problem metafizike.

I. Wirth □ navodi tri osnovne teze Hartmannove spoznajne teorije: 1. o danosti realnog svijeta i njegovog posebitka, 2. o danosti svijeta i posebitka kao uvjeta svake spoznaje i 3. definicija spoznaje kao zahvaćanje posebitka predmeta. Ona ih obrađuje u okvirima a. problematike objektivne valjanosti, b. spoznatljivosti principa, c. spoznaje idealnog d. spoznajne slike apriornog, e. spoznajnog relativizma, f. dviju instanci i relativnosti kriterija istine, g. relacionalne svijesti problema i progresa spoznaje.

Mogli bismo se također složiti s tvrdnjom da postoje samo dvije osnovne teze Hartmannove spoznajne teorije □: a. o gnoseolškom i b. ontološkom posebitku.

Kako to da se sa svim navedenim "sistematikama" možemo složiti? Osnovni je razlog Hartmannova metodološka i etička norma o problematskom mišljenju (Problemdenken). Prošlo je doba velikih filozofskih sistema, kada su filozofi smatrali da mogu dati sistematski pregled svekolikog znanja. ^injenično znanje suvremenog svijeta daje utisak "preobilja koje guši", kaže Hartmann, i jedini svrshodan filozofski stav jest da izabranom problemu posvetimo "cijeli svoj život". Sasvim je preuzetno tvrditi, da bez bogatog činjeničnog znanja možemo stvoriti neki sistem o osnovama i principima postojećeg.

Nijedna filozofija ne počinje iz sebe same, niti ima jedno ishodište, temelj, smjer ili cilj. Isto tako, ne postoji samo jedno dobro ograničeno problemsko područje istraživanja. Stoga nije moguće izgraditi vlastiti sistem sasvim nezavisan od već predloženih rješenja. Hartmann kaže: "Utopijski je pomišljati da filozofija prema toku spoznaje mora početi jednom jedinom disciplinom koja bi bila sasvim nezavisna od drugih. Već postoje osnovna područja pitanja...Ali ona se ne mogu izolirano obrađivati, a da se nešto drugo već ne pretpostavi, niti bi ona sadržajno dostajala za utemeljenje. Filozofija u stvarnosti započinje uvijek istovremeno s raznih strana... Cjelina znanja stoji joj na raspolaganju i nudi joj prostor za razmišljanje o ishodištu. Nijedna filozofija ne započinje iz sebe same, naprotiv, ona pretpostavlja rad posebnih pozitivnih znanosti čak i kad su one u počecima... Ali i filozofske se discipline uzajamno uvjetuju. Metafizička, spoznajno-teoretska, etička, povijesno-filozofska razmišljanja organski se prožimaju; možemo ih razdvojiti isključivo iz didaktičkih razloga i to samo u uskim okvirima" (NOD, s. 58). Možemo, dakle, početi istraživanjem bilo kojeg problemskog ili ontičkog područja - struktura od nas neovisnih problema vodit će nas temeljnijim pitanjima. Ono zajedničko svim navedenim tezama i problemima jest upravo ta "prirodna sistematika" koja dolazi na vidjelo tek istraživanjem. "Prirodna sistematika ne potječe iz glave filozofa, ona leži skrivena u samim filozofskim

sastojinama problema. Ona neće da bude konstruirana, već otkrivena. ^itava tajna njenog zadobivanja sastoji se u vještini da se ove sastojine problema pusti govoriti čisto za sebe, da se osluhnu njihove prirodne strukture, a da ih se nasilnim vezama ne iskrivi. Ali to nikad ne može biti stvar nekog pojedinačnog, ograničenog istraživanja, ma koliko ono obuhvatno i od temeljnog značenja. To je deziderat sve filozofije. Pojedinaac može ovdje pridonijeti samo malenkost" (ME s. 18). Nije dakle bitan redosljed koraka istraživanja pojedinih područja, jer će nas "prirodna sistematika" voditi osnovnim pitanjima, i to ne samo Hartmannove gnoseologije, već i filozofije uopće.

Takav skroman stav prema zadaći filozofa i filozofije opravdava Hartmannov skepticizam. Koliko god se trudili da svojim radom ostavimo nešto trajno za sobom, nikada nećemo biti sigurni da li se taj trud u rješavanju problema isplatio. Naša su rješenja samo uvjetna, i ne postoji kriterij kojim ćemo spoznati da su ona apsolutna.

Za to ne moramo kriviti samo sebe. Problemi kojima se bavi filozofija iznimni su upravo po tome što nam taj kriterij ne daju. Radi se o metafizičkim problemima, "o problemima o koje se ne možemo oglušiti, jer nam ih postavlja sama priroda uma, ali koja ipak ne možemo riješiti jer premašuju svaku njegovu moć".

Uvjerenje da čovjek takvim problemima ne vlada po svojoj volji i nahodjenju, za Hartmanna je jedan od dokaza za ontološki posebitak predmeta. Realnost, tj. nezavisnost predmeta predstavlja pravi problem. To je prava osnova naših beskrajnih lutanja i zabluda, ali i jedini oslonac, kriterij i provjera objektivnosti naših stavova. Dokazivati da je tome tako, čini se pomalo izlišnom zadaćom. No doba velikih sistema i beskrajne vjere u čovjekovu svemoć nije prošlo tako davno. Hartmannova teza iracionaliteta kojom se on suprotstavlja toj vjeri, tvrdi da je iracionalno vjerovati u identitet umnog i zbiljskog. Zbiljsko je, naprotiv, iracionalno samo po tome što nadilazi čovjekove racionalne sposobnosti. Racionalno je, dakle, uvažiti granice koje im realnost postavlja.

No, usprkos takvim stavovima, ili možda upravo zbog njih, Hartmann je bliži znanstvenom duhu od filozofa "starog kova". On nije pružio nikakvu sistematiku, koja bi onemogućavala ili obesmišljavala analitička istraživanja. Naprotiv, za njega je ustanovljavanje činjeničnog (bez obzira radilo li se o polju predmeta ili svijesti) i problematičnog na činjenicama, presudni filozofski (znanstveni, racionalan i moralni) zadatak □.

- . J. Stallmach: "Irrationalit?stthese Nicolai Hartmanns", str. 481.
 - . J. Stallmach: Predgovor za N. Hartmann: Erkenntnis im Lichte der Ontologie.
 - . H. Kuhaupt: Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in Nicolai Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis.
 - . I. Wirth: Realismus und Apriorismus in N. Hartmanns Erkenntnistheorie.
 - . G. Wolandt: "N. Hartmanns Systematik"
 - . Zbog ove činjenice J. Arag?(u: "Antimetaphysische Seinslehre N.Hartmanns") ima pravo kada Hartmannovo učenje naziva "antimetafizičkim".
- novi su se kritičari uglavnom od

Poglavlje 3.

ONTOLOGIZAM SPOZNAJNE TEORIJE

Stallmach je Hartmannovu filozofiju nazvao "kopernikanskim obratom" u filozofiji dvadesetog stoljeća. U Metafizici spoznaje, Hartmann primjećuje kako se Kantova metafora o kopernikanskom obratu nelegitimno prenijela u područje filozofije. Naime, dok je Kopernikov sistem kretanja planeta antiantropocentrički, Kantov sistem u potpunosti je antropocentrički. Ako se analogija o kretanju planeta oko sunca treba primijeniti na filozofiju, onda ona može važiti samo za onaj filozofski stav, u kojem se čovjek kao spoznavajući subjekt "okreće oko stvari", u kojem stvari imaju od spoznaje nezavisan način postojanja, u kojem su predmetne danosti žarišta i supstrati spoznaje. Ova se korekcija čudno poklopila sa stanjem u filozofiji početkom XX stoljeća. Husserlov poklič "K stvarima samim" bio je samo prvi nagovještaj onog što će se tek dogoditi: velik će se broj filozofskih pravaca radikalno vratiti ontologiji, ovaj put ne kao učenju o univerzalijama, već disciplini s novim zadacima i novim temeljima. Jedan od najistaknutijih zastupnika takvog stava, bio je Nicolai Hartmann.

Ontologija po njegovom mišljenju nije identična spoznajnoj teoriji, kao što tvrdi spoznajni kriticizam. Ona je fundamentalnija disciplina; spoznajna teorija ne može odlučiti o metafizičkim osnovnim pitanjima, jer se bitak predmeta ne iscrpljuje u njegovom spoznatljivom dijelu. Stoga je ona samo jedan vid obrade osnovnog problema: dokaza da predmeti postoje realno, tj. nezavisno od nas. Hartmann je smatrao da se realitet predmeta (bitka) može dokazivati, tj. da nije samo izabrana i konvencijom prihvaćena pretpostavka. No, kako ne možemo biti sigurni može li nam spoznajna teorija pružiti potpun dokaz za to, ona će se zaplitati u probleme koje mora, ali koje možda neće moći riješiti. Ali, ako nismo sigurni da nam je određeno oruđe dovoljno za obradu, čemu ga upotrebljavati? Hartmannov je stav, da spoznajna teorija sama nije dovoljno oruđe, ali zajedno s ostalim, može biti od velike pomoći. Za dokazivanje realiteta bitka, potrebno je uzeti u obzir sve fenomene, činjenice znanosti, sve tipove našeg odnošenja prema svijetu i stvarnosti. Na taj način realitet nije ishodište istraživanja, nego njihov cilj. To znači da sve sudove o realitetu prije njegovog dokazivanja ne moramo staviti u zagrade. Taj je cilj prisutan u svakom našem istraživanju. Ovaj problematičan odnos, tema je ove rasprave.

Hartmann je mogao reći da je realizam njegova metafizička odluka, jedan aprioran, nedokaziv i neopovrgljiv stav. Premda je spor možda doista metafizički, Hartmann smatra da postoje dobri razlozi za prihvaćanje nezavisnosti bitka i predmeta, ali da nadilaze klasičnu opreku idealizma i realizma. Idealizam i realizam su po njemu "stajališta", odnosno teorije objašnjenja činjenica, a činjenice same po sebi ne legitimiraju niti jedan od njih. (^injenicama nazivam ono što Hartmann zove "fenomenima"). Pa ipak će neka objašnjenja u svjetlu činjenica biti vjerojatnija (točnija) od drugih. Sigurnost u pogledu objašnjenja tako problematičnih činjenica, nećemo međutim nikad steći.

Zadatak spoznajne teorije je utvrđivanje svih činjenica, i obrada vlastitih sposobnosti za rješavanje njihove problematičnosti. Metafizika spoznaje mora dati razloge za prihvaćanje kritičke ontologije. Kritičke ontologije, jer će se ona dokazivati, a ne naprosto prihvaćati. Metafizikom spoznaje, jer možda u tome neće sama uspjeti.

"Teza kritičke ontologije glasi: postoji neko realno bivstvujuće izvan svijesti, izvan logičke sfere i granice ratio-a; spoznaja objekta je u odnosu spram ovog bivstvujućeg i reproducira jedan njegov dio, ma koliko mogućnost ove reprodukcije trebala biti nepojmljena; ali spoznajna slika se ne pokriva s bivstvujućim, ona nije niti potpuna (adekvatna) niti slična bivstvujućem." <ME s.195>. "Bit predmeta se ne iscrpljuje u svome biti predmet za neki subjekt. Iza predmeta stoji "bivstvujuća stvar", kao koju ga subjekt konačno pomišlja" (ME s. 189). Metafizika spoznaje treba potvrditi ono što kritička ontologija pretpostavlja: a. nepodudarnost spoznajnog objekta i bivstvujućeg, b. nepotpunost spoznajne slike u usporedbi s bivstvujućim, c. bivstvujuće koje nadilazi svijest i ratio.

Bitna razlika prema tradicionalnoj ontologiji, koja je karakteristike zahvaćenog bića izjednačavala s bitkom, sastoji se u tome što "kritička ontologija": "zadržava tezu realiteta prirodnog stava, ali ukida tezu adekvatnosti" (ME s.195). Ovu tezu Hartmann ističe na mnogo mjesta i tvrdi da je pitanje realiteta, postojanja svijesti i subjektu spoznaje izvanjskog predmeta, transcendentnog bića, potpuno odvojeno od postavke točnosti zahvaćanja odnosno važenja za istinito. Tradicionalna ("pretkritička") ontologija i "prirodni stav spoznaje" identificiraju navedene "teze"; "kriticizam" spoznajne teorije tj. spekulativna stajališna teza "adekvacije" u imanenciji svijesti odbacivuje tezu realiteta bivstvujućeg, a kritička ontologija izabire "srednji put". Ona izabire "...opću sferu jedinstva transcendentnoga i imanentnoga, dakle kako objekta tako i onoga transobjektivnoga, kako subjekta tako i transsubjektivnoga. Time ona gubi karakter stajališno oblikovanog realizma." <ME s.207>.

Stoga ne moramo prihvatiti Kantovu ontološku disjunkciju "kritičkog" i "dogmatskog" stava, (u kojoj prvi zastupa nepostojanje, a drugi postojanje objekta nezavisnog od subjekta). U članku "Diesseits von Idealismus und Realismus", na primjer, Hartmann pokušava dokazati da je "kriticizam" teoretski (objašnjavački) stav prema problemima koji postoje nezavisno od njega. Na Kantovom primjeru, Hartmann pokazuje da su stajalištem oblikovane teze (predrasude): utemeljenje objektivnog na subjektivnome, teza "transcendentalnog idealiteta", "subjekta uopće", učenje o pojavi i stvari po sebi, Kantov "intelektualizam i formalizam", "primat praktičkog uma"; dok su "vanvremenski" problemi pitanje mogućnosti sintetičkih sudova a priori, fenomenologija sudova, učenje o dvjema instancama spoznaje, zakon restrikcije sudova itd. Implicite dobivamo formulu "kritičke ontologije": izbacili se iz Kantove teorije postavka idealizma, tj. apriorne mogućnosti poklapanja stvari i kategorija razuma, problem "subjekta uopće", i prihvatili se fenomenološki ustanovljena teza o postojanju svijesti transcendentnog predmeta (koja je kod Kanta vidljiva u problemu stvari o sebi), dobiva se "kritička ontologija". Ono natpovijesno u Kantovoj filozofiji: fenomenologija sudova, fenomenologija prostora i vremena, fenomen realiteta tj. njegove objektivne valjanosti, fenomen dviju instanci spoznaje, smisao transcendentalne dedukcije, fenomen "stvari po sebi" i td. čini pravilnu deskripciju metafizičkih problema kojima se bave i kritička spoznajna teorija i kritička ontologija. Polazište i jedne i druge je početna pravilna deskripcija fenomena kojima se teoretska filozofija mora baviti, to je područje "s ove strane" idealizma i realizma.

U spisu "Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich" (1923), Hartmann tvrdi da zbog tradicije kriticizma postoji nelagoda prema ontološkoj tezi o obradi "bitka kao takvog". No teoretsko mišljenje koje ne bi bilo ontološko tj. usmjereno prema "bitku kao takvom", bilo bi "Ding der Unmöglichkeit": "Ne postoji spoznajno pitanje bez pitanja bitka. Jer ne postoji spoznaja čiji cijeli smisao ne bi bio spoznaja bitka... Ako bismo ga htjeli negirati, morali bismo

barem dopustiti da postoji kao problem" <KS II s. 269>. Staru ontologiju nije trebalo staviti van snage, kao što je učinio Kant, već je trebalo ograničiti njenu valjanost. Smisao srednjeg puta kritičke ontologije je dakle preuzimanje teze realiteta stare ontologije, ali načina ustanovljavanja istine tj. pravilnosti, prema spoznajnoj kritici novovjekovnog kriticizma.

Hartmann smatra da ne smije postojati predodluka o tome što je predmet kritičke ontologije; tezu realiteta i tezu adekvacije moramo provjeravati u svakom danom slučaju. Hartmann stoga svoju ontološki zasnovanu metafiziku spoznaje naziva još i analitičkom ontologijom (ME s. 200).

Provjeravanja adekvacije i realiteta tvori kompleksan odnos spoznajne teorije i ontologije. Ne možemo dati pouzdan odgovor na pitanje: zasniva li ontologija spoznajnu teoriju ili obrnuto. U članku "Neue Ontologie in Deutschland" (1948), Hartmann kaže: "Osvrnut ćemo se na bitnu aporiju ontologije kao temeljne discipline: ne trebamo li za ontologiju već jednu razvijenu kritiku spoznaje? Ne radi se više o staroj, nekritičkoj ontologiji, koja je bez empirijsko-istraživačke baze, osnovne i opće stavove izvlačila iz apriornih zaključaka. Radi se naprotiv, o procjeni mnoštva znanstvenih uvida, koji su postignuti na različitim područjima spoznaje. Ontologija kojoj smjeramo je otpočeka ovisna o tim rezultatima istraživanja, na taj način ona već pretpostavlja provedenu spoznajnu metodiku. No, kako jedna tako ovisna disciplina može postavljati zahtjev da bude utemeljujuća?" <NOD s. 56>. I nastavlja: " u svim filozofskim disciplinama postoje pitanja koja zahtijevaju njenu pomoć, i utoliko je ona metodološka pretpostavka njihovog napredovanja. Ali ona ne traži da bude njihova pretpostavka i da im određuje puteve. Ona te puteve već pretpostavlja, iz njih povlači zaključke i po naravi učenja još je najbliža posljednjoj filozofiji. To je ne priječi da se bavi osnovama bitka i da bude philosophia prima.... (s. 59). Stoga je razumljivo zašto pitanje o ishodištu u filozofiji ne može voditi jedinstvenoj osnovnoj disciplini, i zašto to pitanje o osnovama bitka može. Napokon, započeti se može sa svake fenomenske razine, svake grupe danosti, ako se radi o pravim problemima i stvarno danom... Ako se dakle od znanosti o danom želi napraviti temeljna znanost, moramo se suočiti sa brojnim heterogenim i metodički sasvim različitim područjima fenomena" (NOD s.61). No da ne bismo dobili samo gomilu pojedinosti, potrebno je shvatiti međusobne odnose činjenica, a to čini upravo spoznajna "metodika".

Odnos ontologije i drugih filozofskih disciplina, pa tako i spoznajne teorije, koja je za nas ključna, nije takav da se može reći koja je od njih temeljna a koja izvedena. Po prirodi predmeta, ontologija je philosophia prima, ali po redu spoznaje, ona je philosophia ultima □. Istražujući razliku prvog po sebi i za nas, spoznajna teorija dolazi do zaključka da predmet spoznajne teorije i ontologije nije identičan, i da isto važi za razliku predmeta spoznaje i njene teorije. "Prirodni stav tvrdi da je upravo carstvo izvanjskih predmeta ono najneposrednije dano, dok je unutrašnja danost akata, mišljenja, spoznavanja tj. spoznajnog odnosa tek posredovana i zadobiva se tek okretanjem od izvanjskih predmeta. Reflektirani stav upravo pretpostavlja prirodni, dok je stav ontologije direktan i pravolinijski nastavak prirodnog" (NOD s. 60). U članku "Novi putevi ontologije", Hartmann ovu tezu ponavlja: "U suštini svakog saznanja leži da je usmereno ne na sebe samo, već na svoj predmet. Ono čega saznanje u vlastitoj funkciji postaje svesno, jesu uvek samo crte predmeta, a ne osobine vlastitog delovanja.. Za to je bio potreban zaokret od predmeta ka sebi samom. I doista, time već nastaje jedno saznanje drugog reda, u kome razum čini sebe sama predmetom. Dakle, ova saznajno-teoretska refleksija je sekundarna i mora biti sprovedena "protiv" prirodnog nastrojenja" (NWO s. 15) □. Mogućnost ontološkog stava temelji se stoga na direktnom spoznavanju predmeta, a mogućnost spoznajnoteoretskog na refleksiji o načinima

djelovanja spoznaje. Prvi smjer Hartmann naziva *intentio recta*, tj. usmjerenost prema predmetima, a drugi *intentio obliqua*, "izvrnuta intencija" ili refleksija.

Razlika ovih stavova, intencija i "tipova predmetnosti" odgovara razlici ontologije i spoznajne teorije. Za postojanje spoznajne teorije, potrebna je spoznaja. A da bi spoznaje bilo, mora postojati i predmet spoznaje. Na taj način razliku spoznajne teorije i ontologije možemo opravdati i spoznajno-kritički. Spoznajna je teorija izvedena iz spoznaje predmeta: tu razliku uočava i ona sama. "Ovo stanje stvari ima dalekosežne posledice. Iz njega prvo proizlazi da teorija saznanja nije samostalna...već ima za pretpostavku ontološko prodiranje u celinu predmetnog polja saznanja; štoviše proizlazi i to da teorija saznanja sama za sebe ne može biti fundamentalna filozofija, kako je to prećutno uvek pretpostavljao transcendentalni pristup problemu, već joj je potreban jedan prethodni ontološki rad" (NWO s. 18).

Pa ipak, ova teza ne opovrgava značaj spoznajne teorije. Jer jedino ona može utvrditi valjanost spoznaje. Uvjeti spoznavanja vrlo su bitan faktor za sud o predmetima. Stoga Hartmann kaže: "Odnos bitka i spoznaje je jednostavan... No odnos ontologije i gnoseologije to ne može biti. Sve što znamo o bitku potječe iz spoznaje. Ali sve što spoznaja daje ne važi u prvom redu za nju samo nego za bitak... Ako bitak i jest neovisan o spoznaji, spoznaja bitka ipak zbog toga nije neovisna o samospoznaji spoznaje... Za tok istraživanja problem se spoznaje nadređuje problemu bitka. I u tom smislu ontologija ostaje ovisna o gnoseologiji" (ME s. 191).

Postoje raznovrsne interpretacije uloge i težine ove gnoseološke nadređenosti. Neki su kritičari tvrdili da je Metafizika spoznaje pokušala pružiti upravo "spoznajno- kritičke" temelje izgradnji ontologije. Prema drugima, Metafizika spoznaje samo je obrada tradicionalne discipline spoznajne teorije koja nije bila zamišljena kao "utemeljenje ontologije". Prema tom stavu ona obrađuje specijalističke probleme, i nema značaj za ontologiju □. Treći pak tvrde, da Metafizika spoznaje pruža metodologiju obrade problema spoznaje i osnovne problemske smjerove istraživanja koje je kasnije Hartmann slijedio. Jedan od zanimljivijih odgovora daje J. Junker □. On tvrdi, da spoznajna teorija ne odgovara "metafizici spoznaje". Shodno tome, odnos ontologije prema spoznajnoj teoriji nije identičan odnosu prema metafizici spoznaje. Premda se s takvom konstatacijom Hartmann zacijelo ne bi složio, za tu tvrdnju, kao što ćemo vidjeti u poglavlju o metafizici spoznaje, postoje mnogi argumenti.

Bilo kako bilo, ontologija i spoznajna teorija su discipline, teorije, a spoznaja i bitak "supstrati", tj. njihove "realne veličine" koje postoje nezavisno od pitanja ima li o njima neke teorije (ili uopće posebnog objašnjenja). No premda spoznavanja "ima" i bez spoznajne teorije, na pitanje predstavlja li nešto "pravu" i shodno tome "istinitu" spoznaju, može odlučiti jedino spoznajna teorija. Isto važi i za bitak. Nije potrebna neka dodatna svijest djelovanju spoznaje ili bitka za njihovo postojanje. Međutim za utvrđivanje valjanosti, istinitosti, pravilnosti, dosega spoznaje i td. ova reflektirana svijest (u obliku stajališnog pristupa ili teorije) je nužna.

Da bismo razriješili spor oko primata gnoseologije ili ontologije, moramo razmotriti postoje li neke predmetnosti koje nisu ontološke, tj. postoji li nešto čemu se ne može pripisati karakter bitka. Ako se pokaže da postoje stvari, predmeti, intendirani predmeti i sadržaji akata koji nemaju karakter bitka, ali koji postoje kao danosti dobivene fenomenološkom analizom, tada spoznaja nije samo "moment" bitka, već formalno i sadržajno sasvim ravnopravan protučlan. J. Arag? na primjer tvrdi, da Hartmannova "ontologija obuhvaća samo jedno područje bitka" □. U tom se

slučaju Hartmannu imputira spoznajni kriticism, jer će se ontologija izjednačiti sa dosezima gnoseologije. Je li ontologija za Hartmanna doista "regija istraživanja"? Promotrimo slijedeću konstataciju iz Zasnivanja ontologije: "Ukoliko se predmet ontologije smatra samo predmetom, tada je tema za jednu teoriju bitka uzeta preširoko, jer "predmeti" mogu biti i čisto pomišljeni, predstavljeni, intencionalni, tj. takvi koji nemaju pravi karakter bitka; s druge strane uzeta je preusko, jer očito može u svijetu biti svakojakog bića koje nije predmetom niti predodžbe, niti mišljenja, niti spoznaje" (GO s.66). Premda se ovaj stav može interpretirati na različite načine, smatram da ne potvrđuje ni tezu identiteta gnoseologije i ontologije, ni tezu o ontologiji kao regiji bitka. Ovdje je riječ o dvosmislenosti predmeta, a ne ontologije. Na jednom mjestu Hartmann kaže da "(o)ntologija nije teorija predmeta, nije znanost o predmetima uopće, nego znanost o biću kao biću. Radi se o tome da li je u spoznajnoj usmjerenosti na predmet ovaj shvaćen samo "kao" predmet ili pak kao biće - tj. kao nešto što i bez predmetnosti i nezavisno od nje jest to što jest. I tu je sada točka gdje se tek u potpunosti potvrđuje podudarnost - i prirodni i znanstveni stav, baš kao i ontologijski, razumiju svoj predmet kao nezavisan i po sebi bivstvujući" (GO s. 75). Jedino predmeti i bića mogu tvoriti regiju bitka, ali ne i znanost o njima. Stoga ontologija ne može biti regija bitka.

No, nezavisno od Aragoove formulacije, možemo i dalje tvrditi da se ontološkim smatra samo ono ustanovljivo, gnoseološki legitimno, dok sfera bitka uključuje i ono transcendentno. Možemo na primjer pitati, što to znači "pravi karakter bitka". Hartmann nedvosmisleno kaže da karakter bitka ne možemo identificirati s njegovom "danošću". Ali, nastaviti će kritičar, ne postoji li danost, ne moram li danosti pripisati karakter bitka? Navedeni problem Hartmann obrađuje u raspravi o idealitetu i irealitetu (ME gl. 62) i odgovara negativno. Irealni predmeti su nam "dani", ali "predmeti ove vrste - to prirodno nisu nikakvi predmeti spoznaje - bitno su prikovani uz akt, žive sasvim "od milosti akta"... Oni su dakle prikovani ne za realni predmet, već za realni akt, ne za realno koje se intendira nego za realitet intencije. Njihov je bitak puko intencionalni, ovisan, dodijeljen i u tom smislu nepravi bitak, puki bitak za mene bez bitka o sebi; naime za mene kao nosioca intencije... Puko irealnom... u strogom smislu ne nedostaje bitak za sebe nego isključivo bitak o sebi" (ME s. 493). Postoje dakle predmetnosti bez objektivnog bitka o sebi, ali one nisu predmet ontologije i spoznajne teorije. Njima ne dodjeljujemo karakter bića samo zbog toga što postoje u našoj intenciji. Spoznajni predmeti su samo oni koji transcendiraju svoj danost u svijesti, koji postoje i nezavisno od akata.

Teze gnoseološke transcendencije i ontološke indiferencije nisu u toj mjeri radikalne, da bismo ih nazivali novim kopernikanskim obratom. On je radikaln samo onim filozofima, kojima nikakvo utvrđivanje činjeničnog stanja ne može ugroziti uvjerenje u istinitost teze identiteta. Moramo li birati između esencijalističkih zaključaka o biti predmeta i fenomenoloških razmatranja oko utvrđivanja činjenica, tj. onih aspekata koji se mogu provjeriti, Hartmannov je stav onaj koji valja prihvatiti. Smisao Hartmannovog ontologizma leži u mogućnosti objektivne provjere koju omogućava postojanje predmeta nezavisno od naše svijesti, volje ili spoznaje. Spoznajna teorija potvrđuje danost fenomena transcendencije. Zaključimo li drugačije, morat ćemo prihvatiti konsenzus umjesto istine. U slijedećim razmatranjima pokušat ću precizirati u čemu se sastoji to "činjenično stanje".

□. J. Stallmach: "Kopernikanische Wende in der Philosophie des 20. Jahrhunderts"

- . Kao što tvrdi K. Popper (Con. and Refutations str.). No po Popperu, isto važi i za idealizam. Proizlazi da je komunikacija između idealista i realista nemoguća. Obojica će ukazivati na neopovrgljivost vlastitog stava, pa se spor uopće neće moći riješiti.
- . Na pr. u člancima "Neue Ontologie in Deutschland" i "Systematische Selbstdarstellung".
- . "Tertium datur", kaže Lukacs u "Nicolai Hartmanns Vorstoss zu einer echten Ontologie", iz: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins.
- . Ova je dvoznačnost ontologije, tj. početka i kraja istraživanja navela neke teoretičare, potpuno nepotrebno, da odluče o statusu ontologije: (Cipra, Lukacs). Da je tome tako možemo vidjeti iz slijedećeg odjeljka: "Utopijski je pomišljati da filozofija prema toku spoznaje mora početi jednom jedinom disciplinom koja bi bila sasvim nezavisna od drugih. Već postoje osnovna područja pitanja...Ali ona se niti mogu izolirano obradivati, a da se nešto drugo već ne pretpostavi, niti bi ona sadržajno dostajala da budu temelji. U stvarnosti filozofija započinje s raznih strana... Cjelina znanja stoji na raspolaganju i nudi prostor za razmišljanje o ishodištu. Nijedna filozofija ne počinje sama iz sebe, naprotiv ona pretpostavlja rad posebnih pozitivnih znanosti čak i kad su one u počecima.. Ali i filozofske se discipline uvjetuju i odnose. Metafizička, spoznajnoteoretska, etička, povijesnofilozofska razmišljanja organski se prožimaju; može ih se razdvojiti samo didaktičkim razlozima i to samo u uskim okvirima" (NOD, s. 58). Drugim riječima, mogli bismo početi istraživanjem bilo kojeg problemskog ili ontičkog područja, a struktura "koja ne ovisi o nama" vodila bi nas temeljnijim pitanjima.
- . Ili u članku "Erkenntnis im Lichte der Ontologie": Kako bi spoznajnoteoretska refleksija o djelovanju uopće mogla postojati, spoznaja predmeta joj mora prethoditi.
- . Svakako je sporno zbog čega je Hartmann izjavio da namjerava napisati II tom "Metafizike spoznaje". (J. Thyssen: "Zur Neubegründung des Realismus in Auseinandersetzung mit Husserl" str. 147). Zbog toga što problematika spoznaje nije dovoljno obradjena ili stoga što nije pravilno obrađena (tj. jer djelo ne ispunjava zadatak koji mu je bio postavljen)? Niti jedno se ne čini vjerojatnim. Prvo, zbog toga što Hartmann pretpostavlja otvorenost obrade problema, a drugo, zbog toga što u svojim kasnijim djelima svoj osnovni stav nije promijenio.
- . J. Junker: "N. Hartmann als Erkenntnistheoretiker"
- . J. Arrag?: "Die antimetaphysische Seinslehre N. Hartmanns" str.179.
- . Hartmann u predgovoru prvom izdanju Metafizike spoznaje kaže "S činjeničnim radom njene (fenomenološke op D.P.) metode (ne s njenom naukom o metodi) ja sam u biti solidaran. Način teorijskog iskorištavanja materijala ...prinudno je... drugačiji" (ME s. 7).

Poglavlje 4.

HARTMANNOVA METODOLOGIJA

Kad raspravljamo o metodi, obično pitamo kako je netko došao do određenih rezultata ili odgovora na postavljeni problem. Možemo na primjer prikupiti relevantne podatke o izabranom problemu, na temelju kojih ćemo izvršiti generalizaciju. Možemo, također, formulirati očekivanja u obliku hipoteza, koja se potvrđuju ili opovrgavaju. I napokon, možemo prihvatiti da su obje varijante legitimne. Obično se smatra da je prvi, induktivni stav empirijski bogatiji, a da je drugi, deduktivni, logički čvršći. No, nezavisno od upotrebe metode, možemo razmotriti legitimnost metodologije, odnosno način formiranja teorije.

U članku "Systematische Methode" (1912), Hartmann govori o dva nesporazuma vezana za pojam sistema i metode. Prvi se pojavljuje u pojmu sistema, drugi u pojmu metode. Pogrešno je kad se se "slobodni tok misli, njena dostignuća, rad mišljenja steže u prethodno samovoljno

(willkürlich) određene granice. Jer sistem bi trebao predstavljati ograničavanje, utvrđivanje, vezivanje. Sistematsko bi mišljenje prema tom tipu bilo blisko stvaralaštvu. Kada se za volju sistema ide tako daleko,... uopće nema napretka, životnosti, jer je sve otpočetak uniformno i podređeno jednom cilju" (KS II, str. 22).

Drugi nesporazum odnosi se na stav protiv čvrste metode. "Metoda bi prema tome bila pokretljiva, promjenljiva, kako bi mogla precizno djelovati. Tamo gdje mora obraditi stotinu problema, ona mora preuzeti stotinu različitih formi. Jer metoda i sadržaj nisu indiferentni." <ibid>. Kad se sistem unaprijed izabere, mislimo dogmatski, kaže Hartmann. Jer "sistem nije ishodište već može važiti isključivo kao cilj, deziderat. Sistem nije početak nego kraj filozofske spoznaje. A taj kraj nikad nije postignut, jer se filozofska spoznaja nikada ne dovršava. Sistem označava idealni totalitet takve spoznaje. Njegov metodički značaj ... ne može se potcijeniti, jer on postoji samo u odnosu prema završetku koji se traži.... Ono što se s pravom smije i mora nazivati sistematskom metodom nije određeni sistem, već samo tendencija izgradnje sistema.... Slično (?) važi i za metodu..Ona očito nije kraj ili cilj filozofije, nego početak, pretpostavka, jedna nit koja se kroz cjelinu provlači korak po korak....No jedno je metodu primjenjivati, a drugo nju spoznavati... Nije nužno da spoznaja koja primjenjuje metodu i pomoću koje funkcionira također ima i svijest o toj primjeni i funkcioniranju, te da shodno tome ima "metodu kao takvu"...Aprioritet metode..ne znači da je on nužno pristupačan kao uvjet svake primjene tj. spoznaje... Metoda spoznaje je prvi od svih uvjeta, spoznaja metode koja je poima, naprotiv, posljednja je od svih spoznaja" (KS II str. 23).

Hartmann raspravlja o sistematskoj metodi, i povezuje problem metode s idejom sistema. Takvo je povezivanje nepotrebno, jer ideja sistema ovisi o teoriji, dok metoda može biti valjana bez obzira na teoriju koju želimo potvrditi.

Koju metodu upotrebljava Hartmann? U navedenoj raspravi, Hartmann govori o sistemu metoda. On raspravlja o transcendentnoj, deskriptivnoj i dijalektičkoj metodi i smatra da se filozof ne mora odlučiti za jednu od njih, jer svaka ima svoje zadatke. U Metafizici spoznaje, Hartmann upotrebljava analognu trijadu: fenomenologija, aporetika, metafizika stajališta. Fenomenologija obuhvaća deskripciju područja istraživanja, aporetika formulira probleme dobivene deskripcijom, a teorija rješava postavljene probleme. Dok su prva dva koraka objektivna (tj. neizbježna i zadana), teorije su samo hipotetične.

Prema nekim filozofima izbor problema nije vezan uz izbor metode. Fenomeni i problemi unutar nekog istraživnog područja pojavljuju se "nezavisno od naše volje". Shodno tome, deskripcija fenomena može biti "bezinteresna". Suprotan stav tvrdi da takva "bezinteresnost" deskripcije nije moguća, te da je već izbor problema determiniran izabranim stajalištem. Prema tom stavu, ne postoje "činjenice kao takve", već se pojavljuju kao rezultat naše izabrane metode. Da li je onda izbor problema metodološki determiniran, ili se metoda pojavljuje i primjenjuje tek kad izaberemo teoriju (stajalište) pomoću koje pokušavamo probleme riješiti?

Kako metoda nije teorija, čini se da odgovor jednostavan: fenomenologija, aporetika i metafizika stajališta su koraci metodologije, realizam (ontologizam) u rješavanju aporija je Hartmannova teorija. To, međutim, znači da je Hartmann izabrao metodologiju prije deskripcije predmetnih područja, da je zastupao "primat metode" a ne "primat predmeta", ili, kako neki kritičari tvrde, da je vlastito stajalište ugradio u navodno "vanstajališnu" fenomenologiju i aporetiku. Takvim

tvrdnjama se, zbog sistematskog zamjenjivanja ideje sistema i metode, čak implicira da je Hartmannova teorija identična idealističkim sistemima koji činjenice formiraju prema unaprijed izabranim principima.

Zbog toga treba još jednom istaći da su sistem (sadržaj) i metoda (naš odnos prema sadržajima) potpuno nezavisni. Da bismo otklonili nesporazume, možemo upotrijebiti Reichenbachovu distinkciju konteksta otkrića i konteksta opravdanja. Metode koje upotrebljavamo prilikom ustanovljavanja činjenica potpuno su nezavisne od metoda kojima ih objašnjavamo. Neku činjenicu možemo spoznati slučajno, dok objašnjenje pretpostavlja neki sistem unutar kojeg činjenica postaje smislena. Isto tako i kod Hartmanna, fenomeni ne pretpostavljaju objašnjenje, ali objašnjenje mora uzimati u obzir fenomene (činjenice). Fenomeni nisu determinirani izabranom teorijom.

Pa ipak je Hartmannov stav o metodi sporan. Naziva li Hartmann metodom a) strogu logiku znanstvenog istraživanja nezavisnu od sadržaja istraživanja, kako danas pretpostavlja teorija znanosti ili b) pristup sadržaju istraživanja koji se mijenja u zavisnosti od sadržaja? □

Oba stava možemo potkrijepiti. U navedenom članku o sistematskoj metodi, Hartmann kaže da se "u području ozbiljnog filozofskog istraživanja, navedenim razmišljanjima (protiv sistematike i fiksiranja metode, op. D.P.) lako suprotstaviti. Ovdje niti sistem niti metoda ne mogu imati pripisivalačko, normativno značenje. Tamo gdje se pojavljuje, mišljenje će biti neizbježno dogmatično" (str. 23). Ovaj stav, u stvari, ponavlja sud koju treba opovrgnuti. U daljnjem tekstu ovaj stav ćemo zvati "stavom protiv fiksne metode". Možemo li, naime, govoriti o čvrstom sistemu ili metodi (tj. o sistematskoj metodi), ako one nemaju normativno tj. pripisivalačko (vorschreibende) značenje? Sasvim je sigurno da ga (barem neke) logičke metode imaju. Tako na pr. modus ponens važi bez obzira na predmet o kojem zaključujemo, i bez obzira na subjekt koji zaključuje. On je norma racionalnosti. On propisuje koji valjani konzekvens možemo izvući iz danih premisa. Drugi dokaz o normativizmu metode je dokaz iz anticipacije. Ako pretpostavimo da je zakon gravitacije istinit, onda smo anticipirali sve njemu podložne instance. Metoda, kojom prvo formuliramo hipotezu, kako bismo je tek naknadno potvrdili ili opovrgli također je striktna i legitimna □.

Što je Hartmann ovime želio reći, objasniti ćemo kasnije. On u svakom slučaju proturječi stavu iz Metafizike spoznaje, koji upravo pretpostavlja sadržajnu indiferenciju □.

Premda se obično smatra da fenomenologija, aporetika i teorija tvore istraživačke korake jedne metode, tj. metodologiju Hartmannove filozofije, činjenica je da ih Hartmann tako nikada ne naziva. U "Metafizici spoznaje", djelu u kojem se oni primjenjuju, jedino poglavlje u kojem se izričito tematizira metodologija, jest poglavlje pod naslovom "Metodološka osnovna pitanja". No taj odsjek razmatra sasvim drugačija pitanja, na primjer pitanje spontaniteta i dijalektike pojmova, i malo koristi općenitoj raspravi o metodi. U poglavlju "Uz metodologiju ontologijskih osnovnih pojmova", o metodi uopće nema riječi! Daleko je važnije da se o metodi u "Metafizici spoznaje" govori tek u djelu posvećenom stajališnim rješenjima. Na temelju toga možemo pretpostaviti da metoda pripada tek trećem istraživačkom koraku, tj. teoriji koja fenomene i probleme objašnjava. U tom bi slučaju ona bila relativna i s obzirom na predmet istraživanja, i s obzirom na izabrano stajalište istraživača.

Možda nesporazum moramo tražiti u zamjenjivanju metode i metodologije. ^injenica da se logika našeg istraživanja mijenja u zavisnosti od sadržaja (predmeta), odnosno da je primjenjujemo na različite načine, ne znači da postoje različite logike. Iz toga bismo mogli zaključiti da postoji "čvrsta" logika i varijabilne metode (pristupi rješavanju konkretnih problema). Ali one logici ne smiju proturječiti. Analogno, u analizi fenomena spoznaje, upotrebljavamo razne forme izlaganja koje moraju biti u skladu s logikom istraživanja.

Pretpostavka da spoznaju metode moramo razlikovati od njene primjene također je samo na prvi pogled prihvatljiva. Doista je točno da prilikom svakog zaključivanja upotrebljavamo neku metodu, a da o njoj samoj ne moramo ništa znati. No Hartmann kaže da upotreba metode prethodi njenoj spoznaji □, tj. da spoznaju metode postizemo tek nakon spoznaje predmeta. Je li takav zaključak legitiman? Razmotrimo, na primjer, metodu nekog proroka. On može predvidjeti neki događaj, primjenjujući neku "svoju" metodu o kojoj ne može ništa pobliže reći. Hoćemo li zbog točnosti proroštva reći da je metoda pravilna? Očito ne. Isto ćemo tako s pravom posumnjati u izvjesnost rezultata, odnosno u spoznaju tog predmeta, ako nam prorok neće znati reći kako je do njega došao. Izvjesnost rezultata očito je vezana za pouzdanost metode, njihovu provjerljivost ili znanje o metodi □. Rezultate nećemo moći provjeravati nezavisno o znanju o metodi. Stoga mislim da je Hartmannov zaključak o spoznaji metode kao posljednjoj spoznaji pogrešan.

Hartmannova omiljena metoda u procjeni filozofskih sistema i teorija je lučenje vanvremenskog od stajališno-uvjetovanog □. Vanvremensko u nekoj filozofiji, podudara se s onim što Hartmann smatra filozofski nezaobilaznim, a to su točne formulacije problema ili opisi činjenica koje treba objasniti. Povijesno, ili stajališno uvjetovane su a. pogrešne tvrdnje, b. teorije koje nisu potrebne za opis činjenica, c. teorije koje samo hipotetički objašnjavaju činjenice. Hartmann bi se u tom pogledu složio s pozitivističkim filozofima koji razdvajaju internu povijest, koja opisuje ili objašnjava činjenice nezavisno od kulturološkog utjecaja, i eksternu povijest problema, tj. povijest zabluda. Prema Hartmannu povijest duha, tj. kulturna povijest, ne može objasniti istinitost neke teorije.

No, istinitost neke teorije ne može objasniti niti internalizam, jer po Hartmannu se vanvremensko ne sastoji u istinitim teorijama, već u utvrđenim činjenicama. Filozofske su teorije (sistemi) naprotiv uvijek hipotetične; bez obzira na našu uvjerenost da su one istinite, sasvim je moguće procjenjivati ih drugačije. Jedini kriterij koji imamo u procjeni teorija jest utvrđivanje kvantitete fenomena opravdanih teorijom. Bolja je teorija po Hartmannu ona koja obrazlaže više ustanovljenih fenomena.

To je svakako jedan od uvjeta kvalitete teorije. Teorije se opravdavaju činjenicama, ali je zabluda smatrati da one nikada ne omogućavaju njihovo pojavljivanje. U znanostima se činjenice često mogu opažati tek nakon formulirane teorije, ili tako da postulirana činjenica objasni nedostatke ranije empirijski utvrđene teorije. Ali kako filozofija za Hartmanna nije znanost, ona ne može opravdati proizvoljno postulirane fenomene, pa je zabluda razumljiva. U znanostima je naime, za razliku od filozofije, moguće provjeravati postojanje postuliranog fenomena. No filozofija kojoj su potrebni izmišljeni fenomeni koji se pak mogu opravdavati jedino njom samom, s pravom se smatra tlapnjom. Jer tada ona opravdava fenomen, a fenomen filozofiju. Drugim riječima, u takvoj filozofiji ne postoji nezavisan kriterij provjere fenomena. Takav je ishod poguban za svako racionalno razmišljanje; mnoge filozofije doista i preporučuju da procjenjujemo njenu istinitost imanentno tj. da prihvatimo postulate koje upravo provjeravamo.

Hartmannova formula: maksimum metafizike = minimum danosti, i obrnuto, maksimum ustanovljene danosti = minimum metafizike, tvrdi, da je danost tj. sadržaj nezavisan od konstrukcije objašnjenja. Hartmannova fenomenologija i aporetika pokušavaju uspostaviti nezavisnost potencijalno opovrgavajućeg sadržaja za teorije (tj. filozofske sisteme). To je jedno od najznačajnijih filozofskih dostignuća koje nam pruža Hartmannova spoznajna teorija. Nažalost, ovaj pozitivni aspekt vlastite spoznajne teorije Hartmann nije shvatio dovoljno ozbiljno. Jer, kako bismo u suprotnom mogli objasniti da nam on u knjizi o Hegelu preporuča imanentno čitanje Hegelovih djela □, djela koja se pozivaju na apsolutni identitet teorije i njenog sadržaja. Kako je moguće zahtijevati da filozofija pruži nezavisan i potencijalno opovrgavajući sadržaj, a da se ne odbace one filozofije koje to ne čine?

Drugim riječima, ako postoji nezavisni sadržaj koji teorija treba objasniti, prvo možemo utvrditi minimalistički zahtjev: neke teorije nisu legitimne. One to nisu kad zanemaruju činjenice (koje bi trebale objasniti), ili kad ne dopuštaju da ih činjenice opovrgnu, na primjer, u gore navedenom slučaju. Jači zahtjev kaže da neke teorije nisu istinite, jer činjenice objašnjavaju pogrešno. I jedne i druge valja odbaciti. Hartmann to ne čini. On ne usvaja potonji zahtjev postavljen teorijama, jer po njegovom mišljenju, mi nemamo apsolutno pouzdan kriterij istinitosti objašnjenja. Ali, nerazumljivo je što on ne odbacuje niti nelegitimne teorije. On usprkos svom internalističkom stavu u procjenjivanju teorija pribjegava eksternalističkom opravdanju. Tako povijest duha opravdava i najveće zablude: i mudrosti i zablude su podjednako predmeti duhovnog bitka.

Sasvim je jasno da različite stvari zahtijevaju različite pristupe. Drugačije ispitujemo na primjer živi od neživog svijeta. No ova prihvatljiva misao ne opovrgava čvrstu logiku, tj. čvrstu metodu. Ono što se promijenilo u odnosu metode (logike istraživanja) i danosti nije ni metoda ni predmet, već slika tog predmeta. Promjenom slike predmeta nećemo mijenjati metodu, kao što to Hartmann misli. Njome se mijenjati mogu jedino teorije. Stoga Hartmannov stav iz članka "Systematische Methode", o uzajamnoj zavisnosti metode i sadržaja moramo odbaciti i utvrditi da se legitimne teorije mogu formirati samo u suprotnom slučaju - kad su sadržaj istraživanja i njegove metode nezavisne. Taj je stav podloga čitave Metafizike spoznaje, ali njegov značaj Hartmann nije uočio. I ako želimo primijeniti Hartmannovu distinkciju vanpovijesnog i povijesnog u filozofskim koncepcijama, onda je ova o zavisnosti metode i sadržaja - povijesna.

- . Fenomenologija je analogna deskriptivnoj, aporetika transcendentalnoj (kada uočava probleme na danim fenomenima), a metafizika stajališta dijalektičkoj metodi (koja pokušava sintetizirati različite smjerove istraživanja u koherentnu teoriju).
- . Postoje teoretičari, (na primjer G. Martin u članku "Apoetik als philosophische Methode") koji uvjerljivo pokazuju da u Hartmannovoj filozofiji postoji jedinstvena filozofska metoda - aporetika. H. Wein, koji obrađuje Hartmannovu "strukturnu logiku" napominje da je njome obuhvaćena "kategorijalna analiza", dakle "sadržajna logika", potkrepljujući suprotnu tezu. (H. Wein: "N. Hartmanns Kategorialanalyse und die Idee einer Strukturlogik").
- . Ja ne tvrdim da sve metode moraju biti normativne, ali zato barem neke jesu, što opovrgava Hartmannov stav da u ozbiljnom filozofskom istraživanju metode nisu normativne.
- . Premda nisam zagovornik subjektivističke hermeneutike, sasvim je moguće tumačiti ovu proturječnost Hartmannovom neokantovskom i fenomenološko-realističkom fazom.

- . Vidi: "Systematische Methode" str. 24, "...spoznaja sadržaja mora prethoditi spoznaji metode.
 - . vidi K. Popper: Bijeda historicizma. Zanimljivo je spomenuti da u knjizi Die Philosophie des deutschen Idealismus, Hartmann na sličan način kritizira dijalektičku metodu, tj. dijalektičare. "Očito postoji jedinstvena dijalektička nadarenost, koja se može prakticirati ali ne i naučiti. Ona je originalni način unutrašnjeg, potpuno konspektivnog uviđanja koje se ne da ni na što svesti. Ona napreduje prema uzajamnim vezama stvari i sagledava ih istovremeno s različitih strana... Vrijedno je napomenuti da ni dijalektičkari ne otkrivaju tajnu dijalektike. Oni imaju i primjenjuju metodu, ali ne otkrivaju kako to čine. Očito to ni sami ne znaju. Njihovo je djelovanje poput djela umjetnika" (s. 159). Ovdje je uporište kritike upravo u primjeni metode bez njenog poznavanja, čime se implicitno priznaje, da je spoznaja metode relevantna za pravilnost njene primjene.
 - . vidi: "Jenseits von Idealismus und Realismus" i Die Philosophie des deutschen Idealismus II, str. 3-10.
 - . Hegelova je filozofija za Hartmanna takoreći stvar po sebi. "Hegela još nismo naučili čitati", kaže Hartmann, "a o obradi i prikazu da i ne govorimo" (PhdI II, str. 5). Potpuno je nerazumljivo, kako je Hartmann, samo dvije godine nakon Metafizike spoznaje i eksplicitne kritike hegelijanskih sistema mogao napisati (za hegelovce) savršeno opravdanje Hegelove filozofije.
- a? Navedeni problem? ? x)

Poglavlje 5

ŠTO JE TO METAFIZIKA SPOZNAJE?

I

Kao učenje o osnovama bitka, ontologija je philosophia prima, a kao jedinstveni i "konvergentni cilj", a kao rezultat filozofskih i drugih istraživačkih pravaca, ona je philosophia ultima. Pristupi bivstvjućem nisu fiksirani, pa je razumljivo da granice disciplina i istraživačkih područja moraju biti fleksibilne. Njihovo je djelovanje uzajamno, rezultati se isprepliću, a istraživanja ukrštaju. Cjelina bića je projektivni (regulativni) cilj istraživačkih pravaca, jer se "bitak pokazuje na raznolike načine", jer ga različito zahvaćamo. Istraživačke discipline su samo sistematski oblici objašnjavanja nekog od izabranih načina. To znači da "bitak za spoznaju", "doživljeni bitak", "željeni bitak" i td. ne iscrpljuju sve odlike bitka, ali se i na temelju fragmentarnih analiza o "bitku kao takvom" može nešto zaključiti; na primjer, da je indiferentan prema načinima ljudskog odnošenja i da postoji nezavisno od čovjekovih akata. To je smisao Hartmannova ontologizma.

No Hartmann nije namjeravao ontologiju "očistiti" od subjektivnosti spoznavanja, niti suditi o bitku bez analize akata svijesti i subjekta □. Analitika akata služi za utvrđivanje granica spoznatljivosti, poimanja, zamišljanja, doživljavanja, dosega našeg utjecaja i djelovanja na bitak, za određivanje odnosa receptivnosti i spontaniteta i td. Premda granice mogu biti pomične, zadatak je filozofa da za njih u svakom trenutku zna, jer jedino na taj način, kako misli Hartmann, može djelovati racionalno i metodično. Fenomeni tih granica određuju metafizičnost problema i konačnost našeg znanja.

Takvi granični, izuzetni problemi, nisu jedini problemi spoznaje, stoga je upitno podudaraju li se "metafizika spoznaje" i spoznajna teorija. Prvi stav o odnosu metafizike i spoznajne teorije tvrdi da su one identične. On tvrdi da ne postoje spoznajnoteoretski problemi koji nisu metafizički, i

obrnuto. Drugi stav tvrdi da u spoznajnoj teoriji postoje izuzetno važni problemi, koji predstavljaju njena osnovna načela. Ako su ona problematična, ako se u njima kriju nerješivi problemi, tj. oni koje Hartmann naziva "metafizičkim", tada to utječe i na izvedene probleme koji se obično smatraju rješivima. Slijedi zaključak da ne postoje nemetafizički problemi spoznaje. Treći stav tvrdi da su samo neki metafizički problemi spoznajnoteoretski, i samo neki spoznajnoteoretski problemi metafizički.

Za prvi stav relevantna je teza iz Metafizike spoznaje: "Ne postoji mnogo problema u čijoj neprobijenoj pozadini ne bi ležalo skriveno ništa iracionalno" (ME s.22).

Drugi stav, o "metafizičkim temeljima" spoznajne teorije, potkrijepit ćemo stavom: "Kritička spoznajna teorija može vrlo lako biti metafizička. I ona to mora biti, jer je njen problem metafizički... ono metafizičko je srž užeg problema spoznaje" (ME s.44). Taj metafizički problem spoznajne teorije Hartmann naziva osnovnom aporijom spoznaje. Izvedene aporije obrađuju pojedine odsjeke spoznajne teorije, stoga spoznajna teorija nije moguća bez metafizike.

Argumente za treći stav, o interferenciji spoznajne teorije i metafizike, za koji smo se već prije založili, možemo pronaći u djelu Metafizike spoznaje pod naslovom "Nemetafizičko u problemu spoznaje". Samo je "uži" problem spoznaje metafizički, kaže Hartmann, dok širi obuhvaća nemetafizičku psihologiju i logiku spoznaje. Prema tome metafizika spoznaje i spoznajna teorija ne moraju se podudarati. To pretpostavlja, da su problemi logike i psihologije po Hartmannu pristupačniji spoznaji, te da ih spoznajna teorija može riješiti. Psihologija obrađuje samo subjekt-pol, a logika samo objekt-pol relacije spoznaje; time promašuju "pravu bit spoznaje", tj. njenu metafiziku koja se sastoji u relaciji tih dvaju polova. Pa ipak, spoznajna teorija ne može izbjeći njihovu obradu □+.

Pouzdanije argumente za tvrdnju o nepodudarnosti spoznajnih i metafizičkih problema pružit će nam analiza Hartmannovog pojma metafizike stajališta. Hartmann razlikuje metafiziku problema i metafiziku stajališta. Prvi pojam metafizike upotrebljava se prilikom obrade problema koji u povijesti filozofije nisu riješeni i za koje je nemoguće navesti apriorne uvjete njihove rješivosti. Nije naime "sve u vječnim sadržinama problema metafizičko. Mnogo se toga u njima tokom vremena prodornošću uvida objelodanjuje, zahvaća, pojmi. Tek ono neprobajno u njima jest "metafizičko" u novom smislu riječi" (ME s.21). ^ovjek "urasta u zadano stanje stvari" kojim ni na koji način ne vlada i koje ne može mijenjati po svojoj volji. "Sadržinom problema on ne vlada ni na koji način. Na problemskoj sadržini nema ništa što bi bilo čovječje djelo. Ona je dana strukturom svijeta uopće i položajem čovjeka u njemu; mijenjati se može na njoj nešto samo ukoliko se sam svijet i čovjek u njem mijenjaju u temeljima" (ME s.21). Dakle filozofski rad na sadržajima problema koji se nikada ne mogu "probiti" u tom je smislu "metafizički". Problemi koji su zadani strukturom svijeta i položajem čovjeka u njemu, ne mogu se riješiti, već samo obrađivati. Ako u tim problemima postoji neki neriješivi ostatak, nepristupačni višak, onda oni sadrže nešto "iracionalno", metafizičko.

Dok je ova, kako Hartmann kaže, prirodna metafizika, neizbježna, metafizika stajališta načelno se može otkloniti. Metafizika stajališta je drugo ime za teoriju, tj. za teorije u kojima se prilikom objašnjenja činjenica upotrebljavaju pretpostavke □. Prema Hartmannu je zamislivo da teorija sadrži minimum pretpostavki, jer se teorije mogu formirati i na temelju činjenica, kao istraživački

"aposteriori". One uzimaju u obzir "maksimum danosti" i "minimumu metafizike". Naprotiv, kada su teorijske pretpostavke nužni uvjet pojavljivanja činjenica, govorimo o "maksimumu metafizike" i "minimumu danosti". Hartmannovi primjeri takve metafizike su idealistički sistemi koji ne dozvoljavaju pojavljivanje opovrgavajućih činjenica. Metafiziku ove vrste možemo "barem načelno izbjeći" □. No ako se metafizikom stajališta imenuju teorije uopće, sasvim je opravdano pitanje o mogućnosti takvog odbacivanja. Naime svako objašnjenje pretpostavlja neko stajalište s kojega se objašnjava odnosno opravdava; i metafizika stajališta je stoga neizbježna.

No Hartmannova definicija metafizike stajališta može se mnogo bolje interpretirati u terminima teorije znanosti. Mislim da neću pogriješiti ako kažem da je Hartmannova metafizika stajališta, ono što pozitivizam naziva metafizikom uopće. Stajališna metafizika je po Hartmannu neopovrgljiva teorija. Prvo, radi se o teorijama koje zanemaruju činjenice onih područja koje pokušavaju objasniti. Drugo, radi se o teorijama, ili kako Hartmann često kaže - sistemima, koji ne dozvoljavaju da ih činjenice opovrgnu, što znači da činjenice (fenomeni) za te teorije uopće ne predstavljaju kriterij njihove istinitosti. Radi se o onim teorijama koje ne definiraju područje činjenica koje bi ih mogle opovrgnuti. Svaka teorija naime nešto tvrdi ili poriče. No postoje i takve filozofske "teorije" koje "obuhvaćaju cjelinu", pa se bilo koja činjenica uklapa u sistem. U takvom stavu treba tražiti opravdanje Hartmannovog napada na spekulativnu metafizičku (ME, gl. 18-22).

II

Prirodna metafizika je aporetika. Ona je sastavljena od problema koji se pojavljuju na fenomenima. Kako bismo to mogli pobliže objasniti? Fenomeni se, po Hartmannu, ne mogu izbjeći. Oni su svijesti koja spoznaje zadani. No postoje fenomeni koji su proturječni ili paradoksalni. Mogli bismo reći - "nelogični". Na primjer, postoji fenomen svijesti, fenomen predmeta i fenomen spoznaje. Fenomen svijesti je različit od fenomena predmeta. No fenomen spoznaje (koji također postoji) može postojati samo ako se svijest i predmet podudaraju. A to je nemoguće, jer su fenomeni svijesti i predmeta različiti. Ili uzmimo primjer iz znanosti: fenomen valnog gibanja je različit od korpuskularnog, oni se pojmovno isključuju. No svjetlost je i valno i korpuskularno gibanje. Kako je to moguće ako su ta gibanja bitno različita? Hartmann nije obrađivao ovaj tip znanstvenih problema, ali analogija postoji. Aporije stoga možemo definirati kao proturječja između činjenica i logike □. Proturječno je naime zamišljati logiku koja bi isključivala činjenice i obrnuto, jer činjenice moraju biti u skladu s logikom. No kako Hartmann aporije ne smatra logičkim problemima, on ih naziva metafizičkim tj. neriješivim. Kako se fenomeni moraju slagati s logikom, pomislili bismo da opis fenomena nije pravilan. To bi nas prisililo da pojave opisujemo drugačije. No Hartmann smatra da fenomene spoznaje ne možemo opisivati drugačije. Oni jesu onakvi kakvi jesu. Spoznaja ne zakazuje već prilikom opisivanja. Iz toga Hartmann zaključuje da su problemi vanlogičkog karaktera. Navedena aporija iz kvantne teorije nije metafizički problem, problem za koji znamo da nikada pouzdano neće biti riješen. Aporije su za Hartmanna neriješiva, tj. samo uvjetno riješiva pitanja. A ona su takva, jer u fenomene ne možemo posumnjati.

Poslužiti ćemo se Hartmannovom "sistematikom" aporija - iz Uvoda u filozofiju, zapisa predavanja iz 1949. godine. U odsjeku navedenih zapisa o spoznajnoj teoriji Hartmann govori o šest aporija:

1. Opća, osnovna aporija spoznaje, aporija zahvaćanja objekta, izlaženja subjekta iz svoje imanentne sfere.
2. aporija aposteriorne spoznaje, problem koji Hartmann nalazi kod Descartesa, postavljajući pitanje kako je moguće da karakteristike materijalne sfere prodiru u sferu sasvim različite vrste, u sferu cogitatio-a
3. aporija apriorne spoznaje: kako je moguće da naše predodžbe o stvarima budu istinite, da se s njima slažu, ili da čak važe za same stvari.
4. aporija istine tj. svijesti i kriterija istine: kako možemo pronaći mjerilo istinitosti i lažnosti. Ako je ono u svijesti, kako onda može važiti za izvanjske predmete, a ako je izvan svijesti, onda joj je isto tako strano (izvanjsko, transcendentno) kao i predmet.
5. aporija svijesti problema, aporija znanja neznanja: kako možemo znati za ono što ne znamo ili tražiti ono nešto o čemu ne znamo. Ako to već znamo, zašto ga onda tražimo? Kako je moguće zahvaćanje nezahvaćenog?
6. aporija progresa spoznaje: kako nešto što zbog prijašnjih aporija nismo mogli spoznati, sada odjednom spoznajemo? Kako se iz znanja neznanja rađa nešto pozitivno za spoznaju? (EdPh s. 68-72).

"Spoznajni se problem može razriješiti u nizu aporija", kaže Hartmann u Metafizici spoznaje. To znači da on jest niz aporija. No drugi su filozofi aporije formulirali drugačije. Tako kod Kanta možemo govoriti o aporiji "stvari po sebi", a kod Platona i Aristotela o aporiji horismosa (mogućnosti da ideje s bitkom po sebi, mogu važiti i sudjelovati u stvarima)□. Ali te se aporije mogu izraziti Hartmannovim jezikom.

Da bismo obrazložili u čemu se sastoji metafizički problem-ostatak u navedenim aporijama, razmotrit ćemo samo osnovnu aporiju spoznaje. Ona glasi: kako je moguće da fenomen spoznaje ukida prazdvojenost subjekta i objekta? Ili: kako je moguće da se subjekt i objekt (svijest i predmet) suštinski razlikuju, a da se njihove karakteristike prenose iz jedne sfere u drugu? Imamo li razloga tvrditi da su subjekt i objekt bitno različiti, ako fenomen spoznaje stalno ukida njihovu različitost? Odgovor je potvrđan: i različitost i njihovo ukidanje jesu nezaobilazni fenomeni.

Ova se aporija može formulirati na mnogo različitih načina. Danas se ona naziva aporijom intencionalnosti, premda bi bilo bolje zvati je aporijom transcencije. Hartmann je jednostavno naziva aporijom spoznaje. Metafizički problem ostatak sastoji se u nemogućnosti iscrpljenja objekta u spoznatljivom dijelu; u tom bi slučaju objekt bio identičan subjektu, što je fenomenološki netočno i terminološki nelegitimno. Drugim riječima, objekt je nešto više od subjekta. Svi fenomeni koje Hartmann navodi, ukazuju na tu transcendentnost predmeta, na njegov ontološki posebitak. Stoga ovu aporiju možemo nazvati i aporijom realnog□. Ona bi glasila: kako subjektivistički (imanentno, tj. promatrajući samo fenomene koji se pojavljuju u svijesti) možemo legitimirati realitet, tj. postojanje predmeta koji je nezavisan od svijesti i subjekta. Ova nezavisnost je "metafizički ostatak", koji teorija, uvažavajući fenomenalizam neće moći do kraja riješiti.

Hartmann na jednom mjestu kaže da rješenje ove aporije ne bi riješilo i ostale aporije, ali i to da sve one ovise o "jednoj točki - o transcenciji" (ME str. 116). Slijedeći tu Hartmannovu misao, mogli bismo zaključiti da postoji samo jedna spoznajna aporija - aporija transcencije. Takav zaključak, kao što vidimo već iz navedenog citata, nije pogrešan. Svaka se od njih temelji na

nemogućnosti teoretskog savladavanja "praodjelitosti" spoznajnog subjekta i objekta, odnosno njihovih tvorevina ili aspekata.

Kod Kanta taj se problem pojavljuje u formulaciji "najvišeg osnovnog stava svih sintetičkih sudova a priori", u problemu važenja kategorija razuma za predmete mogućeg iskustva, kao i u pretpostavci o postojanju "stvari po sebi". O svim ovim postavkama govori se u drugim odjeljcima ovog rada. Za Husserla je, s druge strane, problem transcendencije formuliran na isti način kao i kod Hartmanna. Radi se, dakle, o pitanju mogućnosti "izlaženja" iz imanencije svijesti i jasnog zahvaćanja izvanjskih, transcendentnih predmeta. Hartmann, međutim, pokazuje da taj problem ne moramo tražiti samo u novovjekovnoj filozofiji. U spisu "Die Lehre von Eidos bei Platon und Aristoteles", Hartmann pokazuje da je aporija "horismos"-a, naime mogućnosti da ideje, ako imaju bitak po sebi, mogu važiti za stvari ili u njima "sudjelovati", samo različito formuliran osnovni problem koji se pojavljuje i u novovjekovnoj spoznajnoj teoriji, koji se prema tome također može prikazati kao oblik aporije transcendencije. No to ne znači da bi rješenjem jedne tako formulirane "osnovne aporije" bile riješene i sve posebne formulacije. Tvrdi se dakle samo da sve razrade aporije "počivaju" na osnovnoj. Ako se pak za nju tvrdi da je nerješiva, metodološki je prihvatljivije svaku od posebnih formulacija obrađivati zasebno □.

□. Kao što G. Jacoby i A. Konrad smatraju da bi trebalo. (G. Jacoby: Subjektfreie Objektivität, "Zschr. f. ph. Forschung" 9/1955, i A. Konrad: "Eine immanente Kritik des Satzes des Bewußtseins in N. Hartmanns Erkenntnistheorie", Würzburg 1938. U navedenom članku A. Konrad tvrdi: "U stvari...ono što bi zasluživalo da se nazove "okretanje objektu", još se nije provelo; ono i dalje ostaje zadatak za budućnost." str. 11. Vidi isto u K. Popper: "Epistemology Without a Knowing Subject".

□. No, u "Prilogu zasnovanju ontologije" Hartmann tvrdi da i psihologija i logika sadrže "metafiziku", tj. nerješive probleme - ostatke. Da li je metafizičnost psihologije i logike izvedena iz "metafizičke biti spoznaje", ili je njihova metafizičnost drugačija? Ako je drugačija, utječe li na spoznajnu teoriju? Hartmann upućuje na "ontološke temelje" koji tvore metafizički problem-ostatak tih oblasti. Možemo zaključiti da se metafizičnost svih disciplina (gnoseologija, psihologija, logika) utemeljuje u metafizičkom iracionalitetu bitka, te da je stoga istovrsna. Takva koncepcija pruža argument za stav prema kojem nema spoznajnoteorijskog problema ako nije utemeljen u metafizičkom.

□. Hartmann sasvim neopravdano smatra da su pretpostavke u nekim teorijama jače izražene nego u drugim. No svaka teorija upotrebljava hipoteze koje se potvrđuju ili pobijaju. No teorija bez pretpostavki, bila bi teorija bez problema.

□. Karakteristično je da Hartmann ne kaže "odbaciti". Jer to bi značilo da treba odbaciti mnoge "metafizičke" teorije kao neistinite ili nelegitimne, što Hartmann ne čini.

□. Morali bismo dodati prividna proturječnost, ali Hartmann aporije ne smatra prividima.

□. Vidi Hartmannove članke "Die Lehre von Eidos bei Platon und Aristoteles" i "Wie ist die kritische Ontologie überhaupt möglich". Hartmann na nizu povijesno filozofskih problema pokazuje da aporije mogu imati različite forme a obrađivati u osnovi iste probleme.

□. Kad posebitak nazivam realnim, mijenjam pojmove koje upotrebljava Hartmann. Posebitak po Hartmannu može biti i idealan: dovoljno je da se ne iscrpljuje u spoznaji. Danas međutim stajalište koje opravdava posebitak s pravom nazivamo realizmom, bez obzira uvažava li se i nezavisni karakter idealnih tvorevina, na pr. matematike. Stoga realistička teza nije u suprotnosti

s idealnim bitkom. Mogli bismo čak reći da joj tvrdnja o idealnom bitku pripada. Jedino ovom modernom upotrebom pojma realnog možemo objasniti Hartmannov realizam.

□. Detaljnije sam o aporetici i metafizici spoznaje pisao u "Hartmannova metafizika spoznaje", Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru, 1987. i "Aporatika kao filozofska metoda I", Dometi, 5-87.

vidi: "Jenseits von Idealismus und Realismus" i Die Philosophie des deutschen Idealismus II, str. 3-10.

□. Hegelova

a volju sistema ide tako daleko,... uopće nema napre...tpočetka uniformno i podređeno jednom cilju" (KS II, str. 22).

Drugi nesporazum odnosi se na stav □ □ □7 □ I îA ?9 Metoda bi prema tome bila pokretljiva, promjenljiva, kako bi mogla precizno djelovati. Tamo gdje mora o...otinu različitih formi. Jer metoda i sadržaj nisu indiferentni." <ibid>. Kad se si □ □ □ □ □ □ □ □ (1/9/89 12/1/88 óA áže Hartmann. Jer "sistem nije ishodište već može važiti isključivo kao cilj, deziderat. Sistem nije početak nego kraj filozofske spoznaje. A taj kraj nikad nije postignut, jer se filozofska spoznaja nikada ne dovršava. Sistem označava idealni totalitet takve spoznaje. Njegov metodički značaj ... ne može se potcijeniti, jer on postoji sam

Poglavlje 6.

APORIJA TRANSCENDENCIJE

Hartmannova se spoznajnoteoretska koncepcija najčešće naziva spoznajnoteoretskim realizmom. Taj je naziv potpuno opravdan s obzirom na slijedeće Hartmannove definicije spoznaje.

1. "Slijedeća istraživanja polaze od shvaćanja da spoznaja nije nikakvo stvaranje, pravljenje ili proizvođenje predmeta...nego zahvaćanje nečega što postoji prije svake spoznaje i neovisno o njoj" (ME s. 9).
2. "Spoznaja jest i ostaje pod svim okolnostima zahvaćanje nečega gnoseologijski transcendentnoga tj. nečega što opstoji neovisno o samom zahvaćanju". (ME s.483).
3. "Spoznaja je prilagođavanje duha već prije postojećem svijetu" (ELO s.162).

Prema Hartmannu postoje dvije osnovne karakteristike spoznaje:

1. Postojanje svijeta (predmeta) nezavisno od subjekta,
2. Zahvaćanje svijeta u spoznajnom aktu.

Ove su definicija navele mnoge autore na pogrešan zaključak, da se u Hartmannovoj teoriji radi o "primitivnoj" koncepciji spoznaje - o teoriji odraza (Abbildtheorie, Bildtheorie). Uz primjedbu da "primitivnost" ne implicira neistinitost, možemo reći da sličnosti s tom teorijom postoje. Spoznaja je reprezentacija objekta u subjektu, i naspram drugih akata čovjeka prema svijetu, ona je pasivna, jer svojim djelovanjem ne mijenja predmet. No takva formulacija ne odgovara u potpunosti Hartmannovoj koncepciji, jer je za njega pojam zahvaćanja dvoznačan: on doista označava pasivni receptivitet spoznaje, ali uključuje i "spontano formiranje ontoloških pojmova". Drugim riječima, zahvaćanje uključuje obje klasične distinkcije aktivnosti svijesti (receptivitet i spontanitet). To je moguće stoga što isključivo mogućnost zahvaćanja (receptivitet) legitimira adekvatnost spontano formiranih pojmova (u suprotnom se radi o pukim uobraziljama).

Hartmann ne prihvaća višesmislena određenja spoznaje, prema kojima je spoznaja svako razmišljanje, promišljanje, mišljenje uopće ili rezoniranje o posebnim aspektima ljudskog djelovanja; stoga navodi dvije definicije: definiciju "užeg" problema spoznaje i definiciju "šireg" problema spoznaje.

Netom navedene definicije spoznaje karakteriziraju "uži" problem spoznaje, tj. ono "ontološko" i "metafizičko" u njoj (ME s. 24). Kad govori o spoznaji, on ne misli na druge aspekte spoznavanja, kao što su primjerice logika ili psihologija spoznaje. Širi problem spoznaje "sadrži u sebi pitanje o psihičkom procesu... Ali ono ovdje nikada ne postaje centralnim pitanjem" (ME s.27). Hartmann to pokušava opravdati: "Sigurno da svaka struktura spoznaje ima svoju genezu. Ali ona ništa ne objašnjava o strukturi kao takvoj, čak ni kad je njena uzročna uvjetovanost genezom potpuno dokazana (ME s.26)... aktuelni odnos subjekta i objekta kao takav nije niti duševni akt niti idealna struktura" (ME s.29).

"Širim" pojmom spoznaje obuhvaćena je i logika spoznaje. Razloge zbog kojih je u analizi spoznaje ne treba uzimati u obzir, Hartmann obrazlaže na slijedeći način: "Ono logičko ide jednostrano na objekt i preskače aktualno odnošenje subjekta spram njega (ME s. 39). Ono logičko nema prostora za kategorijalnu napetost između spoznavajućega i njegova predmeta, za nemirni odnos subjekta i objekta" (ME s.38).

Nasuprot logike i psihologije spoznaje, spoznajna teorija ili metafizika spoznaje obrađuje spoznaju kao takvu. Što to znači "spoznaja kao takva"? Kako dolazimo do "strukture spoznaje kao takve"? Ne postoji li i "logika" u "strukturi spoznaje"? Ne raspoznajemo li "strukturu kao takvu" već na temelju nekih imanentnih procesa vezanih uz psihologiju? Nije li raspoznavanje "strukture" spoznaje proizvod neke djelatnosti subjekta ili svijesti, i nije li shodno tome struktura samo posljedica neke psihološke aktivnosti? Postoje li ontičke granice takvog razgraničenja? Kako se iz najšireg područja fenomena "uži" problem smije izolirati? Hartmannov odgovor na navedena pitanja je slijedeći: širi problem spoznaje obuhvaća spoznavanje tvorevina spoznaje i psihičkih procesa, kao i idealne logičke strukture predmeta neovisno o načinima spoznavanja. No dok psihologija težište istraživanja spoznaje stavlja na subjektivni pol spoznajne relacije, i dok logika istražuje objektivne zakonitosti koje važe bez obzira na konkretno spoznavanje, gnoseologija tj. spoznajnoteoretski stav istražuje "aktuelni odnos subjekta i objekta kao transcendentnih članova relacije spoznaje". "Ne postoje naime nikakvi gnoseološki imanentni predmeti spoznaje, jer čak i kada bi se radilo o Ja-stanjima koje treba spoznati ova bi ipak bila samo psihološki imanentna, no gnoseološki transcendentna" (ME s.483). Stoga uži problem spoznaje postoji isključivo pod pretpostavkom transcendentnosti predmeta spoznaje, a taj se karakteristični fenomen ne pojavljuje u logici i psihologiji. Specifičnost užeg problema spoznaje tvori dakle fenomen spoznajne transcendencije.

Ali čak i ako prihvatimo da psihologija proučava subjektivnu stranu, a logika objektivnu stranu relacije spoznaje, još uvijek nije jasno zašto drugi načini čovjekovog odnošenja prema svijetu ne bi bili "spoznaja". Zašto Hartmann te druge načine odnošenja (primjerice htijenje, ljubav, volju i td.) u kontekstu "najšire fenomenološke deskripcije" uopće ne spominje i kakav je odnos "užeg problema spoznaje" prema tim tipovima ljudskog odnošenja?

Hartmann navedene akte svrstava u praktički odnos prema svijetu, koji ima sasvim različita obilježja. Akti te vrste imaju manji doseg dohvaćanja bitka ali veći utjecaj na njega. Spoznaja ima

veće područje ("krug") zahvaćanja, ali manji utjecaj na bitak (vidi poglavlje o transcendentnim aktima).

Hartmann ne želi ponoviti "idealističku pogrešku" identifikacije spoznaje sa spontanitetom "pravljenja, stvaranja, proizvođenja" predmeta i subjekta s objektom. Idealističko stajalište proturječi osnovnim fenomenima prema kojima su spoznajni sadržaji različiti od predmeta s kojim se ne moraju poklapati i s kojima se nikada u potpunosti ne mogu poklapati. Nadalje, idealistički stav sužava opseg danosti; on zanemaruje ili falsificira činjenice kako bi pomoću ograničenog opsega fenomena opravdao prethodno izabrano stajalište. Postoji niz fenomena, koje "idealizam" zaobilazi, kako bi mogao dokazati identitet uma i zbilje. Nasuprot tome, zbiljnost je sasvim ravnodušna prema tome čini li nam se umnom ili ne. Zbog toga prva pretpostavka ozbiljnog filozofskog rada leži u deskripciji najšire fenomenske oblasti tj. u zadobivanju "maksimalnog opsega danosti".

Karakteristika spoznaje prema Hartmannu nije evidencija "datosti", odnosno imanentnih sadržaja svijesti. Da bi spoznaje bilo, kako se tvrdi u fenomenologiji spoznaje, mora postojati ono "što spoznaje" i ono "što se spoznaje". Subjekt i svijest mogu dakle biti tek "element" spoznaje, ali ne i sama spoznaja. ^ak i kad se radi o sasvim imanentnim sadržajima svijesti, kada subjekt "u sebi" sadrži i ono što spoznaje i ono što se spoznaje, ne radi se o spoznaji u gnoseološkom smislu, već samo o spoznaji "ja-stanja" koja zanima psihologiju spoznaje. Hartmann smatra da se u deskripciji fenomena spoznaje uopće ne radi o nekom "intendiranom" sadržaju koji bi trebao imati ekskluzivno značenje spoznaje, već da se radi o činjeničnom stanju nezavisnom od neke stajališne interpretacije pojma spoznaje. Relacija spoznaje postoji dakle po Hartmannu samo u slučaju povezanosti subjekta s transcendentnim objektom (a ne objektom uopće), jer bi u suprotnom "psihološka ja-stanja" (kao objekti spoznaje) ukazivali na nevaljanost definicije, naime na mogućnost imanentnih objekata spoznaje.

Hartmann smatra da je objekt korelativan pojam subjektu, odnosno da je već u samom pojmu objekta sadržana transcendentnost prema subjektu (jer jedan bez drugog ne bi postojali), i ako je tako, tada je objekt kao predmet spoznaje, subjektu tj. svijesti nužno transcendentan. Jesu li "ja-stanja" onda objekti spoznaje? Hartmann tvrdi da za gnoseologiju nisu, premda za psihologiju mogu biti; već je u toj postavci ključ ontologizma. Svi su gnoseološki objekti po definiciji transcendentni, kao takvi oni zadiru u sferu ontologije. Oni objekti koji to nisu očito nemaju spoznajnoteoretsku relevanciju. No takvo zaključivanje ne proizlazi iz čiste fenomenologije spoznaje, kao što Hartmann smatra, već iz izabranog težišta istraživanja, naime "gnoseološkog" stava. Za deskripciju fenomena spoznaje potpuno je irelevantno obrađuje li se ona "gnoseološki" ili "psihološki". Stoga je evidentno da je u deskripciju uključen i "metafizički" tj. teorijski stav (izbor).

Drugi problem proizlazi iz definicije spoznaje tj. njene relacije. Hartmann kaže da "/U/ svoj spoznaji stoje jedno drugom nasuprot spoznavajuće i spoznato, subjekt i objekt spoznaje. Relacija koja postoji između njih je spoznaja sama. Nasuprotnost obaju članova ne da se ukinuti i nosi karakter uzajamne praodjeljenosti ili transcencije." (ME s. 52)

Transcencija je drugo ime za "relaciju" spoznaje. To znači: relacije "ima" samo ako se radi o transcenciji. U navedenom citatu postoji jedna važna pogreška: iz deskripcije nasuprotnih članova - spoznavajućeg i spoznatog, subjekta i objekta, ne slijedi da je relacija između njih

nužno spoznaja. Fenomenološkom se deskripcijom, doduše, može legitimno tvrditi da postoje nasuprotni članovi i njihova relacija. No jesu li sve relacije (tj. svaka relacija opisane vrste) nužno spoznaja? Maksimumom deskriptivnog područja fenomena utvrdilo bi se da je spoznaja tek jedna moguća relacija nasuprotnih članova relacije (subjekt - objekt).

Hartmann tvrdi da postoje različite relacije navedenih suprotstavljenih članova: zahvaćenost i zahvaćanje, presizanje i unošenje. Subjekt zahvaća, objekt je zahvaćen; subjekt "presiže" u heterogenu sferu, karakteristike objekta se "unose" i "uvlače" u sferu subjekta. Objekt "određuje" subjekt, subjekt je "određen" objektom; objekt je "nedotaknut", a subjekt se "mijenja" (5.a.7). Nadalje, na objektu ne nastaje "ništa novo", a u subjektu nastaje "predmetna svijest sa njenim sadržajem", "slikom objekta". Sve ove relacije po Hartmannu pripadaju fenomenu spoznaje i tvore jednu osnovnu relaciju - relaciju transcendencije. Ako su navedene relacije obilježja iste relacije - naime relacije transcendencije, karakteriziraju li isključivo spoznaju? Iz daljnjeg teksta □ vidljivo je da odgovor na ovo pitanje mora biti negativan. Zanimljivo je da Hartmann u "Metafiziци spoznaje" relaciju transcendencije, tj. "praodjeljenosti" smatra karakterističnom isključivo za spoznaju.

Slijedeći problem koji proizlazi iz deskripcije relacije spoznaje je problem "slike". U relaciju "neukidivo odjelitih" članova spoznaje umeće se treći član, upleten u relaciju spoznaje, što nije niti subjekt, niti objekt, no jamačno spram jednog i drugog u svojevrsnom odnosu" (ME, gl. 5.b.5). Slika ili predodžba, što je ime za to "treće", pripada subjektu. Subjekt je može modificirati, ali ona s objektom dijeli "formu predmetnosti" tj. "objektivitet". To treće "nije ni predmet ni subjekt", ono "je nužni sastavni dio biti relacije spoznaje" (ME gl. 5.b.7). Ako to "treće" postoji nužno i tvori bitni dio relacije spoznaje, možemo li reći da je prethodna analiza fenomena odjelitih članova (subjekta i objekta) pravilna? Problem je naime u tome što sada više ne postoji samo jedna (transcendentna) relacija spoznaje, već tri: odnos subjekta prema objektu, subjekta prema slici i objekta prema slici. Smijemo li tada govoriti o "neukidivoj odjelitosti" subjekta i objekta? Hartmann tvrdi da ta tvorevina spoznaje "isčezava u čistoj svijesti objekta", jer "nosi" relaciju spoznaje (ME g. 5.b.7). Ali nije moguće oboje: i neukidiva odjelitost članova relacije spoznaje i "posredovanje" slikom. Tada bi fenomen slike dokazivao da subjekt i objekt nisu "praodjeljeni". U članku "Spoznaja u svjetlu ontologije" Hartmann raspravlja o ovom problemu nazivajući ga problemom ubacivanja slike ili udvostručenjem svijeta. "Poblize promotrivši premalo je reći da se radi o "podvajanju". Morali bismo reći "umnogostručavanje": u svakoj je svijesti predožba drugačija, dok predmet ostaje isti. Tako je i u filozofiji u kojoj jednom svijetu stoje nasuprot brojne slike svijeta: ni jedna se ne pokriva s drugom, a niti sa samim svijetom kakav jest. Ali u svakoj se ipak skriva djelić spoznaje svijeta. Što se onda može prigovoriti "podvajanju"? Očito ništa!" (ELO s. 131). No prigovor je i dalje legitiman. Empirijska potvrda mnogostrukosti "slika svijeta" ne ukida "treći član" relacije spoznaje, već ga upravo potvrđuje. "Umnogostručavanje" svijeta nije proizvod isključivo različitih predodžbi raznih subjekata, već je posljedica različitih odnosa prema "nužnom, trećem članu spoznajne relacije". Budući da je slika "predmetna svijest", između subjekta i slike postoji odnos nezavisan od objekta. Subjekt može stvoriti i sliku slike, pa odnos subjekta prema slici možemo promatrati i kao odnos prema nekom predmetu spoznaje. Odnos slike i subjekta ima izvjesnu autonomiju, pa problem za opisanu transcendentnu neukidivost subjekta i objekta postaje evidentan □.

Kao što smo vidjeli, definicija spoznaje i članova relacije spoznaje vezana je uz relaciju transcendencije. Hartmann tvrdi da su transcendentni 1. članovi relacije spoznaje i 2. sama relacija spoznaje. Nadalje, spoznaja nije jedini transcendentni akt, već pored nje postoje i drugi. Radi se o svim aktima u kojima je subjekt suprotstavljen predmetnosti ali je i sam "predmet... ono transcendentno" (ME s. 190). Postoje i imanentni akti, poput imaginacije, ali njihov predmet nije gnoseološki, jer nije svijesti transcendentan. Za definiranje transcendencije vrlo je važno (ponovno) razmotriti slijedeće konstatacije:

- a. "ne postoje nikakvi gnoseologijski imanentni predmeti spoznaje" (MS s.483)
- b. "predmet posjeduje neki transcendentni...neovisni bitak o sebi" (ME s. 463)
- c. ako oba člana relacije spoznaje "imaju bitak o sebi, nužno je i relacija spoznaje transcendentna" (ME s. 69)
- d. "gnoseologijski fenomen transcendiraju svoju vlastitu oblast" (ME s.66)
- e. "transcendentni objekt određuje subjekt" (ME pogl.5.c)
- f. "transcendentnim" se naziva "karakter praodjeljenosti" članova relacije. (ME s.52)
- g. "spoznajni fenomen transcendiraju vlastiti fenomenski karakter, ali ga ne može opravdati vlastitim sredstvima" (GO s. 236)

Premda Hartmannovi kritičari ističu važnost transcendencije spoznaje tj. fenomenske transcendencije u Hartmannovoj gnoseologiji, samo je W. G?ltz tematizirao problem transcendencije u posebnom članku. Takvo je zanemarivanje potpuno neopravdano. Pokušat ćemo dokazati da transcendencija nije problem poput drugih, već da je centralni problem Hartmannove gnoseologije, pa čak i filozofije uopće.

Kant definira transcendenciju slijedećim riječima: "Kad pojmovi prekoračuju iskustvo, onda se njihova primjena zove transcendentna, koja se razlikuje od imanentne primjene tj. one koja je ograničena na iskustvo" (Prolegomena, str. 137). Kant dakle govori o primjeni pojmova na iskustvo, za razliku od Hartmanna koji govori o gnoseološkoj transcendenciji onog što se pojavljuje u iskustvu ili čak o ontološkoj transcendenciji predmeta. Proširenje Kantove definicije transcendencije sasvim je legitimno s obzirom na jednu analogiju: kao što "sintetički sudovi dodaju pojmu subjekta jedan predikat koji u njemu nije bio zamišljen i koji se nikakvim njegovim rasčlanjivanjem ne bi mogao iznaći" (KJU, s. 37), tako se u spoznajnoj relaciji subjektivim određenjima pridodaju neka njemu strana obilježja - obilježja predmeta (objekta) koja samom subjektu ne pripadaju.

Kako je moguće "pridodavanje" predikata koji nije bio svojstven subjektu ili kako je moguće da subjekt "izade" iz skupa vlastitih obilježja i u sintetičkom sudu pridobije i taj "neimanentan predikat", jedno je od osnovnih pitanja Kantove prve kritike. Dok se to "pridodavanje" i "izlaženje" kod Kanta zbiva u sintetičkom sudu koji mora omogućiti "pogađanje" sudu izvanjskih karakteristika - tj. onih samog predmeta, kod Hartmanna se sama sinteza pripisuje spoznaji. Subjekt i predikat suda su ontologizirani. U spoznajnoj teoriji, subjektu mora biti dan neki objekt koji se ne podudara sa subjektom, objekt čiji su sadržaji različiti od subjektu imanentnih sadržaja, kako bi uopće bilo spoznaje. Spoznaja je shodno tome "transcendentna" kada se subjektu neki od tih sadržaja pridodaju, odnosno kada subjekt zahvati neke od tih sadržaja. Spoznaja je u tom slučaju i sintetična, jer nadvladava tu sadržajnu odjelitost. Kao što sintetični sudovi a priori predstavljaju osnovu Kantove metafizike, tako i transcendentna spoznaja predstavlja bit Hartmannove gnoseologije tj. metafizike spoznaje.

Postoje naravno i razlike. Sasvim je jasno da subjekt suda nije isto što i subjekt spoznaje. Subjekt suda može biti samo pojam, dok je subjekt spoznaje ontičko bivstvujuće, realni čovjek.

No smisao ove razlike za raspravu o transcenciji nije važan. U prvom slučaju predikat je subjektu transcendentan jer u njemu nije sadržan, dok je u drugom objekt transcendentan subjektu jer se sadržajno ne poklapa s njim, ili zbog toga što se radi o različitom biću.

Vrlo se često tvrdi da spoznaja postoji samo u sudu. Spoznaja dakle jest sud ukoliko je on istinit. Shodno tome, spoznaja nije vezana za realitet predmeta suđenja. Tako u polemici s Hartmannovim stajalištem Rickert tvrdi: "Nikada nam ne može poći za rukom da predmet spoznaje mislimo kao realitet koji postoji za sebe, potpuno nezavisan od subjekta i njegovih predodžbi. U stvari subjekt može spoznati predmet samo ukoliko je u prilici da ga predoči i da ga, kako se kaže, ima u svijesti. Ukoliko nije tako, tada će između objekta i spoznajnog subjekta postojati jaz koji se nikakvom teorijom neće moći premostiti pa se tako spoznavanje neće moći pojmiti" (Grundprobleme der Philosophie, str. 48). Nadalje, predočivanje objekta, "imanje u svijesti" tek je spoznavanje (Kenntnis) predmeta, dok je poimanje predodžbe u sudu spoznaja (Erkenntnis). Istinita tada nije predodžba, nego sud o njoj. (str. 52). Time bi se transcencija (jaz) ukinula.

Nasuprot takvom stavu, Hartmann tvrdi da bi, usprkos pretpostavci da spoznavanje postoji samo u sudu o predodžbi, transcencija postojala - barem između riječi (pojma) i predmeta ili čak između pojma i kategorije (vidi "Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich" s. 286). Uz to, teza identiteta koja ukida transcenciju subjekta i objekta (u sudu), pogrešna je prema Hartmannu 1. jer pretvara spoznajno ontološki problem u čisto logički, 2. jer ne odgovara fenomenu, tj. jer stajališno rješava problem, 3. jer kriterij istinitosti spoznaje vidi isključivo u usporedbi suda s predodžbom ili sa drugim sudom, a ne sa samim predmetom.

No, problem je transcencije spoznaje i logički problem, ali ne iz "spoznajnokritičkih" razloga, koji spoznaju po Hartmannu pretvaraju u problem logike. Kad kažemo da je neki pojam drugom transcendentan (odnosno da se nalaze u relaciji transcencije), tada mislimo da mora postojati barem jedan skup bitnih svojstava prvog pojma koji nije inherentan drugom. Isto važi i za obilježja (bivstvujućeg ili spoznajnog) subjekta u odnosu prema obilježjima (bivstvujućeg ili spoznajnog) objekta. Dakle za dva pojma ili za dvije bivstvujuće stvari kaže se da stoje u relaciji transcencije ukoliko se sadržaji jednog ne podudaraju s drugim ili kako kaže Hartmann, ako su "praodjeljeni". No ta relacija i povezuje dva člana. Pretpostavka sintetičnosti (na logičkoj razini) ili transcencije (na spoznajno-ontološkoj) tvrdi dakle da između tih pojmova ili bića postoji identitet. Karakter je tog identiteta sporan. Izvjestan je barem parcijalni identitet. No da bi se došlo do te povezanosti (identiteta) potrebno je "izaći" iz inherentnih sadržaja jednog pojma.

Ovakva je definicija još uvijek višeznačna jer može uključivati različite relacije: interferenciju, subordinaciju, superordinaciju i sl. Hartmann doista upotrebljava različita značenja te relacije. Hartmann transcencijom naziva 1. svojstvo nekog pojma ili bivstvujućeg. On govori o transcendentnom bitku, o transcendentnom objektu ili predmetu. Oni su transcendentni (prema nečemu, pa je stoga transcencija relacionalno svojstvo. 2. Na temelju citata (c) kojim se tvrdi da je "spoznaja transcendentna relacija", zaključujemo da Hartmann transcenciju smatra i svojstvom relacije. U tom slučaju postaje upitno što spoznaja transcendirira, odnosno čemu je

transcendentna. Moguće je, naime, da spoznaja jest transcendentna i da "transcendira" (na pr. članove relacije).

Relacija transcendencije uključuje slijedeće relacije: "zahvatiti", "biti zahvaćen", "odrediti", "biti određen", "presizati", "biti prenešen", "uvlačiti", "biti uvučen", "unositi", "biti unešen"; i nije svejedno kojem se članu relacije pririče koji predikat - što znači da je relacija transcendencije asimetrična i ireverzibilna. Ako sve navedene relacije tvore relaciju transcendencije, tada ona obuhvaća nekoliko vrlo raznorodnih relacija i svojstava: a. relaciju superordinacije (ontologija transcendira gnoseologiju, bitak transcendira spoznaju, spoznaja transcendira članove spoznajne relacije), b. relaciju interferencije (subjekt i objekt su međusobno transcendentni), c. determinaciju (objekt određuje subjekt (ME gl. 6.e)), d. inherentnost (relacija spoznaje je transcendentna). Time pored gnoseološkog i ontološkog, transcendencija može imati i svoj logički i lingvistički smisao□.

Moglo bi se također tvrditi da relacija transcendencije nije ni jedna od navedenih, već da je nešto "više" od njih. Prema tom stavu ona nije identična s navedenim relacijama. ^ime bismo onda najbolje okarakterizirali "transcendenciju"?

Hartmann u spisu *Wie ist die kritische Ontologie □berhaupt m?glich* tvrdi, da transcendencija spoznajne relacije odgovara stupnjevima Kantove sinteze. Ta tri stupnja su slijedeća: 1. "Izvlačenje" iz sebe u drugi rod i "premoščivanje jaza" koji odvaja dva tipa obilježja (tj. subjekta i objekta), 2. zadobivanje svojstava drugog roda (objekta), "zahvaćanje", 3. uvlačenje zadobivenih, zahvaćenih svojstava u imanentnu sferu (subjekta).□

No time ne rješavamo problem, jer relacija transcendencije ne postoji samo između subjekta i objekta. Ona postoji i između tih osnovnih članova spoznajne relacije i bilo kojeg medjučlana u relaciji (na pr. slike, kriterija istine, predodžbe, zora, zamjedbe, danosti) ali isto tako i između subjekta i neobjiciranih (nespoznatih) obilježja posebitka predmeta. Ona se također pojavljuje i u odnosu svih transcendentnih akata prema predmetnostima (danostima).

Pokušajmo s našom osnovnom tezom: Sve aporije spoznaje koje navodi Hartmann, kao i sve ontološke aporije, ovise o problemu transcendencije. Tako osnovna aporija nije više aporija spoznaje nego aporija transcendencije. Ako se riješi aporija transcendencije, najveći bi broj aporija po toj pretpostavci bio rješiv. Kako osnovna aporija počiva na problemu transcendencije, mogli bismo pomisliti da će rješenje tog problema ukinuti "metafizički problem - ostatak" u spoznaji. Fenomen transcendencije nije dakle temeljan samo za relaciju spoznaje već i za velik broj ostalih relacija subjekta i objekta i po tome spoznaja nije nikakva izuzetna relacija. Transcendencija proizvodi aporije. Aporija transcendencije je obuhvatnija, jer uključuje transcendenciju ostalih akata.

U spisu *Wie ist die kritische Ontologie □berhaupt m?glich*, Hartmann na jednom mjestu kaže da je Platonovo učenje o idejama stvorilo dogmu ontološke transcendencije; gnoseološka je, nasuprot tome, samorazumljiva (WkOm, str. 287). Hartmann dakle problem transcendencije vezuje za gnoseologiju, dok ontologiju smatra isključivo sferom njegovog rješenja. Prema navedenom mišljenju, neprave aporije, tj. rješive aporije ne počivaju na transcendenciji nego na "sadržajnoj neistovrsnosti tj. heterogenosti"□. Prema tom stavu transcendencija se pojavljuje isključivo u okviru spoznajne teorije, dok ontologija teorijske proturječnosti, tj.

nepremostivu opreku subjekta i objekta pretvara tek u sadržajnu heterogenost. Međutim to proturječi Hartmannovim stavovima iz Metafizike spoznaje i Zasnivanja ontologije gdje se govori i o ontološkim aporijama, odnosno o "ontološkoj transcendenciji bitka o sebi".

Ontologija međutim nije sfera opće nivelacije ili indiferentnosti prema problemima, što bi se moglo zaključiti iz gornje teze. Da su subjekt i objekt u ontološkoj sferi tek ravnopravna, ali heterogena bića, ne znači da je problem transcendencije ukinut. Dihotomija principa i konkretuma kao spoznajni problem ne implicira da se ona jednostavno rješava kad se kaže da su u sferi ontologije oni već nekako u vezi. No Hartmann čvrsto zastupa upravo taj stav □. Za njega bi heterogenost postojala onda kada bi se razlikovale samo takvite pojedinih članova, dok bi njihove jestote bile istovrsne. Transcendencija se tada pojavljuje (kao i u sferi gnoseologije) s razlikom "jestote" i "takvite" tih članova. Ali tada se pojavljuje mnogo teži problem - problem razlikovanja jestote i takvite, o čemu je riječ u daljnjem tekstu.

Za navedenu raspravu o razlici "transcendentnosti" i "heterogenosti", kao i za raspravu o "logici" transcendencije, najvažnija je primjedba iz Metafizike spoznaje (gl.10.f) koja kaže: "Samo se po sebi razumije da postoje mnoge vrste transcendencije, točno toliko koliko ima svojevrsnih graničnih odnosa. Tako je na pr. ono transobjektivno transcendentno svakoj objeckiji, ono transinteligibilno ratiu: isto su tako vrijednosti transcendentne bitku, bog svijetu itd. Sve ove vrste transcendencije nisu gnoseologijska transcendencija s kojom ovdje jedino imamo posla." (ME s. 125). Prema Hartmannu je "samorazumljivo" da ima onoliko vrsta transcendencije koliko ima svojevrsnih graničnih odnosa. Što su to "svojevrsni granični odnosi"? Zbog čega je samorazumljivo da granični odnosi impliciraju raznolike vrste transcendencije? Koliko ima tih "vrsta" i o kojim "graničnim odnosima" one ovise?

Transcendencija u ovom širem smislu riječi odnosi se na kategorijalne sklopove regija bitka. U Novim putevima ontologije i u Izgradnji realnog svijeta regije bitka određene su specifičnim kategorijalnim "sklopovima" između kojih postoji jaz, ili kako to Hartmann naziva - hiatus irrationalis. Kako ne poznajemo potpun niz kategorija prelaska iz, primjerice, anorganskog sloja u organski, organskog u duševni, duševnog u duhovni, strogo razdvajanje regija bitka na temelju kategorija dovodi do njihove uzajamne transcendencije. Do transcendencije u ovom smislu riječi dolazi kada viši sloj nije u potpunosti određen kategorijama nižeg sloja, kada se u inače jedinstvenoj ontološkoj sferi bitka, jedan sloj određuje i novim sklopom kategorija i zakona (na pr. tzv. zakonom Novuma). No kategorije nižeg i dalje važe u višem. Takvo značenje transcendencije u potpunosti odgovara Hegelovom pojmu "Aufhebung", pojmu koji pod transcendencijom uključuje i nadilaženje i obuhvaćanje. No isto je tako jasno da je svako nadilaženje kategorijalnih slojeva drugačije, stoga Hartmann govori o mnogobrojnim vrstama transcendencije. □ Međutim, tada je svaka heterogenost, razlika ili granica koja stvara razliku - transcendencija. Dobivamo rezultat prema kojem su dva pojma transcendentna kada među njima postoji razlika. Transcendencija će se pojavljivati kada se novi ontički slojevi ili kategorijalne regije neće bez ostatka moći "reducirati" na kategorijalni sklop neke druge regije.

Definicija je transcendencije na taj način maksimalno proširena. Ona će se pripisivati svakoj relaciji koja nije identitet. Na taj način ona postaje trivijalna ili potpuno gubi smisao. Zbog toga Hartmann ne izjednačava heterogenost i transcendenciju. Razlika heteronomije i transcendencije ima smisla jedino pod uvjetom da sve te transcendencije nisu ona transcendencija o kojoj govori Hartmann, naime gnoseološka.

U poglavlju o gnoseološkoj transcendeniji i imanenciji u "Metafizici spoznaje" (gl. 10.e) Hartmann daje slijedeću definiciju: "Transcendentno u gnoseološkom smislu je samo ono o aktu nezavisno... i to neovisno o pitanju da li nešto takvo neovisno postoji ili ne." (ME s. 122). To se još pojašnjava na slijedeći način: "Intencionalni je predmet... sam već transcendentan - to jest on ne leži u sferi ja-stanja nego ga bez obzira da li je realan ili ne, ja neposredno zahvaća kao nešto što opstoji izvan njega" (ME s. 122). Drugim riječima, svaka je predmetnost u fenomenološkom smislu gnoseološki transcendentna. Ili, kao što smo vidjeli, u još zaoštrenijoj formulaciji: Ne postoje imanentni predmeti spoznaje.

Ako ne postoje gnoseološki imanentni predmeti spoznaje, ima li smisla govoriti o gnoseološkoj imanenciji? Hartmann imanenciju vezuje za "psihička ja-stanja", koja time što su psihološka per definitionem nisu spoznajna. "Ja stanja dolaze u problemu spoznaje isto tako malo u obzir kao i u logici. Ona su u najboljem slučaju momenti akta; njima ne nedostaje samo bitak o sebi nego i predmetnost uopće (objektivitet)" (ME s. 123).

Poseban problem u vezi s nepostojanjem imanentnih predmeta spoznaje tvori imanencija fenomena. "Fenomeni su kao takvi uvijek imanentni, i onda kada je njihov sadržaj transcendentan" (ME s. 177). Jesu li i fenomeni samo ja-stanja kojima nedostaje objektivitet? Ili su oni relativno objektivne slike vlastitog sadržaja (tj. realnih predmeta)? Zbog čega psihička stanja treba isključiti iz problema spoznaje, a imanentne fenomene ne? Na temelju čega razlikujemo formu fenomena (njihovu imanenciju) i njihov transcendentni sadržaj?

Da bismo dokazali kako je tvrdnja o nepostojanju imanentnih predmeta spoznaje preuzetna, dovoljno je ukazati na analogiju imanentnosti psihičkih fenomena, koji po Hartmannu nisu gnoseološki problem, i spoznajnih fenomena na kojima se spoznajna teorija temelji. U doživljaju, ja doživljavam nešto, i taj predmet doživljava razlikujem od samog doživljavanja. To nešto doista ne mora biti transcendentno, tj. izvan svijesti, pa je legitimno reći da ono nije nikakav predmet, odnosno da ovisi o aktu; dovoljno je reći da je ono fenomen (privid). No isto važi i za spoznajni fenomen. On je također imanentan i vezan za spoznavanje. On može upućivati na nešto izvan svijesti; to čak može biti njegova najbitnija odlika, pa ipak, ono od čega krećemo je njegova primarna danost. Spoznaja započinje analizom te primarne (imanentne) danosti, tako je imanentni fenomen primarni predmet spoznaje, ma koliko ta terminologija bila neadekvatna. U poglavlju o transcendeniji i imanenciji (ME gl. 10e) Hartmann kaže da "/m/isli, fantazije, predodžbe... imaju predmetni karakter, zamišljene su kao predmeti, to jest pravi su intencionalni predmeti, ali...zbog toga ipak nisu nikakvi predmeti spoznaje". No analiza razlika intencionalnosti (imanentnosti) spoznajnih fenomena i fenomena fantazije na pr., tada ne može biti "bezizuzetno" tj. nužno apriorna (ME s. 99. i gl. 7a), već mora biti empirijska. Ona može doći tek naknadno. U suprotnom bismo morali pretpostaviti da već prije deskripcije znamo što je na fenomenima realno, a što nije. No takav stav, ako prihvaćamo fenomenološku metodu, nije legitiman. Ako započinjemo apriornom analizom, onda su, bar početno, svi intencionalni predmeti, tj. imanentni fenomeni istovrsni. Ne tvrdim, da razlike intencionalnih predmeta, tj. fenomena ne postoje, već samo to, da se njihova podjela na spoznajne i van-spoznajne, tj. na one sa i bez transcendentnog (realnog) predmeta može ustanoviti tek naknadno.

Zaoštren stav o nepostojanju gnoseološki imanentnih predmeta spoznaje, posljedica je razračunavanja s Husserlovim potpuno oprečnim stavom, stavom o nemogućnosti transcendentne

spoznaje. Kako bismo točnije mogli odrediti u čemu se sastoji spor, razmotrit ćemo neke teze o transcendentnosti iz Husserlovog djela *Ideja fenomenologije* (1907), u kojem je ovaj problem također centralno pitanje spoznajne teorije.

1. "Kako saznanje može biti sigurno u svoje podudaranje sa po sebi bivajućim stvarima, kako ono može da ih "pogadja"? (s.13)
 2. "Kako saznanje može da seže izvan sebe, kako ono može da pogadja neko biće na koje se u okvirima svesti ne može naići"? (str. 16)
 3. "Kako može čista pojava saznanja pogadjati nešto što joj nije imanentno, kako može čista apsolutna samodatost saznanja pogadjati neku nesamodatost i kako valja razumeti to pogadjanje?" (s.19)
 4. "Kako saznanje može da izadje iz sebe?" (s.50)
 5. "kako saznanje može da postavi kao bivstvujuće nešto što u njemu nije direktno i istinski dato?" (s.50)
- i tvrdi:
6. "Saznanje tu odjednom stoji kao misterija" (s.31)
 7. "Mogućnost saznanja svuda postaje zagonetka" (s.35)
 8. "Nejasan je odnos saznanja prema onome što je transcendentno... Kako se imanentnost može saznati razumljivo je, kako transcendentnost nije." (s.104)

Husserlove i Hartmannove formulacije su gotovo identične. No, Husserl smatra da se navedeni problemi pojavljuju samo onoj svijesti koja pretpostavlja izvanjski realitet stvari koje nisu "apsolutno date". Ona dakle važe samo za "prirodnu svijest" i za objektivne nauke, dok "ta teškoća kod saznanja cogitatioa koje sagleda, otpada" (s.16). Sve što je transcendentno za Husserla ima "index nuliteta" te ga treba "fenomenološki reducirati".

U navedenom djelu nailazimo na dvije definicije transcendentnog. Prva je definicija opisna, tiče se sadržaja spoznaje: "Saznanje cogitatioa koje sagleda jest imanentno, a saznanje objektivnih nauka, prirodnih i duhovnih, a pobježe osmotreno i matematičkih - transcendentno." (s.16). Druga je definicija "definicija početnika": "Imanentno je, reći će početnik, u meni, a ono što je transcendentno - izvan mene." (s.16).

Husserlov je motiv isključenje svih transcendentnih "znanja" tj. predmetnosti. On tvrdi: "Ako ne znam kako je moguće to da saznanje treba da pogodi nešto što mu je transcendentno, onda ne znam ni to da li je to moguće." (s.51). Hartmann međutim odgovara da se pitanja spoznatljivosti (questio facti) i spoznajnoteorskog legitimiteta (questio iuris) moraju strogo razdvajati. Pitanje opravdanja može se postaviti isključivo na temelju već neke činjeničnosti, kakva je u ovom slučaju fenomen transcencencije, i drugo, ne možemo opovrgavati fakticitet (fenomenološku datost) "stavljanjem u zagrade", ili "fenomenološkom redukcijom". Dakle to što ne znamo kako je transcendentna spoznaja moguća, ne znači da ona ne postoji ili ne može postojati.

Nadalje, Husserl transcendentno na nekim mjestima naziva "realno imanentnim": "realna imanentnost (odnosno transcendentnost) samo je jedan od slučajeva daljeg pojma imanentnosti uopšte... Shodno tome, pojam redukovanja dobija ... jasniji smisao: ne isključivanje onoga što je realno transcendentno ... već isključivanje onoga što je transcendentno uopšte kao neke egzistencije koju uz to valja prihvatiti" (s.21). Realno imanentno je ovdje danost predmeta, pri čemu "predmet unutar te imanentnosti nije imanentan u realnom smislu" (s.24), dok je imanentno, apsolutna datost, "datost pojavljivanja".

Što se isključuje? Egzistencija predmeta. Što ostaje? Danost predmeta u svijesti. Ona je transcendentna jer "dolazi od nečega izvan", a imanentna jer je u svijesti. No što je realno u "realnoj imanentnosti" ili "realnoj transcendentnosti"? "Realno" se upotrebljava kao sredina između apsolutne "samodatosti" cogitatio-a, naime apsolutne imanentnosti i transcendentnosti uopće, odnosno realnog predmeta. Ono je u svijesti (dakle imanentno), ali time što je vezano za biće pojave (jer datost pojave tj. predmeta nije isključivo plod naše uobrazilje), ono je i transcendentno tj. kako kaže Husserl - "realno imanentno". Time je Husserl unutar svijesti pronašao medij u kojem će cogitatio konstruirati predmetnost. Ili kako kaže Husserl: "Ovime dospevamo konačno i do razumevanja kako se transcendentni realni objekt može pogađati u aktu saznanja kao ono što je najpre podrazumevano" (s.27).

No, Hartmann s pravom tvrdi da se time ne konstituira predmet, tj. da se konstitucija tog "predmeta" ne odnosi na "biće" tj. supstrat "predmeta", objekt, već na predodžbu unutar svijesti; na taj je način "predmet" samo izjednačen s danošću predmeta tj. s pojavom u predodžbi. Međutim same "egzistencije" predmeta tj. objekta, ta se konstitucija u svijesti uopće ne tiče. Time postaje upitan smisao "konstitucije". Problem transcencije, tj. posebitka predmeta uopće nije riješen, već je jednostavno proglašen zabludom. S druge strane, time što se predodžba tj. pojava proglasila "realnom" nije riješen niti problem transcencije niti problem realnosti.

Husserl tvrdi da znanje o postojanju "izvanjskog" objekta spoznaji ništa ne pomaže: "Ako objekat jeste i ostaje transcendentan i ako se saznanje i objekt zaista razilaze, onda on (prirodnoznanstvenik) ovde ne može ništa videti i upravo je očigledna budalaština njegova nada da će mu to ipak biti jasno samo izvlačenjem zaključaka iz transcendentnih presupozicija... Ako bi bio konzekventan... morao bi priznati da je kod ovakvog stanja stvari saznanje transcendentnog nemoguće, da je njegovo navodno znanje o tome predrasuda... Njegovo znanje o egzistenciji ništa mu ne pomaže i bilo bi apsurdno ako bi on hteo da pođe od toga da na osnovu svog znanja deducira to Kako... Mogu ja dakle biti potpuno siguran da transcendentnih svetova ima, mogu ja u punoj sadržajini priznati sve prirodne nauke: od njih ne mogu ništa da pozajmim" (s. 53-55). Husserlov je zaključak da sve transcendentno treba isključiti (reducirati) iz spoznajne teorije.

Prema Hartmannu iz ovakvog se stava izvodi spoznajnoteoretsko obrtanje činjenica. Ono što spoznaja zahvaća jesu određenja nečeg transcendentnog (a ne transcendentna određenja, jer ta određenja postavljamo mi). Legitimirati se može nešto tek ukoliko je prethodno već neka spoznaja postojala. Naime spoznaja, čija bit ne bi bila zamisliva bez "transcendentnog" predmeta.

Postoje, dakle, dva značenja transcencije: Predmet je transcendentan za nas zbog toga što je "izvan svijesti", ali je i "ontološki" transcendentan ako njegov realitet nikada ne može biti u svijesti, naime ukoliko postoji "po sebi". Prvo značenje Husserl označava sintagmom "realna imanencija" ili "transcencija" (predmetosti u odnosu na akte svijesti), dok je drugo značenje "transcendentno uopće". Hartmann tvrdi da ovo drugo značenje ne smijemo odbaciti, jer inače spoznaja ne bi mogla postojati, odnosno ne bi bila nikakvo zahvaćanje izvanjskog predmeta. Ukratko, preduvjet spoznajnoteoretskoj "adekvatnosti" jest prethodno postojanje spoznaje koja se od stava spoznajne teorije ne bi ni po čemu razlikovala kada ne bi bila vezana za realitet transcendentnog predmeta.

Uži pojam transcendencije o kojem govori Hartmann vezan je uz problem predmeta spoznaje, dok je širi pojam, kao što smo vidjeli, vezan uz problem ontičkih granica. U poglavlju 8. Metafizike spoznaje pod naslovom "Uz terminologiju predmeta" povezuju se ta tri pojma: predmet, granica, transcendencija. U njemu se govori o četiri značenja predmeta, tj. o četiri sloja transcendencije (str. 95). To su:

1. spoznato (obiectum)
2. ono što valja spoznati (objiciendum)
3. nespoznato (transobjektivno)
4. nespoznatljivo (iracionalno ili transinteligibilno)

Razliku tvori "odnos spram onog imanentnoga (slike)... Na bivstvujućoj stvari kao takvoj ne opstoje ove razlike. To su razlike objeckije, a bivstvujuća stvar je prema objeckiji ravnodušna. One dakle postoje samo za subjekt koji spoznaje, te su stoga gnoseološke a ne ontološke razlike. Isto su tako one sa svoje strane ravnodušne spram ontološke biti bivstvujuće stvari... ona može biti i puko idealna tvorevina... ona je tada samo logički idealna, a gnoseološki također transcendentna ...Ono transobjektivno je daleko od toga da bude transcendentno naprosto. Transcendentno je i ono objicirano... Bitak o sebi objekta ne ukida se njegovom spoznatošću. Subjekt mni i ono spoznato kao transcendentno." (ME s. 96).

Postoji dakle "transcendentno naprosto" i transcendentno unutar objeckije□. No za razliku od Husserla, "i transcendentno je ono objicirano", kao što je i "ono spoznato isto tako transcendentno".

Svakom od "značenja" predmeta odgovara posebna relacija (sloj) transcendencije. No ova se "značenja" ne poklapaju sa relacijama transcendencije opisanim u aporetici spoznaje. Prema aporetici spoznaje postoje slijedeće četiri relacije transcendencije:

1. Da bi spoznaje bilo, potrebno je da postoji opća relacija spoznaje, suprotstavljenost subjekta i objekta.
2. Da bi spoznaja bila istinita spoznaja, potrebno je imati kriterij istine koji ne može ležati niti na polu subjekta, niti na polu objekta. Tada je kriterij nešto treće prema čemu subjekt mora imati odnos koji mu ne pripada u potpunosti, dakle nova relacija transcendencije.
3. U slučaju "svijesti problema", mora postojati relacija koja ne nadilazi samo imanenciju subjekta, već i predmetnost (dakle danost objekta koji se daje spoznati), čime se dodatno prekoračuje granica na predmetu i prelazi u transobjektivno
4. I napokon, postoji posebna relacija transcendencije koja u progresu spoznaje pomičnu granicu objeckije, koja prekoračenje u svijesti problema (transobjektivno), pretvara u opet transcendentnu relaciju prema objiciranom.

No za razliku od ovih relacija koje obilježavaju posebne spoznajne probleme (istina, progres, iracionalno), slojevi transcendencije ne naznačuju posebne relacije transcendencije, kao što Hartmann često tvrdi (vidi EPh, s.77; ME gl.6f) već različite aspekte iste relacije. "Značenja predmeta" i "značenja spoznaje" ne mijenjaju transcendentnu odliku spoznaje; radi se uvijek o istoj karakteristici akta, naime o "izlaženju" iz svijesti. Za svijest koja "izlazi" iz sebe, kako bi bila svijest koja spoznaje, razlike spoznatog, nespoznatog i nespoznatljivog, dane su u istom aktu. Te razlike, aspekti, značenja fenomena ili predmeta i posebni odnosi akta prema fenomenima ne ukidaju jedinstvenost akta u kojem se te razlike uočavaju. Dakle bez obzira

"koliko" spoznaja transcendira immanentne sadržaje svijesti, ona je uvijek ista transcendentna relacija (osim ako se ne shvaća kao skup logičkih relacija među različitim značenjima predmeta). Odnos immanentne "slike" prema svakoj od tih granica na intendiranom predmetu čini tzv. raspon transcendencije. Što je "raspon" transcendencije veći to je karakter posebitka predmeta aktualniji. Moglo bi se čak reći, što je intendirani predmet "udaljeniji", to ima više realiteta. Ova potpuno prostorna predodžba ne odgovara fenomenološkoj deskripciji "značenja" predmeta (naime kako se značenje predmeta može formirati prema udaljenosti fenomena?), ali je činjenica da je upravo to Hartmannov kriterij realiteta. Raspon transcendencije postoji između imanencije slike i svakog od navedenih značenja predmeta, ali je u svakom zasebnom slučaju različit. Tako je raspon slike i spoznatog predmeta manji od raspona slike i onoga što valja spoznati, nespoznatoga ili nespoznatljivoga. Mogli bismo to izraziti i drugim riječima: što je slika adekvatnija nekom od značenja predmeta, transcendencija je manja; značenje predmeta je manje konstruirano (predmnijevano), pa je "index spoznaje" veći. Zbog toga je raspon transcendencije najveći u slučaju odnosa slika - transinteligibilno. O transinteligibilnom ne postoji nikakva spoznaje, pa je sporno imamo li uopće "sliku" transinteligibilnog. Jer ono je "egzistencija" predmeta, od koje, kako kaže Husserl, "ne možemo za spoznaju ništa posuditi". Paradoksalno je da upravo to "značenje" predmeta omogućava govor o "realitetu" predmeta (i ostalih njegovih značenja) premda je taj govor daleko od spoznaje. Raspon slike i realiteta posebitka predmeta (koji se ne da spoznati) je najveći jer se iz imanencije svijesti mora "izaći" ne samo u "spoznati" aspekt predmeta, niti u "nespoznati", nego čak i u onaj "nespoznatljivi". Ako je raspon transcendencije tako velik, dolazimo do zaključka da je adekvatnost "realiteta" nespoznatljivog dijela, tj. "značenja" predmeta, jednaka nuli, odnosno da to značenje predmeta uopće nije adekvatno pojmljeno.

Hartmann ovakav zaključak izbjegava argumentom različitih "izvora" spoznavanja. Dok tezu realiteta predmeta omogućava prirodni stav spoznaje, naivni, nereflektirani stav prirodnih znanosti, dotle je adekvatnost omogućena tek spoznajnom teorijom, reflektiranim stavom. No on nigdje ne kaže da su te dvije teze obrnuto proporcionalne: da se predmet zahvaća adekvatnije kada je "index realiteta" manji, i obrnuto, da je čvršće zahvaćanje realiteta manje adekvatno (Husserlov zaključak).

Promotrimo li raspon transcendencije prema načinima bitka pojedinih predmetnih oblasti dolazimo do istog zaključka. Hartmann naime razlikuje idealnu i realnu transcendenciju (GO s. 322). Radi se o dva imena za odnos imanencije svijesti prema "idealnom" odnosno "realnom" bitku (dakle s obzirom na "način" bitka predmeta spoznaje). Raspon transcendencije u ova je dva odnosa različit. Idealna je sfera bitka "bliža" subjektu koji spoznaje. "Ona je u gnoseološkom odnosu transcendencije smještena pred realnom sferom, pokazuje manji "raspon" transcendencije, može se također reći, manju gnoseološku distancu spram subjekta. Ona dakle na liniji "subjekt - realni objekt" zauzima jasno obilježeni međupoložaj" (ME s. 574).

Prema Hartmannu bismo morali zaključiti da je zahvaćanje idealne sfere adekvatnije, a realne sfere - realnije. Zahvaćanje idealne sfere moralo bi biti potpuno adekvatno, jer u tom slučaju ne postoje nikakvi "izvanjski" kriteriji koji bi spoznaju mogli omesti. Hartmann međutim ponekad tvrdi da se radi o malom, a katkad o velikom rasponu. S jedne strane "apriorni elementi spoznaje, njihov fenomen, ne pokazuju nikakvu fenomensku transcendenciju." (GO s. 237), ali je "idealni bitak u izvjesnom smislu ono najdalje od subjekta, i to upravo ukoliko je po nutarnjoj dohvatljivosti subjektu najbliži" (GO s. 323). Očito je da se radi o nedosljednosti. Za Hartmanna

je "nutarnja datost daleko od toga da znači imanenciju svijesti. Blizina naime ne ukida transcendenciju. Ona samo kazuje da je raspon transcendencije manji... Blizina nije nikakva uključenost u svijest ... Idealni bitak leži takoreći "tijesno" uz svijest ali on ipak ostaje njoj nasuprot bivstvujuće." (GO s. 322). Proturjeđe postoji između kriterija raspona transcendencije. Prvi je kriterij "značenje" predmeta, tj. "slojeva transcendencije". Drugi je "stupnjevanje fenomenke transcendencije" □. Treći je kriterij način bitka spoznajnog predmeta, a četvrti "težina danosti realnosti" u spoznajnom aktu i u ostalim transcendentnim aktima. Ako primjenjujemo prvi kriterij, ne smije se tvrditi da postoji razlika u "rasponu" transcendencije idealnih i realnih predmeta spoznaje. Ako prihvatimo treći, već sam karakter fenomena govori o "rasponu" transcendencije, dakle ovisno o tome da li je fenomen nečeg idealnog ili realnog. Napokon, ukoliko je danost realnosti veća kod emocionalno transcendentnih akata, zbog toga što je realitet njihovih predmetnosti izvjesniji i bliži nego li realitet predmeta spoznaje, mora se tvrditi da raspon transcendencije ne ovisi o načinu bitka predmeta već o tipu akta kojim se zahvaća. To bi značilo, na primjer, da je isti predmet transcendentan na različite načine, ovisno o tome spoznajemo li ga ili doživljavamo.

Precizniju kategorizaciju raspona transcendencije možemo učiniti ovako:

1. fenomenka transcendencija: najniži stupanj bio bi onaj u kojem je fenomen "najbliži" svijesti (apriorni elementi), a najviši onaj u kojem je fenomen "najdalji" (realitet),
2. aktna transcendencija: najniži stupanj - akti u kojima se zahvaćaju najmanje realni predmeti, najviši - u kojima su akti "nerazdvojnije" povezani sa fenomenima (iskušavanje, doživljavanje, trpljenje...)

U fenomenkoj transcendenciji "fenomen tjera nezadrživo preko sama sebe; realno se pojavljuje u formi nametljivosti, krutosti... prinude. Fenomenka transcendencija je ovdje... odlučna" (GO s.237). U aktnoj transcendenciji razmjerno težini danosti realnosti "raste i pada moment fenomenke transcendencije". Uočavamo da je skala (stupnjeva ili slijeda) postavljena u oba slučaja tako da se na "dnu" nalaze fenomeni i akti koji nas najmanje "aficiraju", a na "vrhu" oni koji nas pogadjaju najviše. U oba slučaja radi se o skali afekcije, a ne skali transcendencije. Nova distinkcija "slijeda" i "stupnjeva" transcendencije ne pomaže proturječnim kriterijima raspona transcendencije. Umjesto toga ima smisla govoriti o novom kriteriju - o kriteriju "aficiranosti", odnosno o razlici "stupnjeva" transcendencije i "stupnjeva" afekcije. Stoga stupanj afekcije nekim predmetom, nema nikakve veze sa stupnjem fenomenke transcendencije.

Sasvim je točna Hartmannova teza da isti predmeti mogu biti različito dani u različitim aktima. Pogrešno je međutim, što se pomoću različitih akata želi dokazati konstantan omjer transcendentnosti bitka nekog predmetnog područja. Tako predmet može biti jednako "udaljen" od spoznajnog subjekta, a da ne bude na isti način transcendentan. Stoga ontološki raspon ne ovisi o gnoseološkom razmatranju stupnjeva i slojeva transcendencije. Analiza afekcije to ne može promijeniti. Kao što razlikujemo tezu realiteta od teze adekvacije, tako isto moramo razlikovati relaciju transcendencije od stupnja afekcije.

Ustanovili smo da transcendencija ne karakterizira isključivo spoznajni problem. Zbog toga ćemo prvo razmotriti probleme razlikovanja transcendentnih akata, da bismo u poglavlju što slijede razmotrili fenomene spoznaje u kojima problem transcendencije igra presudnu ulogu.

- . U opovrgavanju idealističkog stava leži pathos "Metafizike spoznaje", tvrdi Gadamer. Pathos sasvim dobro ilustrira Gadamerov stav prema filozofiji: ne traganje za istinom, već ukazivanje časti s ironičnom distancom.
- . vidi poglavlje o transcendentnim aktima.
- . Hartmann nije smatrao da ovaj treći član spoznajne relacije možemo nazvati i značenjem objekta. Problem transcencije ističe se naročito ako sliku ili predodžbu smatramo ujedno i značenjem objekta. On tada glasi: kako je moguće da subjektivna slika objekta sama postane nešto objektivno, bez čega naše znanje o objektu ne bismo mogli priopćiti. Husserl je u "Logičkim istraživanjima" obrađivao i ovaj problem, pa je čudno da Hartmann ovu formulaciju problema nije isticao. (O problemu slike vidjeti i poglavlje o istini).
- . Walter G?lz: "Der Transzendenzgedanke bei N. Hartmann und G?nther Jacoby" u Nicolai Hartmann 1882-1982.
- . ^injenica da o problemu transcencije nema mnogo literature treba objasniti time što se on danas poistovjećuje s problemom intencionalnosti. No za Hartmanna se radi o strogo odvojjim problemima, jer je za njega "intencionalni predmet skroz imanentan" (ME str. 117).
- . Takvu definiciju "transcendentnoga" Hartmann proširuje na opću problematiku sintetičkih sudova a priori: "Ontološki uzeto, kantovski je aprioritet sintetičkog suda sasvim transcendentan" (ME s. 354)
- . Ako pretpostavimo da riječi "pogađaju" stvari, a pojmovi njihovu bit, već smo stajališno riješili osnovni fenomen odjelitosti.
- . Ova tri stupnja čine "dinamički" element spoznaje, čime se opovrgava Kl?stersova teza o gnoseološkoj statici tj. o Hartmannovom zanemarivanju dinamičkih elemenata spoznaje (Kl?sters, str. 47).
- . O tome vidjeti poglavlja 49a. 54. 55a Metafizike spoznaje.
- . "U zbiljnosti sferu ontologije ne treba pomišljati kao ograničenu na ova dva smjera transcendentnoga, nego kao opću sferu jedinstva onog transcendentnoga i imanentnoga" (ME, s.207).
- . Problem heterogenosti ontoloških slojeva, tj. posebnog značenja transcencije, u suvremenoj se filozofskoj terminologiji naziva problemom emergencije.
- . Spoznajni fenomen transcendiraju svoj vlastiti fenomenski karakter, ali svoju "fenomensku transcenciju ne može opravdati vlastitim sredstvima..." (GO s. 236). Ova činjenica još otežava situaciju. Hartmann pokušava dokazati realitet "iza" fenomena uz pomoć relacija transcencije "koje su jače od transcencije spoznajnog akta". No bez obzira imaju li emocionalno transcendentni akti, uzmimo Hartmannov primjer, "karakter neotklonjivo datog realnog odnosa" ili ne, oni fenomenima ne mogu pribaviti realitet, tj. opravdanje "transcendentnosti".
- . vidi G?lz ibid. str. 126.
- . O tome je riječ u Prilogu zasnivanju ontologije. "Obuhvati li se pogledom sva mnoštvenost transcendentnih akata, tada se među njima može spoznati jednoznačno stupnjevanje fenomenske transcencije... Ali ovaj slijed nije nipošto još i slijed aktne transcencije." (GO s. 237). Stupnjevanje transcencije ovisi o karakteru fenomena. Na "dnu" stoje apriorni elementi, a na "vrhu" emocionalno receptivni akti (GO s. 237).

Poglavlje 7

AKT SPOZNAJE I OSTALI TRANSCENDENTNI AKTI

Hartmann do strukture spoznajne relacije nije došao analizom svih sadržaja i akata svijesti, niti analizom kategorija bitka, tj. na temelju nekog istraživanja koje bi pokazalo da se unutar cijelog opisanog polja fenomena izdvaja neka "struktura" spoznaje. Ova tvrdnja važi u prvom redu za njegove ranije spise, uključujući "Metafiziku spoznaje". No u svojim "ontološkim spisima", u "Prilogu zasnivanju ontologije", u spisima "Spoznaja u svijetlu ontologije", "Nova ontologija u Njemačkoj" i td. spoznaja se analizira u sklopu mnogih akata kojima se čovjek odnosi prema svijetu. "Spoznaja, na svim stupnjevima, od zora do istraživanja, samo je jedan od mnogih transcendentnih akata, ni u kom slučaju prvi ili osnovni. Ona pretpostavlja druge, ona se usmjerava prema svijetu kojeg su oni otkrili, a u svojim je počecima još sasvim u njihovoj službi. Tek se kasnije osamostaljuje" (ELO s. 129)*.

Pod utjecajem kritikčara, Hartmann počinje razrađivati ostale transcendentne akte. U "Prilogu zasnivanju ontologije", Hartmann analizira 1. emocionalno receptivne akte (iskušavanje, doživljavanje, trpljenje, podnošenje), 2. emocionalno prospektivne akte (isčekivanje, predosjećaj, obuzetost, spremnost, znatiželja, slutnja, strah, nada), 3. emocionalno spontane akte (htijenje, žudnja, činjenje, djelovanje, uvjerenje, naklonost, zavist, ljubomora, ljubav) i 4. akte "uklopljenosti u životni sklop" (rad, rukovanje, ophođenje s ljudima, "prirodni život" i tsl.).

Radi se o transcendentnim aktima jer "svi imaju formu relacija između bivstvjućeg subjekta i bivstvjućeg predmeta. To su akti istog subjekta koji i spoznaje. A njihovi predmeti su barem načelno oni isti koji mogu biti i spoznati. Ali struktura akta je drugačija. U spoznajnoj relaciji predmet ostaje netangiran, nepromijenjen, a subjekt ne biva pogođen u svom životnom habitusu, nego samo modificiran po sadržaju svijesti" (GO s. 193).

Spoznaja tek kasnije postaje sama predmetom spoznaje i tek se kasnije izdvaja iz veze akata, kaže Hartmann. No "zakašnjenje" spoznaje, ima prednost pred neposrednošću doživljavanja, jer je njeno zahvaćanje realnosti mnogo adekvatnije od ostalih akata. U svom odmicanju od neposrednosti doživljavanja spoznaja se oslobađa pragmatičkih interesa svojstvenih drugim aktima.

Njena se izuzetnost sastoji u tome

1. što je doseg njenog receptiviteta veći od ostalih akata (jer je ono što možemo spoznati mnogo obuhvatnije od onoga na što možemo djelovati i utjecati),
2. što ima pregled nad djelotvornošću ostalih akata,
3. što naspram veće danosti jestote i djelotvornosti utjecaja na bivstvjuće u ostalim aktima, spoznaja sadrži adekvatnije zahvaćanje takvotve bivstvjućega.
4. što je isključivo spoznaji pristupačan "idealni bitak". "Ona (spoznaja) pri tome ima prednost da ovi akti poznaju samo jedan jedini način bitka predmeta, onaj realni" (GO s. 193-4).

Spoznaju je iz životne povezanosti moguće izdvojiti isključivo metafizičko-dogmatskim ili (Hartmannovoj filozofiji primjerenije) didaktičkim razlozima. No uklopljenost spoznaje u život, ne onemogućava njenu teorijsku obradu, njeno definiranje i njenu "izolaciju". Do pogreške međutim dolazi kada se o svijetu i životu želi suditi isključivo na temelju analize spoznaje, naime kada se gnoseološki zaključci proširuju na općenite zaključke o čovjekovom položaju u svijetu.

Rasprava o razlici spoznaje i ostalih transcendentnih akata za Hartmanna bitna je ne samo radi precizne definicije akta spoznaje, već i zbog toga što analiza uklopljenosti spoznaje u širu

"svezu" transcendentnih akta omogućava posredni dokaz realiteta predmeta i njegovog posebitka. Hartmann naime tvrdi: "Težina danosti realnosti u nekom aktu utoliko je veća što je nerazdvojnije na samom fenomenu realnost akta povezana s realnošću njegovog predmeta - na pr. činjenica iskušavanja sa činjeničnošću onoga što se iskušava." (GO s. 237). To bismo mogli izraziti i drugačije: tamo gdje je predmet akta bliži aktu, predmet je realniji 1.

Ono do čega nam je stalo, kaže na jednom mjestu Hartmann jest zajednički karakter akata, njihova transcendencija i bitak po sebi predmeta (GO 193-4).

Hartmann zastupa dvije teze: 1. spoznajni problem sam ne može pružiti dovoljno jake argumente u prilog "realnosti svijeta" i 2. emocionalno transcendentni akti "jače zahvaćaju objekt". Dok se spoznaja oslanja na tzv. tezu adekvacije s transcendentnim objektom, jer su njena određenja preciznija, točnija i "bezinteresna", emocionalno transcendentni akti se vezuju uz tezu realiteta. Potonji dohvaćaju svijet objekata na različite načine, jer ne postoji množina odvojenih svjetova, na pr. svijet zamjedbene danosti nasuprot svijetu emocionalne danosti. Hartmann smatra, da su raznolikost intencionalnog odnošenja i intenzitet vezanosti za objekte, naime odlike emocionalno transcendentnih akata, vrlo važan dokaz za realnost svijeta izvan nas. Bez tog dokaza, međutim, rasprava o transcendenciji spoznaje ne bi imala smisla.

Povezanost svijeta, jedinstvo realnog svijeta bitan je za spoznaju i po tome što je "iskušano i doživljeno načelno također i spoznatljivo. Ono samo ne mora nužno biti i spoznato... Ako je gledano u cjelini realni svijet isti koji ovdje kao i ondje sačinjava predmet, tada se očito težina emocionalne danosti realnosti prenosi na spoznajne predmete. Emocionalno iskušavanje i objektivno spoznavanje jesu i ostaju doduše u načelu različiti, ali predmeti ovog iskustva jesu ipak ujedno predmeti moguće spoznaje." (GO s. 233-4)

Na drugom mjestu Hartmann ovaj stav izriče i preciznije: "U zahvaćanju takvotne leži snaga spoznaje, u datosti jestote snaga emocionalno transcendentnih akata." (GO s. 240)

S obzirom na važnost tvrdnje da emocionalno transcendentni akti legitimiraju predmet spoznaje time što dokazuju njegov realitet, začudjuje da Hartmannovi kritičari tom problemu nisu posvetili veću pažnju. Naime, danost "realnog" u emocionalno-transcendentnim aktima isuviše je olako prihvaćena kao samorazumljiva činjenica.

Ovoj tvrdnji želio bih se suprotstaviti slijedećim argumentima:

1. Nisu li emocionalno transcendentni akti odvojeni od svojih "predmetnih oblasti" ili "danosti" na isti način kao i spoznaja? Ako je odgovor pozitivan, može li suprotstavljenost tih akata i predmeta dokazivati nešto više nego li suprotstavljenost akta i predmeta spoznaje?
2. ^ime se dokazuje da je predmetnost tih akata "bliža" samom aktu i utoliko "realnija" nego predmetnost spoznajnog akta? Je li na pr. predmet nadanja bliži aktu od predmeta spoznaje? Je li "predmet" straha realniji od predmeta spoznaje?

Osim realnosti predmeta straha i blizine predmeta nadanja postoje i drugi opovrgavajući primjeri. U stvari, vrlo ćemo teško naći primjere za Hartmannovu tezu. Naš bismo zaključak mogli poopćiti tvrdnjom da predmeti emocionalnih akata po sebi nisu ništa bliži niti realniji od predmeta spoznaje. Jedini izuzeci su tzv. akti uklopljeni u životni sklop, naime rad i rukovanje, u kojima je vezanost naše intencije uz predmet zasigurno veća od ostalih slučajeva. No ima li

smisla govoriti o transcendentnosti akta rada ili rukovanja? Drugim riječima, realnost i blizina tih "akata" je izvjesnija, jer se uopće ne radi o transcendentnim aktima! Po tome se spoznaja od njih bitno razlikuje.

Sporno je, dakle, može li se proučavanjem intenziteta intencionalnih akata uopće zaključivati o "većoj" i "manjoj" realnosti intendiranih predmetnosti, kao i to, je li "raspon" transcendencije emocionalnih akata i njihovih predmetnosti manji od spoznajne. Važnost ovih prigovora nije zanemarljiva, jer se tvrdi kako upravo ove teze dokazuju realnost izvanjskog, transcendentnog bitka.

Nadalje, čak i kada bi teza o intenzitetu "danosti realnosti" u aktima i teza o realitetu predmetnosti emocionalnih akata bile točne, iz njih bi proizlazili paradoksalni zaključci: Budući da je raspon transcendencije najbitniji kriterij realnosti (kao što tvrde navedene teze), najrealniji bi bili predmeti idealne spoznaje, jer je raspon između njih i akata najmanji. U "Prilogu zasnovanju ontologije", Hartmann ne isključuje takvu mogućnost, jer fenomen apriornih elemenata spoznaje "ne pokazuje nikakvu fenomensku transcendenciju" (GO s. 237). No ova tvrdnja proturječi tezi iz "Metafizike spoznaje" prema kojoj su svi predmeti spoznaje, bez obzira radilo li se o njihovim apriornim ili o posteriornim elementima - gnoseološki transcendentni.

Time nije riješen niti problem izdvajanja spoznaje iz šire sveze akata, kao ni problem izvjesnosti realno-postojećeg ali transcendentno bivstvujućeg. Valja zaključiti da Hartmannu malo pomaže uvođenje emocionalnih akata kao dokaz realiteta predmeta, jer ukoliko su ti akti doista transcendentni, onda veći ili manji "raspon transcendencije" ništa ne mijenja u karakteru njihove transcendencije: i u njima predmet ostaje principijelno razdvojen kao i u spoznaji. Još radikalniji zaključak bi glasio: fenomenološka deskripcija intencionalnosti akata može dokazati isključivo realitet samog akta. Predmeti tih akata bit će "s one strane" realističkog ili idealističkog zaključivanja².

1. Walther von Dal Negro u članku "Erkennen und Sein: Zum Verhältnis von Erkenntnistheorie und Ontologie" tvrdi da je Hartmannova analitika transcendentnih akata Umweg, zaobilazni put dokazivanja realiteta.

2. Nadam se da na temelju ovog mog stava nitko neće zaključiti da opravdavam Husserlovski idealizam. Smatram, naprotiv, da fenomenološkom deskripcijom nikada nećemo steći izvjesnost realnosti. I upravo zbog toga mi se analiza spoznajne aporetike kod Hartmanna čiti tako važnom.

* Dvadesetih godina, kritičari su oštro polemizirali s Hartmannovim tezama o metafizici spoznaje. Najoštrij i najpoznatiji kritičari bili su Martin Heidegger i Hans-Georg Gadamer. Heidegger u Sein und Zeit (par. 13) (ne imenujući filozofa) kritizira 1. izolaciju spoznajnog problema, 2. tezu o "udruživanju" subjekta i svijeta, i 3. "bezstajališnost" deskripcije i analize fenomena spoznaje. "Subjekt i objekt ne poklapaju se... s tubitkom i svijetom. ^ak i kad bi bilo moguće ontološki određivati u-bitak primarno iz spoznavajućeg bitka u svijetu, tada bi i u tome... ležala fenomenska karakterizacija spoznavanja kao nekog bitka u svijetu i pri njemu. Ako se reflektira o tom odnosu bitka, oda je najprije dano neko biće, zvano priroda, kao ono što biva spoznavano. Kod tog se bića ne da naići na samo spoznavanje. Ako spoznavanje uopće jest, onda pripada jedino biću koje spoznaje. Ali ni u tog bića, ljudskog stvora nema spoznavanja....Ukoliko je pak spoznavanje svojstveno tom biću, a nije izvanjsko svojstvo, ono mora biti "unutra". Što se

nedvosmislenije onda drži da je spoznavanje najprije i zapravo "unutra", ... to se neosnovanije vjeruje, kako se napreduje u pitanju o biti spoznaje i razjašnjavanju odnosa između subjekta i objekta. Jer sada tek i može nastati problem, naime pitanje: kako taj spoznavajući subjekt izlazi iz svoje unutrašnje "sfere" u neku "drugu i vanjsku", kako spoznavanje uopće može imati neki predmet, kako valja zamišljati sam predmet da bi ga na kraju subjekt spoznao ne trebajući da se odvaži na skok u neku drugu sferu? Ali kod tog...polazišta neprestano izostaje pitanje o vrsti bitka tog spoznavajućeg subjekta... Svagda se... čuje...da se "unutra" i "unutrašnja sfera" subjekta ... ne misle kao neki ormarić ili kućište. Što li pak pozitivno znači to "Unutra" imanencije u kojoj je spoznavanje najprije zatvoreno i kako se karakter bitka te "nutarnjosti" spoznavanja temelji u vrsti bitka subjekta, o tome vlada šutnja. Ali bila ta unutrašnja sfera ma kako izložena, ukoliko se samo postavi pitanje: kako spoznavanje dopijeva "van" iz nje i stječe neku "transcendentnost", onda izlazi na vidjelo, da će se spoznavanje pokazati problematičnim, ne bude li prije toga razjašnjeno, kakvo je i što je uopće to spoznavanje koje zadaje tolike zagonetkeBez obzira na to što se u potonjem pitanju ponovno pojavljuje fenomenski nelegitimno, konstrukcijsko "stanovište", ipak: koja li to instanca odlučuje o tome da li i u kojem smislu postoji problem spoznaje, što drugo odlučuje nego fenomen samog spoznavanja i vrsta bitka spoznavajućeg?...U shvaćanju, tubitak ne izlazi tek van iz svoje unutrašnje sfere u kojoj je najprije učahuren, nego je prema svojoj primarnoj vrsti bitka uvijek već "vani" kod tog sretajućeg bića... opažanje spoznavanoga nije vraćanje shvaćajućega izlaženja van sa zadobivenim plijenom natrag u "kućište" svijesti, nego spoznavajući tubitak... ostaje...vani...pri spoznavanju tubitak stječe jedno novo stanje bitka pri svijetu. Ali spoznavanje niti stvara kakav "commercium" subjekta s nekim svijetom niti ono nastaje iz kakva djelovanja svijeta na neki subjekt" (str. 66-70).

U članku "Zur Metaphisik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buche von N. Hartmann" (1923), Gadamer također kritizira nepotpunost fenomenologije spoznaje, bezstajališnost analize i fenomen transcendencije, slijedećim tvrdnjama:

1. "Fenomen spoznaje nije nam dan u ... potpunosti" (s.341)
2. "U biti spoznajne relacije... ne leži da subjekt ima još koju funkciju osim spoznajne" (s.343)
3. "Postoji li takvo otvoreno uviđanje (Hinsehen) koje ne bi bilo određeno nikakvim posebnim problemskim interesom?" (s.346)
4. Zbog posebnog naglaska na transcendenciji spoznajne relacije "čini mi se da opis fenomena, u tom polemički motiviranom interesu boluje od ozbiljnih nedostataka. Što bi sve trebalo biti dano u fenomenu!... Postoji li u njemu stvarno nešto takvo kao što je slika objekta u subjektu? Nije li to prije pretpostavka koja se zorno nikako ne da dokazati?" (s.347)
5. "Da subjekt ima jednu "sferu" izgleda da upravo proturječi fenomenu" (s. 348)
6. "Ako su subjekt i objekt prarazdvojene sfere, tada ne samo da je nerazumljivo već i nemoguće da subjekt zahvaća objekt" (s. 349)
7. "Čini se da je upravo takav postupak kriv, što je fenomen spoznaje uopće opterećen aporijama" (s. 352).

Izolacija spoznajnog fenomena (o kojoj, doduše, u Metafizici spoznaje nema ni riječi) je svakako sporna. Na pitanje što je spoznaja, Hartmann bi odgovorio: transcendentno podudaranje subjekta i objekta. Ali na pitanje: Kako znamo da je to upravo spoznaja, a ne neka druga transcendentna relacija (jer gornjoj definiciji mogu odgovarati i drugi akti), Hartmann odgovara tek u svojim ontološkim spisima. No, specifičnija definicija bila bi sasvim legitimna. Nije nužno, naime, prvo stajališno objašnjavati kako je moguć odnos čovjeka prema svijetu, da bismo tek naknadno definirali spoznaju kao posebni modus (fenomen) tog odnosa, kao što to Heidegger čini;

deskripcija odnosa prema (transcendentnim) predmetnostima sasvim je nezavisna od našeg objašnjenja. Stoga se prigovor svodi samo na zamjerku da je (Hartmannova) deskripcija fenomena svijesti sužena na unaprijed pretpostavljen, izabran ili zadan fenomen spoznaje. Ali, možemo li uopće zamisliti potpunu deskripciju fenomena svijesti bez neke (didaktičke) sistematičnosti? Takva deskripcija bila bi kaotična poput samog toka svijesti. Hartmannova pogreška je dakle, što je svojom fenomenologijom spoznaje definirao spoznaju, smatrajući da definicija ne sadrži nikakav izabrani stav (stajalište) o spoznaji. Definirati možemo nešto samo ako znamo što definiendum nije, a da bismo to znali, polje fenomena mora biti šire od onog što se definira. No, apsurdno je polemizirati s nekim, zbog toga što je svoj problem odmah definirao.

Argument da spoznavanje nije nikakav "commercium" subjekta i svijeta međutim nije uvjerljiv. Da je tubitak "uvijek već vani kod sretajućeg bića" znači da on ima funkciju povezivanja odjelitih sfera svijeta, pa se čini kao da razlika (odvojenost) čovjeka i svijeta uopće ne postoji. Tubitak je, po Heideggeru i unutra i vani, pa je stoga "uvijek već" i tu i tamo. Na taj način nema niti smisla govoriti o imanenciji i transcenciji, pa je "tubitak" magično rješenje za dohvaćanje "prajedinstva" svijesti i svijeta. (Hartmann je, inače, na polemiku odgovorio: "Omiljena predodžba, u kojoj je subjekt prvo zatvoren u sebi, a naknadno tu zatvorenost razbija kako bi zadobio svijest realiteta, ne predstavlja moj stav", "Zum Problem der Realitätsgegebenheit" (str. 90)).

Treći prigovor, o nužnosti stajališta prilikom deskripcije i analize fenomena Hartmann ne prihvaća. No Heidegger i Gadamer legitimno inzistiraju na pitanju: Koja instanca treba utvrditi da li i u kojem smislu postoji problem spoznaje? To očito ne može sama spoznaja, jer je sasvim problematično ima li uopće spoznaje pod pretpostavkom da je ona transcendentna. To onda mora utvrditi opet neka problematična, spoznaji transcendentna instanca. Tada suđenje o fenomenu i problemu spoznaje mora dolaziti "izvana" tj. biti "stajališno opredjeljeno", tj. "nefenomenološko".

isao ove razlike za raspravu o transcenciji nije važan. U prvom slučaju predikat je subjektu transcendentan ako njegov realitet nikada ne može biti u svijesti, naime ukoliko postoji "po sebi". Prvo zn...
 ?!@...;đ... á...gmom "realna imanencija" ili "transcencija" (predmetosti u odnosu na akte svijesti), dok je drug... ¬# ... G ÁA 6? no uopće". Hartmann tvrdi da ovo drugo značenje ne smijemo odbaciti, jer inače spoznaja ne bi mogla po

9 : □

; P□ < ž□ = ¬# > ¬# ? ¬# izvanjskog predmeta. Ukratko, preduvjet spoznajnoteoretskoj "adekvatnosti" jest □ □ □ □ □ □ □ (1/9/89 11/13/88ÉÁ va spoznajne teorije ne bi ni po čemu razlikovala kada ne bi bila vezana za realitet transcendentog predmeta.

III

Uži pojam transcencije o kojem govori Hartmann vezan je uz problem predmeta spoznaje, dok je širi pojam, kao što smo vidjeli, vezan uz problem ontičkih granica. U poglavlju 8. Metafizike spoznaje pod naslovom "Uz termi....

Poglavlje 8

KATEGORIJE BITKA I KATEGORIJE SPOZNAJE

I

Poseban problem Hartmannove spoznajne teorije predstavljaju kategorije. Budući da je bitak nešto što postoji izvan i nezavisno od nas, vrlo je razumljivo da Hartmann razlikuje kategorije spoznaje i kategorije bitka. One se mogu ali ne moraju poklapati. Njihovo poklapanje Hartmann naziva kategorijalnim identitetom, a razdvajanje kategorijalnom diferencijom.

No možemo li o bitku reći išta, što ne bi bilo poznato ili spoznato? Možemo li govoriti o kategorijama bitka koje ujedno ne bi bile i spoznajne? Odgovor na ta pitanja moramo prvo potražiti u Hartmannovoj definiciji kategorija.

"Termin "kategorija" ne da se opravdano održati niti za osnove spoznaje niti za osnove bitka. Ne radi se očito niti o predikatima suda niti o razumskim spoznajama, nego o unutrašnjim principima i to kako onih bivstvjućeg tako i onih spoznaje bivstvjućeg... Ono što smatramo principom, nisu bez daljnijega principi sami...Strogo uzevši, u kategorijama se ne kreće bivstvjuće, nego samo znanost o bivstvjućem, ontologija... Kategorije su svakako predikati, istovremeno i više nego predikati; one su principi, ali istovremeno i manje od principa."(ArW s. 13-15).

Ovakva definicija nije dovoljno precizna. Saznajemo da kategorije nisu niti osnove spoznaje niti osnove bitka. One također nisu predikati niti razumske spoznaje. One bi trebale biti ujedno i principi bitka i principi spoznaje. Ali one nisu principi već samo naše poimanje principa. One su "manje" od principa, a "više" od pojmova. Saznajemo također da kategorije nisu smo bivstvjuće, ali da moraju za nj važiti. Na jednom mjestu □ Hartmann kaže da je karakter iskaza stran bivstvjućem. Bivstvjuće je indiferentno prema priricanju te stoga predikati koje želimo nazvati kategorijama nisu identični s njim samim. Na drugom mjestu, u spisu "Erkenntnis im Lichte der Ontologie" tvrdi se da valja razlikovati pojam kategorije i same kategorije. Tu se kategorije smatraju principima, dok se pojmovima kategorija označavaju predikati. □

Bez obzira na ove nijanse, jasno je da ne možemo biti sigurni jesu li naši pojmovi (koje nazivamo kategorijama) odista principi, tj. nešto što omogućava spoznaju i sud o bivstvjućem, ili su samo nagovještaji onoga što realno i nezavisno od nas postoji. □ Ta nesigurnost proizlazi iz činjenice da možemo spoznavati, jer nam to omogućavaju principi poklapanja bitka i spoznaje, a da ne spoznamo i same principe. Spoznaja je moguća bez razumijevanja principa spoznaje. ("Konkretna spoznaja predmeta postoji sasvim očigledno i bez spoznaje principa" (ME str. 384)).

Od spoznajne se teorije s pravom očekuje više od pukog nagovještaja. No, kao što smo već rekli, smjer (intencija) spoznavanja predmeta različita je od intencije, tj. smjera spoznavanja samih mogućnosti spoznajne teorije. Spoznajna teorija mora opravdati realnu spoznaju putem unutrašnje mogućnosti spoznavanja.

Vratimo se kategorijama. O kojim se kategorijama radi? Navest ću (kraću) listu iz "Novih puteva ontologije": 1. kategorije tjelesnog svijeta: prostor i vrijeme, proces i stanje, supstancijalitet i

kauzalitet, uzajamno djelovanje, dinamički sklop i ravnoteža. 2. kategorije živog: organski sklop, prilagođenost i svrsishodnost, razmjena materije, samoregulacija, samooblikovanje, život vrste, konstantnost vrste, prilagodba. 3. kategorije duševnog: akt i sadržaj, svjesnost i nesvjesnost, zadovoljstvo i nezadovoljstvo. 4. kategorije duhovnog: misao, spoznaja, htijenje, sloboda, vrednovanje, ličnost. Pored navedenih postoje i tzv. fundamentalne kategorije: jedinstvo i raznolikost, suglasnost i protivnost, suprotnost i dimenzija, diskrecija i kontinuitet, supstrat i relacija, element i sklop, forma i materija, unutrašnje i vanjsko, determinacija i dependencija, identitet i raznolikost, općost i individualnost, mogućnost, stvarnost, nužnost itd. Svaka se fundamentalna kategorija određuje naspram navedenih slojeva bitka.

Nezavisno od pitanja legitimiteta razdvajanja kategorija, među njima uočavamo bitne razlike. Možemo ih rangirati stupnjevima općenitosti. Prvu od gorenavedenih grupa čine kategorije pojedinih ontičkih slojeva tj. specijalne kategorije (ELO s. 171), a drugu grupu čine fundamentalne kategorije. Jednostavnosti radi, prve možemo nazvati kategorijama bitka, a druge kategorijama spoznaje. Istraživanje odnosa među njima, prema Hartmannovim riječima, predstavlja zadatak ontologije ili pojedinih znanstvenih disciplina. U pobližu analizu tih odnosa nećemo ulaziti.

Na samom početku "Izgradnje realnog svijeta", Hartmann tvrdi da je ontologija učenje o kategorijama. A "učenje o kategorijama jest analiza sadržaja. Njoj se pitanje apsolutnog važenja ne postavlja. Ne može se pitati "do kuda" je nađena stvar samo bivstvujuće, a koliko je stvar zahvaćanja. Odlučiti o tome možemo samo na temelju prethodnih spekulativnih pretpostavki" (ArW. s.15-16). Ali ako je ontologija samo analiza sadržaja danosti, na temelju čega razdvajamo kategorije bitka i spoznaje? I od koje discipline tad smijemo očekivati analizu kategorija kao formi pojavljivanja transcendentnog predmeta?

Ni navedeni citati nam ne objašnjavaju kako su to kategorije "strukturni fundamenti realnog svijeta", ili barem ne "kako je moguće" da istovremeno budu i principi spoznaje i da važe za osnove realnog predmeta. Kako treba objasniti tvrdnju da se ontologiji ne postavlja pitanje apsolutnog važenja? Jesmo li uzalud očekivali da će ontologija pružiti dokaz o postojanju bitka po sebi?

Problem kategorija, očito, treba odvojiti od dokazivanja postojanja bitka po sebi ("Nauka o kategorijama (ontologija) nije proširenje prirodne znanosti", tj. spoznaje realnih predmeta, "nego teorija njenih pretpostavki"(ME s. 385)). Jer Hartmann kategorijalnom analizom ne želi dokazati apsolutnost ili izvjesnu istinitost spoznaje, već samo mogućnost spoznaje (zahvaćanja predmeta ili podudaranja s nekim njegovim karakteristikama). Nju omogućavaju kategorije, koje također imaju nadsubjektivni (transcendentni) karakter. Drugim riječima, kategorije nisu samo posrednik između bitka i spoznaje, već i same imaju ontološki status. Razumijevanje kategorija je, pojednostavljeno, samo jedan aspekt spoznavanja transcendentnog bitka.

Ono što nas u raspravi o Hartmannovom poimanju kategorija može zbunjivati jest Kantova teza identiteta, koja tvrdi da su kategorije (i zorovi) osnove mogućnosti pojavljivanja predmeta i spoznaje ujedno. Spoznaja se kreće isključivo u okviru tog identiteta, a predmet je samo ono što je dano spoznajom. Hartmannova teza, naprotiv tvrdi da se teza kategorijalnog identiteta ograničava isključivo na apriornu spoznaju. Odnosno, o predmetu možemo znati više od onoga

što je sadržano u poklapanju apriornog u predmetu i u spoznaji. No to znanje nezavisno od apriornog ograničeno je po Hartmannu na ekstremne slučajeve (koji se ne navode): "Postoje ekstremni slučajevi da je bivstvujuća stvar u širokom opsegu spoznata, a njene kategorije potpuno nespoznate; a isto tako i obrnuti slučaj, da su kategorije nadaleko progledive, dok nedostaje uvid u pripadni konkretum" (ME s. 385). Mogućnost da spoznaja prođe dalje od poklapanja apriornog, je prvi argument u prilog tezi o kategorijalnoj diferenciji.

Promotrimo slijedeći odlomak: "Može se raditi samo o parcijalnom identitetu spoznajnih kategorija i kategorija bitka; taj identitet mora biti ograničen na taj način da opseg spoznaje a priori odgovara identitetu bitkovnih i spoznajnih kategorija. U skraćenoj formuli moglo bi se reći: granica spoznatljivosti na predmetu određena je granicom kategorijalnog identiteta. Sa spoznatljivošću kategorija ona nema veze. Problem kategorija proširuje se prema tome i na problem kategorijalne diferencije... On nije lagan, jer se može riješiti samo strogo granicom među kategorijama, koje su samo principi bitka i onih koje su "također" i kategorije spoznaje. Pokazuje se da su neke kategorije samo djelomično identične u oba područja tj. da su kao spoznajne kategorije prema odgovarajućim principima bitka djelomično identične, a djelomice se od njih odmiču. Drugačije rečeno: Granica kategorijalnog identiteta ide usred njih" (ELO s. 122).

No premda je razlikovanje kategorija bitka i spoznaje na prvi pogled prihvatljivo (Hartmann čak navodi razliku između realnog prostora i vremena i zorova prostora i vremena (ELO s. 147)), očito je proturječje: U prvom se navodu tvrdi da postoje slučajevi spoznaje konkretuma bez spoznaje kategorija i obrnuto, a u drugom se tvrdi da su granice spoznatljivosti predmeta ujedno i granice kategorijalnog identiteta. Ako je druga tvrdnja točna onda slučajevi spoznaje konkretuma bez spoznaje kategorija uopće ne bi bili mogući. Očito, niti ovim razmatranjem nismo uspjeli obraniti tezu kategorijalne diferencije.

II

Dopustite mi da u raspravu o kategorijama uvedem jedan važan problem - Hartmannovo poimanje apriorija. Mogao bih to opravdati na mnogo načina, i rasprava o aprioritetu mogla bi tvoriti posebno poglavlje, no za opravdanje bit će dovoljno navesti Hartmannovu tvrdnju da kategorijalni identitet znači spoznaju a priori. □

Kant je smatrao da su kategorije razumski pojmovi, odnosno apriorni, nužni i općeniti uvjeti mogućnosti iskustva. Prema Hartmannu međutim "uvjeti mogućnosti jesu zakoni spoznaje, ali ovi kao takvi nisu spoznaje a priori" (ME, s. 349). Ova začudna teza utemeljena je na stavu prema kojem "zakoni spoznaje ne trebaju biti spoznati zakoni. Postoji doduše i neka spoznaja spoznajnih zakona, ali ova nije niti bezizuzetno apriorna spoznaja, niti se ona nužno proteže na sve zakone spoznaje." (ME, s. 348). Prema tome između zakona spoznaje i apriorija postoji samo parcijalno pokrivanje. Spoznaja a priori počiva na zakonima spoznaje, ali ne mora za njih znati. Ako se spoznaja zakona ne odvija a priori, kako se ona zbiva? Hartmann tvrdi: "Spoznaja zakona, gdje god se uopće postiže, jest posve aposteriorna; ali zakoni spoznaje - spoznati ili nespoznati - jesu prius spoznaje." (ME s.350).

Ne samo što zakoni spoznaje ne moraju biti spoznati zakoni, nego niti apriorna spoznaja nije spoznaja apriornog: "Apriorna spoznaja nije spoznaja apriornog, već uglavnom konkretna spoznaja predmeta...spoznaja apriornog može također biti aposteriorna...Bit apriornog barem

kada ga a priori spoznajemo, stoji potpuno indiferentno prema pitanju spoznatljivosti." (?EA str. 192 i 200). Primijenjeno na problem kategorija, teza postaje još radikalnija: "Spoznaja a priori ne znači da se kategorije same spoznaju a priori, nego samo to da pomoću nje, kao posebni način vidjenja (Sehweise) spoznajemo nešto temeljno na predmetu"(ELO s. 174). Drugim riječima, kategorije se mogu spoznati i a posteriori. Ili: da nešto važi a priori, možemo utvrditi i a posteriori. □ Takav stav Hartmann na jednom mjestu naziva "ukidanjem čvrstog a priorija" (ELO s.173).

Ne samo da apriorno nije identično spoznaji a priori, već se niti ne vezuje za nužnost. "Što na temelju aposteriornih razloga možemo obećati za apriorno područje? Zasižno nikakve evidentno nužne rezultate. No zato svakako evidentno vjerojatne rezultate...Potpunoj izvjesnosti u pojedinom slučaju odgovara u općenitom uvijek samo hipoteza...Shodno tome, sve što se na temelju a priorija daje izraditi ima istu težinu. Vjerojatno se ne može ukazati niti na jedan jedini princip, koji bi otklonio svoj hipotetički karakter...U stvarnosti upravo taj općenito hipotetički smjer, kojim spoznaja ukazuje na principe, pokazuje najjače argumente za njihov parcijalni iracionalitet. Hipoteza je znanstveni postupak, nešto priručno (Vorhandensein), ali ne i direktno spoznatljivo; ono se određuje izvjesnim stupnjem vjerojatnosti, već prema stupnju slaganja sa danim."(EA str.201). Stoga je zaključak, da spoznaja apriornog nije izolirana isključivo na apriornu spoznaju, što znači da je sasvim moguće i legitimno da aposteriorna spoznaja daje dokaz ili kriterij valjanosti apriornog. Ili kako kaže Hartmann: "ako postoji spoznaja a priori o realnim predmetima, mora se bar jedan dio kategorija bitka poklapati sa kategorijama spoznaje...spoznaja a priori moguća je samo točno u onoj mjeri u kojoj se obistinjuje ovo poklapanje. Kako daleko preko granice svagđja zbiljskog iskustva seže ovo područje moguće spoznaje a priori ne ovisi o opsegu transcendentno identičnog području kategorija, nego o njegovu sadržajnom odnosu spram uvjeta aposteriorne spoznaje." (ME s.375)

III

No kako onda objasniti da je "granica spoznatljivosti na predmetu određena granicom kategorijalnog identiteta"? U čemu se sastoji poklapanje kategorija bitka i kategorija spoznaje?

^ini mi se da je teza o identičnosti spoznatljivosti i kategorijalnog identiteta netočna. Hartmann prvo tvrdi da je kategorijalni identitet isključivo stvar apriorne spoznaje (ELO str. 149). No on isto tako tvrdi da postoji spoznaja konkretuma bez spoznaje kategorija i obrnuto (ME str. 385). Nasuprot Hartmannu mogli bismo reći: ako se konkretum može spoznavati bez kategorija, onda ni spoznatljivost nije vezana za poznavanje kategorija, a još manje za poznavanje identiteta kategorija bitka i spoznaje.

Moglo bi se, možda, reći da spoznatljivost nije vezana za poznavanje kategorija, ali da je kategorije (kao zakoni bitka i spoznaje) ipak određuju. Tada ćemo primijetiti da o važanju kategorija, a time i o rasponu kategorijalnog identiteta, može govoriti tek na temelju aposteriorne spoznaje. Dobit ćemo tautologiju: ono što se može spoznati jest ono što utvrđujemo aposteriorno. To međutim proturječi Hartmannovoj tezi o jednakom dosegu spoznatljivosti i apriornog kategorijalnog identiteta.

U čemu se sastoji taj identitet? Hartmann na to pitanje ne daje konkretan odgovor. To je možda razumljivo, jer on mora biti aprioran. On uočava da ne može reći u čemu se sastoji poklapanje

spoznaje i bitka u kategorijama, tj. čisto a priori, pa stoga ne samo da "apsolutno restringira" tezu identiteta (ME str.382), nego je u izvjesnom smislu i dovodi u sumnju. "Kategorije spoznaje ipak ne proizvode na tvorevini spoznaje točno iste odredjenosti kao kategorije bitka na bivstvujućem, nego upravo one...koje se kvalitativno razlikuju od bivstvujućega: inače u oblasti apriorne spoznaje ne bi mogla postojati niti neistina niti inadekvatnost niti čak načelna heterogenost između tvorevine spoznaje i tvorevina bitka...Nema dakle nikakvog razloga da se uopće prihvati identitet kategorija. Kategorijalna osnovna relacija mora imati labaviji karakter, otprilike karakter jedne analogije između kategorija spoznaje i kategorija bitka...." (ME str. 379).

Kvalitativna heterogenost bitka i spoznaje, na koju se poziva Hartmann, upravo onemogućava kategorijalni identitet. Stoga on umjesto identiteta nudi analogiju poput "kategorije spoznaje bi morale važiti za kategorije bitka" ili "one su slične". Analogija pretpostavlja barem nekakav identitet: analogijama "nazivamo takve odnose ili sveze u kojima je jedna bitna crta identična...dok u preostalome mogu sveze biti heterogene." (ME str. 380). Hartmannu je stalo da sačuva barem mogućnost identiteta kategorija, (jer bi u suprotnom bilo nemoguće osmisliti apriorne spoznaje transcendentnih predmeta): analogije pretpostavljaju barem nekakav identitet. Stoga Hartmann tvrdi da se neće smjeti "ići odviše daleko sa umanjivanjem značenja i bitnosti identiteta...jer bismo se inače udaljili od danog fenomena" (ME str.380).

No, koja je to crta u analogiji koja funkcionira kao "nosilac identičnosti"? Hartmann uopće nema odgovor na to pitanje. Na bitno pitanje, postoji li uopće nešto identično u kategorijama bitka i spoznaje, Hartmann odgovara argumentom neznanja: "...ne smijemo zaboraviti da je naše znanje...vrlo ograničeno, i da mi neki takav bitni razlog sličnosti ne poznajemo niti na kategorijama bitka, niti na kategorijama spoznaje...Ono analitički izvidljivo vodi do uvida da bar nešto u njima mora biti identično, ma kako one heterogene inače bile" (ME s. 381)(kurziv moj).

Jasno je da bi nešto "moralo biti" identično, jer to je sadržano u pojmu kategorijalnog identiteta, samo ne uspijevamo saznati što je to. "...može se samo konstatirati da u stanovitoj dubini temelji spoznaje postaju iracionalni te se principijelno uskraćuju uvidu." (ME s. 381). Priznat je dakle poraz. ^ak i ako prihvatimo da analogija ukazuje na mogućnost identiteta kategorija, Hartmann ne navodi u čemu se ona sastoji, odnosno o kojoj se točki analogije radi.

Ovako restringirana teza identiteta zaista predstavlja "minimum metafizike" jer smo se odrekli sudjenja o nečemu što ne znamo (tj o onome što ne možemo znati a priori), ali ona onda uopće više nije nikakva teza identiteta. No ukoliko se kao dokazni materijal upotrebljava utočište neznanja, ona svakako predstavlja njen maksimum.

U tom slučaju ostaje činjenica (fenomenološke deskripcije) da su spoznaja i bitak razdvojeni tako da ni pretpostavka parcijalnog kategorijalnog identiteta ne ukida njihovu transcendenciju.

□. ArW s. 5.

□. "Naši pojmovi kategorija su ljudsko djelo, nešto što dolazi tek naknadno, oni su pokušaji da se kategorije shvate, a to je shvaćanje, kao i kod svih empirijskih pojmova vrlo neadekvatno" (ELO str. 164).

□. U "Novim putevima ontologije" Hartmann kaže: "same kategorije su ono što se tek mora utvrditi" (NWO, str. 50). Ili u "Izgradnji realnog svijeta": "Svakako trebamo ostati svjesni neadekvatnosti pojma kategorije" (ArW s.15)

□. ELO str. 149. Ovdje još jednom upućujem na sjajnu knjigu Ingeborg Wirth: Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie.

□. Istu tvrdnju nalazimo i u S. Kripke: Naming and Necessity: "tradicionalna karakterizacija izgleda otprilike ovako: apriorne istine su one koje se mogu spoznati nezavisno od iskustva...no neki filozofi na čudan način mijenjaju modalitet ove odlike i tvrde - moraju a ne: mogu. Ako nešto pripada razini apriorne spoznaje, misle oni, ono ni na koji način ne može biti spoznato empirijski. Upravo to je pogreška. Nešto može pripadati sferi takvih sudova koji se mogu spoznati a priori, ali to ne znači da ih neki ljudi ne mogu spoznati i empirijski... Stoga "može biti spoznato a priori" ne znači "mora biti spoznato a priori" (Naming and Necessity, str 34-35). Kao dokaz navodi prim-brojeve. Oni su takvi nezavisno od našeg znanja (dakle, oni su to a priori), ali u mnogim slučajevima osvjedočit ćemo se o tome aposteriorno, tj. izračunavajući. ki problem u či

Poglavlje 9

TRANSCENDENCIJA I PROBLEM ISTINE

Problem transcendencije pojavljuje se također i u Hartmannovom poimanju istine. Ne radi se o nekom originalnom Hartmannovu poimanju istine, jer postoji samo nekoliko principijelnih stavova prema istini; radi se međutim o specifičnom pojmu zahvaćanja istine ili, što je isto, o problemu spoznavanja istine.

Za Hartmanna "/I/stina nije neki logički niti inače kakav drugi kvalitet sadržaja, nego je podudaranje s realnim predmetom, dakle jedna relacija koja transcendiru imanenciju. Ovdje se imamo baviti jedino ovim "transcendentnim" pojmom istine u opreci spram imanentne istine koja je naprotiv samo pravilnost" (ME s. 429). Na nekim mjestima Hartmann taj problem naziva aporijom istine, ali se obično obrađuje kao problem (aporija) kriterija istine.

Premda je istina "isključivo stvar spoznaje i to svih spoznajnih stupnjeva i slojeva, kako mišljenja i suđenja, tako i zamjedbe, predodžbe, osjeta," (ME s. 428) ona se ne mora strogo razlikovati od svijesti istine. Postoji istina bez svijesti o istini, kao i svijest o istini (smatranje nečega istinitim) bez istine. Svijest o istini sadržana je u subjektu, dok istina, poput spoznaje, transcendiru određenja subjekta. Stoga imanencija svijesti, jasnoća unutrašnjih zorova, pravilnost spoznajne slike nije identična istini. No istina nije niti objekt: "Nikada sam objekt ne može biti istinit ili neistinit; ovaj je o sebi ono što jest neovisno o relaciji spoznaje. On stoji s ovu stranu istinitoga i neistinitoga. Istina nije kvalitet neke tvorevine u sebi samoj, nego je samo njen odnos spram druge o njoj nezavisne tvorevine" (ME s. 64). "Istina je objektivno realni odnos tvorevine spoznaje spram predmeta" (ME s. 432). Istina je, drugim riječima, relacija slike u subjektu i objekta o sebi, kao i spoznaja. Slika "reprezentira" objekt, ona ga odslikava, ali uopće nije nužno da ga ona odslikava pravilno. Naime, "reprezentacija ne mora biti niti puko receptivna, niti puko spontana, ona može biti sastavljena od obaju vrsta." (ME s. 347). Ona može biti točna ili netočna. Spoznajna vrijednost slike ovisi o stupnju prijanjanja uz objekt, "pokrivanja" slike i objekta. U tome "se korijeni razlika istine i neistine. Ukoliko predleži podudaranje slike u svijesti s objektom, spoznaja je istinita; ukoliko predleže i odstupanje, ona je neistinita." (ME s. 64).

Prema Hartmannu postoji "uži" i "širi" smisao istine. U strogom - "užem" smislu "istinita ili neistinita može biti samo slika objekta, tvorevina spoznaje; u širem i prenesenom smislu i sama spoznaja u smislu relacije slike spram objekta." (ME s. 64).

Navedena deskripcija je fenomenološki opis "transcendentnog" pojma istine (65), "koji jedini odgovara transcendentnoj relaciji spoznaje." Radi se barem na prvi pogled, o adekvacijskoj teoriji istine, tj. o realističkom poimanju istine, ili kako to Hartmann kaže, pojmu istine naivne i znanstvene svijesti. Radi se također o relacionalnom, transcendentnom pojmu istine, "o relaciji koja transcendirira imanenciju." (ME s. 421). Immanentni pojam istine, naprotiv, pojam koji Hartmann ni na jednom mjestu ne obezvređuje kao "nepravi" pojam, tj. usporedba "slika" istog objekta i njihovo podudaranje, nije istina nego pravilnost. Istina dakle nije ni pravilnost niti svijest istine (smatranje istinitim). Istina nije ni logička niti neka druga kvaliteta predmeta (ME s. 430), već je isključivo njegova "reprezentacija".

Ako se radi o transcendentnoj istini, o podudaranju slike s objektom, o uzajamno transcendentnoj relaciji, kako to da ne postoji nikakva aporija istine? Hartmann tvrdi: "Spoznaja može biti samo istinita ili neistinita... Onaj njen dio koji je istinit bit će tada apsolutno istinit, onaj dio koji je neistinit, apsolutno neistinit..Istina i neistina ne tvore dakle nikakav problem za sebe, ne postoji nikakva aporija istine...ali postoji aporija svijesti istine" (ME s. 74).

No ako je analogija s aporijom spoznaje točna, možemo postaviti slijedeće vidove aporije istine:

1. Ako je istina reprezentacija koju slika vrši uz pomoć objekta o sebi, i ako istina nije ni slika niti sam predmet, gdje se "zbiva" istina, čemu ili kome "pripada"? Ili, ako je istina relacija, kakav je njen ontološki status? Ona ne može biti isključivo u subjektu (u slici), jer treba "predmet" kao svoj uvjet, ona ne može biti sam predmet, jer je on ravnodušan prema spoznatljivosti, pa tako i prema tome je li na neki način "za nas" istinit. Istina, dakle, nije ni slika niti predmet.
2. Ako je istina "relacija" transcendentnih članova, slike i objekta, kako je ona moguća? Predstavlja li ona rješenje spoznajne transcendencije ili njen uvjet? Radi li se o relacije "pored" spoznajne ili je ona u biti ista relacija? Ona mora ukinuti transcendenciju nasuprotnih članova, ali to nije moguće jer su ti članovi transcendentni.
3. Ako istine "ima" bez obzira zna li subjekt za nju ili ne, onda je ona od subjekta nezavisna. A to je nemoguće, jer je istina "isključivo stvar spoznaje".
4. Ako se istina sastoji u pokrivanju slike i objekta, kakvog je karaktera to "pokrivanje"? Ima li istina obilježja slike ili obilježja predmeta? Ako ima obilježja slike, onda su joj obilježja realnog predmeta strana; ima li obilježja predmeta, onda već i sama tvorevina spoznaje mora imati obilježja realnog predmeta, što je fenomenološki netočno. Kako se karakteristike predmeta mogu "predati" slici; kako obilježja slike (idealne tvorevine svijesti) mogu važiti za realni predmet?
5. Ako je spoznaja "isključivo istinita spoznaja", i ako je istina "isključivo stvar spoznaje", onda između istine i spoznaje ne postoji nikakva razlika. Ne postoji li nikakva razlika, tj. ako su one potpuno identične, onda nije točno da je istina ravnodušna prema tome zna li subjekt za nju ili ne, jer je spoznaja bez subjekta nemoguća. Drugim riječima, postoji proturječje između teze o istini kao isključivoj stvari spoznaje i teze o indiferenciji istine spram znanja ili smatranja nečeg istinitim.

U navedenim stavovima razrade "nove" aporije - aporije istine, vidljivo je da ona poprima shemu opće aporije spoznaje, kao i aporije slike. Ona ne može biti nezavisna. Dakle ako je istina

transcendentna relacija, možemo zaključiti da za nju važe sve karakteristike opće spoznajne aporije; one se s njom moraju poklapati.

Proturjeđe iz stava 5. međutim nije nikakva posljedica fenomenološke deskripcije, već proizlazi iz Hartmannove teorijske razrade problema istine (stoga u pravom smislu ne pripada aporetici).

Hartmann želi izbjeći stav prema kojem bi istina bila svojstvo suđenja, tj. suda, jer bi se tada mogle ponoviti idealističke koncepcije prema kojima postojeće smije biti isključivo ono o čemu se može istinito suditi. No činjenica je da se izmjenom "nosioca" istine, naime zamjenom suda slikom, ništa bitno nije promijenilo.

"Previđanje" aporije istine možemo objasniti Hartmannovim poimanjem slike. Već je bilo rečeno da je "spoznajna slika" jedna od najproblematičnijih točaka Hartmannove gnoseologije□.

Bez obzira na ispravnost teorije slike, pomoću nje nećemo moći riješiti niti aporiju slike niti aporiju istine. Hartmann u poglavlju o aporiji zamjedbe i sam tvrdi, da se aporija spoznaje, ili u ovom slučaju istine, ne rješava umetanjem posrednog člana u transcendentnu relaciju, jer će se tada transcendentija u relaciji samo prebaciti na odnos predmet - slika. Spoznajna slika može se fenomenološki legitimirati; sasvim drugu težinu ima naprotiv konstatacija prema kojoj "istinita ili neistinita u strogom smislu može biti samo slika". Teorija slike može se braniti, ali ona nije rješenje problema istine, jer je i sama problematična. Slika je naime posrednik transcendentnih relata, subjekta i objekta, ali ne ukida transcendentiju, već je podvostručava: ona je transcendentna i objektu i subjektu u kojem se zatiče (vidi GO.pogl.42.c.; ME 6.b.6; ELO str. 130).

Tvrdim, dakle, da nije točna Hartmannova teza o nepostojanju aporije istine. Aporija postoji u oba slučaja: i kada se istinom podrazumijeva "slika" ili nešto na njoj, i kada se podrazumijeva transcendentna relacija. Oba definijensa istine predstavljaju aporije, stoga se i ona mora smatrati aporetičnom.

Drugo, ostaje problematičan "dvojni karakter" istine. Ona je i slika i relacija. Može li biti oboje istovremeno? Teoretski bi mogla biti "slika relacije". Ali upravo to ona nije. Ne smijemo tvrditi da su identične istina u relaciji prema predmetu tj. o predmetu, i istina slike te istine. Nadalje, premda je moguće da je istina transcendentna relacija subjekta i objekta, relacija koja je reprezentirana u slici, ta činjenica još ne objašnjava kako je ona moguća. (Kao što u spoznajnoj relaciji nije problematično "da" je ona moguća nego "kako" je moguća).

Također je problematična tvrdnja da istina nije logička kvaliteta predmeta. @eli li se time reći da istina nije predmet logike ili pak, da ona ne ovisi o predmetu? Vjerojatno ni jedno od toga. U svim adekvacijskim teorijama istine, pa tako i u Hartmannovoj, radi se o spajanju raznorodnih elemenata, suppositio materialis i suppositio formalis. Istina pretpostavlja legitimitet njihovog povezivanja. No Hartmann, čini se, želi izbjeći formalnu supoziciju, time što sud ili rečenicu zamjenjuje slikom. Dobivamo rezultat prema kojem su obje strane jednadžbe materijalne supozicije. Ali da bi se za sliku smjelo reći da je istinita ili lažna, ipak moramo nešto tvrditi o slici, odnosno ponovno uvesti formalnu supoziciju. Stvar je tada nešto kompliciranija: umjesto tvrdnje da istinit može biti sud o stvari, mogli bismo jedino tvrditi da je istinit sud o slici, odnosno točnije o odnosu slike i predmeta.

U Hartmannovoj terminologiji problem "meta" razine suđenja o istini predstavlja problem kriterija istine. On glasi: "Kriterij istine može ležati isključivo ili u svijesti ili izvan nje. Ako leži u svijesti, ne može naznačavati podudaranje s nekim transcendentnim objektom, nego u najboljem slučaju s drugim imanentnim tvorevinama (...pravilnost). On dakle ne može ležati u svijesti. No leži li sam kriterij izvan svijesti, on joj je isto tako transcendentan kao i sam objekt, morao bi i sam dakle tek za nju biti nekako dokučiv ili spoznatljiv te bi...opet trebao neki kriterij spoznajne teorije (intentio obliqua). No kad ne bi bilo onoga prvog, spoznajna teorija uopće ne bi imala svoj pravi predmet. Zapletena u aporije, ostala bi prazna. Nužno je dakle analizirati oba smjera spoznavanja, stav koji spoznaji omogućava predmet ona je transcendentna kako objektu, tako i subjektu u kojem se zatiče (vidi GO.pogl.42.c.; ME 6.b.6; ELO str. 130). No usprkos tome Hartmann tvrdi da "istinita ili neistinita u strogo smislu može biti samo slika" i da aporija istine ne postoji□.

□. M. Scheler naziva takvu koncepciju istine i spoznaje "jednom od najprimitivnijih formi spoznajnih teorija uopće!" (Idealismus und Realismus, str. 276. Vidi također Linke: "Bild und Erkenntnis. Ein Beitrag zur Gegenstandsphaenomenologie im kritischen Anschluss an N. Hartmanns Lehre vom Satz des Bewusstseins", Phil. Anzeiger 2-26). I. Wirth brani Hartmannovu teoriju slike slijedećom konstatacijom: "Ni u kom alučju se ne radi o tome da Hartmann slikom podrazumijeva adekvatni "odraz" objekta; to bi proturječilo njegovoj tezi iracionaliteta. Ne objicendum, intendirano biće, nego samo objectum, biće, ukoliko je spoznatljivo, može se svijesti pojaviti kao slika. Doduše time se inadekvatnost spoznajne slike i predmeta temelji na nedokazanoj pretpostavci. Ali Scheleru treba postaviti pitanje, može li jedna realistička spoznajna teorija izbjeći kritički razumljenu teoriju slike" (Wirth, s. 78).

□. No Hartmann poriče da je "slika" taj kriterij: "Kriterij bi morao predodžbu (sliku) objekta učiniti nekako usporedivom sa samim objektom. No uspoređivanje imanentne tvorevine s transcendentnom samo je relacija koja transcendirira subjekt. Odavde se aporija daje formulirati kao antinomija..." (ME s. 75). Hartmann čak i dalje proširuje ovu antinomiju: "Kriterij ne može biti jednostavna sadržajna tvorevina...nego samo relacija koja opet transcendirira ovu granicu, naime neka druga relacija pokraj prave relacije spoznaje....kako je neovisno o prvoj moguća neka druga relacija između subjekta i objekta?" (ME s. 77).

a bi gola jestota bez....

.... kao što je Kant zanijekao pravo suđenja o stvarima koje nisu ili ne mogu biti dane u iskustvu.

Irac□ □ □ □ 5

□ h□ □ k□ □ k& najne dinamike, a ne utočište neznanja.

U skladu s tim, iracionalnim "se ne misli nešto alogi□ □ □ □ □ □ □ (1/8/89 11/20/88t/ nemislivo, nego nešto nespoznatljivo. Njegov je nastup granični fenomen spoznaje" (GO s. 186). Jer, "ne postoji ono o sebi iracionalno, postoji samo ono za nas iracionalno. U području spoznaje radi se samo o drugome" (ME s.257, isto u: GO s.187).

Ništa nije "po sebi" nespoznatljivo. Biće se ne da "obraniti od spoznaje". Ono joj se "nudi" i samo je ograničenost spoznaje razlog nespoznatljivosti. No "iza puko gnoseološkog karaktera granice na predmetu skriva se on

Poglavlje 10

IRACIONALNOST I GRANICE SPOZNATLJIVOSTI

U pismu Heimsoethu 8.8.1912. godine, Hartmann piše: "Kad kažem "racionalno" ne mislim na bitak; jer za mene racionalno označava "jednu našem razumu primjerenu strukturu. Stoga se pridržavam ideje o nadvladavajućem iracionalitetu bitka. (Samo sam to želio nazvati ontologijom). Tako teškoća sa problemima i predmetima leži uvijek izvan spoznaje; i čini mi se da je ta ekstraponderancija najbitnija." (Bw str.127)

Ovo je jedna od prvih izjava kojom Hartmann obrazlaže svoje shvaćanje odnosa bitka, iracionalnog i ontologije. No stav je neodređen: niti je Hartmann ontologijom nazivao samo iracionalitet, niti je teškoća isključivo vanspозnajnog karaktera.

Nerazložno je osporavati, da je problem iracionalnosti bitka jedan od osnovnih problema Hartmannove filozofije. Stallmach na primjer, u svojem radu o Hartmannovoj tezi iracionaliteta tvrdi: "Da bitak nije samo parcijalno nespozнат, već da problem-ostatak ukazuje na njegovu principijelnu nespozнатljivost, predstavlja Hartmannovu ekstremnu osnovnu tezu" (Irrationalit?stthese, str. 487).

S obzirom na recepciju Hartmannovog poimanja iracionaliteta, možemo zaključiti da je ono povezano s mnogo nejasnoća. Pokušajmo stoga razložiti njegov stav.

U analizi sadržaja metafizike spoznaje, vidjeli smo da su svi metafizički problemi vezani uz tzv."iracionalni problem-ostatak". Fenomeni ukazuju na nezavisno "nešto" s one strane granice spozнатoga. Oni nadilaze karakter slike. Stoga spoznaja nikad nije apsolutna. Problemi na koje nas upućuju fenomeni su za čovjeka metafizički, jer čovjek "urasta" u strukturu svijeta kojom ni na koji način ne vlada. Razlika naše spoznajne moći i znanja o postojanju nečega spoznaji izvanjskoga stvara spoznajno - metafizički problem-ostatak, koji se može obrađivati, ali ne i riješiti. No, spoznaja nije jedini metafizički problem, kao što iracionalnost nije samo spoznajni problem. Time se još jednom pokazuje da teškoća s problemima i njihovom iracionalnošću ne leži isključivo unutar spoznaje, već u odnosu spoznaje prema "nosiocu teškoća", naime predmetu.

"Mi znamo više nego što znamo reći"□. Tu razliku Hartmann, poput Kanta, analizira kao razliku spoznavanja i zamišljanja. Zamislivo prekoračuje granice spoznaje i granice mogućeg iskustva□. Problematična je upravo izvjesnost tog prekoračivanja spozнатljivosti. Kant taj problem formulira na slijedeći način: "...prirodne pojave su predmeti koji su nam dati nezavisno od naših pojmova i za koje se ključ ne nalazi u nama i u našem čistom mišljenju, već izvan nas, te se upravo zbog toga u mnogim slučajevima ne može naći, pa se prema tome ne može očekivati nikakvo sigurno obaveštenje." (Kritika čistog uma str. 307). Ključ koji se ne nalazi u nama, već u predmetima izvan nas, dozvoljava barem zamišljanje "nečeg stranog" koje ne možemo u potpunosti pojmiti. Ono je stoga iracionalno, ali zamislivo.

U problemu iracionalnosti ponavlja se dakle problem transcendencije i granica spoznaje. On naznačuje jednu od osnovnih razlika Hartmannovog poimanja transcendencije - razliku gnoseološkog i ontološkog bitka po sebi, odnosno gnoseološke i ontološke transcendencije.

Iracionalno za Hartmanna "nije niti neka teorijska utvara niti metafizički asyllum ignorantiae, nego je jednostavno skovani izraz za bivstvujuće ukoliko se ono ne iscrpljuje u granicama spoznatljivosti. Ono "o sebi" nije metafizičnije od racionalnoga čiji je homogeni nastavak" (ME s.17).

Ne radi se, dakle, o nekom općem iracionalizmu koji bi vodio agnosticizmu ili skepticizmu. Radi se samo o gnoseološki iracionalnome, koje prema Hartmannu znači samo priznanje da spoznaja nikada ne može biti potpuno identična sa svojim predmetom, priznanje da usprkos svom našem naporu postoje izvjesne granice spoznatljivosti iza kojih još postoji "zagonetka" nedohvaćenog bivstvujućeg. "Kritička teza iracionaliteta ne tvrdi da je sve iracionalno; ona samo tvrdi da s one strane spoznatljivosti uopće jest nešto iracionalno"(ME s.263). Stoga je spoznatost i spoznatljivost samo isječak "iz šire sfere bitka". Drzovito je, tvrdi Hartmann, ograničenu moć našeg razuma uzdizati do "uobraženog sna o njegovoj svemoći". Izvjesnost granica spoznatljivosti omogućava kritički rad na predmetu, na isti način kao što je Kant zanjekao pravo suđenja o stvarima koje nisu ili ne mogu biti dane u iskustvu. Iracionalitet je stoga samo motiv spoznajne dinamike, a ne utočište neznanja.

U skladu s tim, iracionalnim "se ne misli nešto alogičko, nego nešto transinteligibilno; ne nešto nemislivo, nego nešto nespoznatljivo. Njegov je nastup granični fenomen spoznaje" (GO s. 186). Jer, "ne postoji ono o sebi iracionalno, postoji samo ono za nas iracionalno. U području spoznaje radi se samo o drugome" (ME s.257, isto u: GO s.187).

Ništa nije "po sebi" nespoznatljivo. Biće se ne da "obraniti od spoznaje". Ono joj se "nudi" i samo je ograničenost spoznaje razlog nespoznatljivosti. No "iza puko gnoseološkog karaktera granice na predmetu skriva se ontološka ukorijenjenost" (ME s.257). Kao što spoznaja transcendirira karakter danosti, fenomena, upućujući preko te granice - na sam predmet, tako i granica racionalnosti ukazuje na ono transcendentno - na bitak o sebi. Iracionalno je stoga samo jedan "pojam za spoznaju" kojim se omogućuje govor o onome što leži unutar granica spoznaje, kao i o "samim stvarima". Ono je demarkaciona linija spoznatljivog na biću. Ta nepomična granica objekcije "ograničava samo domašaj spoznatljivosti, ne biće samo" (GO str. 190).

Glavni motiv govora o iracionalnom sačinjava upravo teza iracionaliteta koja dopušta govor o bitku po sebi; u suprotnom, kad bi se on iscrpljivao u spoznatom ili spoznatljivom, mogla bi se potvrditi idealistička teza o apsolutnom identitetu subjekta i objekta. No fenomenologija govori u prilog iracionalnom, a poriče tezu identiteta. Tako iracionalno upućuje preko granica isključivo spoznajno-teoretske obrade predmeta. Ono što leži "onkraj" takve obrade upravo je glavni motiv i kriterij ljudskog poimanja. "Kad bi se naime spoznajni predmet iscrpljivao u spoznatljivom transobjektivnom, tada bi se uvijek još moglo vjerovati kako on nije drugo doli mogući objekt subjekta...Ali ako se on izdiže i strši preko granice moguće objekcije, ako je po sadržaju više no što je to dohvatljivo našim kategorijama, tada stvar stoji drugačije. Tada je besmisleno misliti da bi se on i onkraj mogućeg protustajanja mogao još iscrpljivati u svom predmetnom bitku. Ovdje mora nužno otpasti svaka zavisnost od subjekta,... svaka korelativnost. Postoji li nešto nespoznatljivo, tada ono mora nužno stajati tu nezavisno od subjekta, mora imati bitak po sebi." (GO s. 191)

I premda je bitak po sebi iracionalan time što se ne iscrpljuje u racionalnom obrazlaganju, on je za spoznaju od najveće važnosti "ne samo negativno, kao (spoznajni) granični pojam, nego sasvim pozitivno kao ono što je drži u toku, kao pokretna snaga njenog napredovanja, kao sfera atrakcije njenog kretanja." (ME s. 253)

Kako granice spoznaje i granice racionaliteta po Hartmannu nisu identične, valja razlikovati tri tipa iracionalnoga: "Ono iracionalno nije naprosto ono nespoznatljivo... Postoji i spoznatljivo koje je iracionalno... Očito sve spoznato nije i pojmljeno ... prema tome proizlazi da imamo posla sa tri bitno različita tipa iracionalnoga: s alogički iracionalnim, transinteligibilno iracionalnim i s iracionalnim koje je ujedno alogičko i transinteligibilno" (ME s. 247)□.

Sfere na koje se odnosi iracionalnost se umnažaju. Prvo se govorilo isključivo o bitku o sebi kao iracionalnom, a sada se govori i o iracionalnosti tvorevina spoznaje. No u tome nema proturječja: iracionalno se pojavljuje kada se neki predmet ili predmetno područje ne iscrpljuje u spoznaji, bilo ono na strani predmeta ili na strani spoznajnih tvorevina. Tu tezu Hartmann naziva shemom dvostruke iracionalnosti bitka. Iracionalnost se pojavljuje i na strani predmeta i na strani zakona spoznaje, jer su zakoni "predmeti" idealne spoznaje. Stoga se niti jedna od strana ne spoznaje u potpunosti. Analogno analizi kategorija: kad se kategorije ne poklapaju, kad se radi o kategorijalnoj diferenciji, ima smisla govoriti o iracionalnom.

Za nas je vrlo važna Hartmannova tvrdnja da je iracionalnost vezana uz stupnjeve (značenja) transcencije i granice spoznatljivosti. Ako iracionalno nije *asylum ignorantiae*, kako tvrdi Hartmann, morali bismo moći pokazati granicu na predmetu koja razdvaja naše neznanje i nemoć našeg spoznavanja. No Hartmann tvrdi da to nije moguće: "...konstatiranje iracionalnog pati od neprilike da ne postoji nikakav pravi kriterij na kojem bi se dalo razlikovati da li je nešto principijelno nespoznatljivo ili je nespoznatljivo samo privremeno sa stanovišta jednog određenog stadija spoznaje. Pravi iracionalitet postoji naravno samo u prvom slučaju. Dosta se često događa u znanstvenom poslovanju da se prigodna nespoznatljivost uzima kao apsolutna. Ne da se predvidjeti baš to koje će se mogućnosti prodiranja još otvoriti spoznaji. Trebalo bi dakle misliti da je zbiljsko pokazivanje jedne granice racionaliteta nemoguće. Mora se možda trajno računati s time da ona postoji; ali zapravo ona nije dokaziva. Dakle, ne bi se nikada smjelo niti s određenošću govoriti o postojanju nečeg iracionalnog" (ME s. 259).

Ako ne postoji ništa po sebi iracionalno, ako se "sve" nudi našoj spoznaji, kako možemo znati da je nešto principijelno nespoznatljivo, tj. da nikada neće ni biti spoznatljivo? Kako je to moguće znati a priori? Kako je moguće transcendentno prekoračenje granica spoznaje, a da je istovremeno evidentno da se to prekoračenje nikada neće moći ukinuti? Kako je moguća pozitivna transcendentna relacija subjekta i onoga o čemu nikada nećemo moći ništa reći? Kako znamo da o nečemu ništa nećemo moći znati?

Niz kritičara suprotstavlja se ovakvom poimanju iracionalnosti□.

Na taj se način aporije sažimaju u aporiji iracionaliteta bitka. Točna je, dakle, Stallmachova tvrdnja o Hartmannovoj ekstremnoj tezi iracionaliteta, kojom želi stvoriti temelje ontološkog realizma, kao i Hartmannov stav da je "jedino to htio nazvati ontologijom".

Problem bi se mogao riješiti kada bi se "to", što neće biti spoznato, nazvalo postojanjem ili egzistencijom, odnosno u Hartmannovoj terminologiji Dasein. Tada bismo mogli reći: Dasein nije moguće spoznati, jer je sasvim različitog roda (tipa) od spoznaje. Dasein nikada nećemo moći spoznati, dok će Sosein biti uvijek barem načelno spoznatljiv. Iracionalnost bitka pojavljivala bi se samo kada bi spoznaja pokušavala riješiti oba pitanja istovremeno, ili kada bi pokušala "utemeljiti" Dasein. Samo je Dasein načelno i jedino nespoznatljiv, može se tvrditi, jer postoji različito od spoznaje; jedino je on prema spoznavanju indiferentan. Samo je Dasein transcendentan, ne i Sosein. Iracionalno je dakle "da" postoji nešto heterogeno spoznaji, a ne i "kako" ono postoji. Tako bi iracionalnost bila reducirana na "metafizički minimum" - na predikat postojanje.

To međutim nije Hartmannova teza. Mi spoznajemo i Dasein i Sosein, naime oba načina bitka; Hartmann smatra da je to moguće. U "Prilogu zasnovanju ontologije", u dijelu koji govori o odnosu takvota i jestote, Hartmann govori o njihovoj načelnoj indiferenciji: "Imade itekako smisla govoriti "što nešto jest", bez obzira "da li" to nešto jest. A isto tako se može... diskutirati "da li" nešto jest, bez obzira "što" to jest... Jestota nikad ne prelazi u takvotu...a takvota ne prelazi nikad u jestotu...Između njih nema nikakvog prelaza." (GO s. 113-115)

No odmah zatim, suprotstavljajući se gornjoj ("Kant-Schelerovoj") tezi, Hartmann tvrdi upravo suprotno: "Ako bi takvota trebala postojati in mente, jestota međutim extra mentem, tada ne samo da su obje odvojene, nego se više niti ne može reći da se obje tiču istog bića. Takvota bi tada smjela biti samo takvota predodžbe - objektivno formiranog sadržaja svijesti, dok bi jestota bila jestota predmeta i to ne intencionalnog nego posebičnog...Uzme li se pak ozbiljno da stvari kakve su one po sebi nemaju takvota, to otpada svaka sadržajna razlika među njima. One sve moraju biti među sobom jednake tj. jednako neodređene. Jer svaka razlika i svaka određenost jest stvar takvota. Što bi im preostalo, bila bi gola jestota bez određenosti". (GO s.118). Hartmann zaključuje da "nije istina da jestota stvari ne može biti spoznata" i tvrdi da se takvota nalazi i extra mentem,(GO s.118), naime "takvota kojoj ne pripada nikakva jestota na nečemu nije uopće takvota tog nečeg" (s.120). Sada umjesto tvrdnje o nepostojanju prijelaza "jestota i takvota moraju jedno u drugo prelaziti" (GO s. 128)□.

Hartmann odbacuje Kant-Schelerovu tezu, jer pretpostavlja da bi se metafizički minimum (iracionalnost svedena na predikat postojanje) mogao upotrijebiti protiv realizma, tvrdnjom da je jedino što znamo o stvarima ono što razum o njima može zaključiti (Sosein). No ta je briga pretjerana. Ako netko tvrdi da jedino što doista ne možemo znati o stvarima jest kakve su one po sebi, on zbog toga neće biti proglašen idealistom. Hartmannova filozofija upravo pokazuje kako je realizam potpuno u skladu s takvom tvrdnjom. Stoga je spor o tome prelazi li jestota u takvotu potpuno irelevantan. Razlika je samo u tome što Hartmann smatra da iracionalnost postoji i na strani spoznaje, zbog nemogućnosti potpunog sagledavanja njenih objektivnih zakona.

U dosadašnjem toku rasprave pokazalo se da Hartmann upotrebljava više kriterija iracionalnosti. Prvi je kriterij ono nespoznato. Svijest (subjekt) uočava da predmet nije zahvaćen u potpunosti. Drugi je kriterij granica spoznatljivosti. Ona označava nemogućnost potpunog zahvaćanja. Iracionalno transcendiraju i ono spoznato i ono "spoznatljivo", tj. "zahvatljivo". Kako je ono spoznato upravo racionalno, iracionalno nije samo suprotno racionalnom, već mu je i

transcendentno. Granica racionaliteta je granica načelne spoznatljivosti, ali ono iracionalno se racionalnom niti ne može pokazati. No premda ne može biti spoznato, ono se može misliti.

Vraća li se time Hartmann staroj filozofskoj tezi o bitku kao "transcendensu naprosto"? Premda po Hartmannu postoji iracionalno samo "za nas", odgovor bi morao biti pozitivan. Smisao iracionalnog nije samo gnoseološki, on postaje ontološki kad se ustvrdi da je iracionalno identično bitku. U tom smislu prihvaćamo Stallmachovu tezu da imanencija spoznaje u bitku određuje ontološku granicu "iracionalnog po sebi": bitak se pojavljuje svuda gdje ljudski ratio ne može pristupiti □.

Kad bi se utvrdilo da je bitak identičan iracionalnom, relativirao bi se smisao svake spoznaje. Stoga Hartmann naglašava da iracionalno postoji samo "za nas". Ali ako rasprava o iracionalnom mora utemeljiti mogućnost raspravljanja o ontološkom posebitku predmeta, onda je taj posebitak predmeta (bitka) istovremeno i ontološki posebitak iracionalnog. Tada prelaz "iracionalnog" iz gnoseologije prelazi u ontologiju, u suđenje o "posebitku", narušava kritički minimum metafizike.

U poglavlju 35.a. Metafizike spoznaje, Hartmann tvrdi da iracionalno i pojam iracionalnog nisu isto. Naime "postojanje iracionalnoga lakše je dokazati nego odrediti njegov pojam" (ME s.286). Pojam iracionalnoga uključuje apsolutnu iracionalnost. Ali tada "ono iracionalno... ne isključuje samo spoznatljivost nego i zamislivost" (s.287). Budući da se ono "može misliti", iracionalnost očito nije apsolutna. "Iracionalni predmet nije zamišljen tako, nego upravo kao određen, kao predmet koji leži u određenom smjeru mišljenja, to znači u određenom pridruživanju racionalnome...pozitivne relacije spram poznatoga moraju u njemu ostati sačuvane... S mišljivošću se opet involvira i spoznatljivost. No time je iracionalitet u strogom smislu već probijen i ograničen stanovitim stupnjem racionaliteta" (ME s. 287).

S druge strane, ne postoji apsolutno iracionalno. Tada je potpuno ograničeno racionalitetom, pa prema tome, nema smisla govoriti o načelno nespoznatljivome, već samo o nespoznatome. I shodno tome, ono nije osnovni dokaz bitka po sebi (posebitka predmeta), jer bi ostala barem načelna mogućnost "probijanja" transcendencije.

O odnosu iracionalnosti i bitka po sebi Hartmann govori i u poglavlju 26.d. GO pod naslovom "Bitak po sebi onog iracionalnog": "Ako se cjelina spoznajnog predmeta po granici spoznatljivosti raspada u racionalno i iracionalno i ako se iracionalno ispostavi nužno kao po sebi bivstvjuće, tada i racionalno na njemu... mora imati bitak po sebi. A to hoće reći: spoznajni predmet mora uopće i u cjelini imati bitak po sebi" (GO s. 191)

Premda racionalni i iracionalni bitak po sebi jednako neizvjesni, prema Hartmannu upravo "fenomen iracionalnog dovodi datost bivstvjućeg po sebi najbliže evidenciji" (GO s.192). U čemu je prednost iracionalnog pred racionalnim? Kako je moguće da iracionalno ima prednost kada se radi o evidenciji, a da je ravnopravno racionalnome u pogledu "izvjesnosti"? Prednost iracionalnog je u tome što uz pomoć racionaliteta možemo suditi isključivo o datosti spoznatljivog "dijela" predmeta, dok na temelju iracionalnog elementa u spoznaji možemo govoriti i o bitku o sebi. No u navedenom poglavlju se tvrdi da bitak racionalnog i bitak po sebi iracionalnog imaju isti stupanj izvjesnosti.

Proturjeđe leži u tome, što se iracionalitetu ontološki pripisuje "bitak po sebi". Hartmann tvrdi, da bitak (i)racionalnog i (i)racionalnost bitka nisu identični. No, ako je iracionalno prethodno definirano samo pojam korelativan racionalnom, ukoliko dakle oba pojma imaju smisla za spoznaju, ali ne i za bitak, jer je bitak naspram racionaliteta i iracionaliteta, tj. spoznaje uopće, potpuno ravnodušan, onda nije jasno zašto Hartmann smatra da postoji čvrsta granica koju ratio ne može prijeći, a koju upravo tvori pravi pojam iracionalnosti. Ta čvrsta granica ne može ležati u spoznaji, niti na samom predmetu. Međutim, ako je iracionalno za spoznaju upravo ono što Hartmann naziva ontološkim bitkom po sebi, tada možemo govoriti i o "iracionalnome po sebi", tj. o apsolutno iracionalnom.

Možemo li onda reći da je bitak spoznatljiv? Hartmann smatra da "to nije nikakva potpuna disjunkcija mogućih slučajeva", jer spoznatljivost može biti i parcijalna (ME s. 288). Hartmann dakle tvrdi, da parcijalna spoznatljivost bitka po sebi ne proturječi ni načelnoj spoznatljivosti niti nespozatljivosti. Postoji srednji put, prema kojem je jedan vid bitka spoznatljiv, a drugi nije. Ali ako ne postoji apsolutna nespozatljivost, Hartmannu nedostaju argumenti za "bitak po sebi".

Hartmann bi to morao dokazati. Jer po njegovom mišljenju, fenomen predmeta upućuje preko granice spoznaje i spozatljivosti. U čemu se sastoji prekoračenje ako ono nije sam Dasein? Zašto se iracionalno povezuje s tim prekoračenjem, ako iracionalno nije apsolutno, a mora važiti za ono principijelno nespozatljivo? Postoji, dakle, nespozatljivi bitak koji je zbog toga iracionalan, ali ne i apsolutno iracionalan. Ali ako nije apsolutno iracionalan, kako možemo tvrditi da je nespozatljiv? Drugim riječima, dokaz da postoji parcijalni iracionalitet ne može biti dovoljan za tvrdnju o principijelnoj nespozatljivosti bitka. Stoga ostaje alternativa: ili je bitak spozatljiv, ili je iracionalitet nespozatljivog bitka apsolutan. Ako se međutim složimo s Hartmannovom tvrdnjom o parcijalnom iracionalitetu i parcijalnoj nespozatljivosti, onda je nestao metafizički problem: bitak je tada načelno spozatljiv, samo nije i aktuelno spoznat, a samo onaj dio koji "još nije" spoznat možemo nazvati iracionalnim. No to proturječi Hartmannovoj tezi metafizičkog iracionaliteta bitka.

Hartmann ne osigurava mogućnost transcendencije koja bi sezala preko granice spozatljivosti. Drugim riječima, ostaje sporno postoji li uopće granica spozatljivosti. Za njeno dokazivanje potrebni su razlozi za apsolutni iracionalitet bitka po sebi. Ako takvog razloga nema, kao što tvrdi Hartmann, tada ostaje samo granica objeckije (onog što je spoznato). Preostaje samo problem tog značenja transcendencije tj. prekoračenja te granice. A taj je problem mnogo lakši, jer se ostavlja mogućnost potpunog zahvaćanja onog spozatljivog. On se tada svodi na pitanje opravdanja fenomena znanja neznanja ili progressa spoznaje.

Ostaje i mogućnost zamišljanja nespozatljivog bitka o sebi, ali ne i spoznavanja. Tada problem transcendencije glasi: kako je moguće nešto zamišljati, ali ne i spoznavati? No, u tom slučaju raspravu o bitku o sebi moramo isključiti, a time i odbaciti problem fenomenske transcendencije nespozatljivoga kojim Hartmann želi dokazati legitimnost kritičke ontologije. Jer upravo bitak koji se može misliti, ali ne i spoznavati, omogućava kritičkoj gnoseologiji da postane kritička ontologija.

U poglavlju 36.d. Metafizike spoznaje, koje govori o imanenciji bitka i imanenciji mišljenja, Hartmann navodi mogućnost zloupotrebe navedenih konzekvencija. Budući da iracionalitet nije apsolutan, jer se daje misliti, možemo dobiti formulu racionaliteta iracionalnog i formulu

uklopljenosti bitka u mišljenju. "Na osnovi minimalnog racionaliteta iracionalnog mogla bi se dozvoliti...čak formula imanencije bitka... Time bi bila zadržana posvemašnja vezanost iracionalnog uz mišljenje... Ali... razlog bitka ove mišljivosti... ne leži u uklopljenosti bitka u mišljenju, nego u uklopljenosti mišljenja u bitku" (ME s. 294).

Hartmannova formula parcijalnog iracionaliteta ima i druga opravdanja. Kada bi, na primjer, postojao apsolutni iracionalitet, tada ne bi bila moguća nikakva spoznajna dinamika, koja predstavlja jedan od osnovnih spoznajnih fenomena. "Tendencija spoznaje ponderira prema višim stepenicama iracionalnoga koje su ujedno i niže stepenice racionalnoga. U njima ona ima svoje težište, svoj realni centar atrakcije. Kad bi ovdje između racionalnog i iracionalnog postojala ontologijski apsolutna granica, bilo bi nerazumljivo kako bi se spoznaja, makar samo i po tendenciji mogla protezati na iracionalno. Uistinu, granica se rasplinjuje. Ono racionalno stupnjevito prelazi u iracionalno. Tako se problemska svijest... može protezati uvijek korak dalje od spoznatljivosti. Time je spoznaja otpočetak sasvim čvrsto vezana preko spoznatljivoga za nespoznatljivo. Ona ima jasnu svijest njegova postojanja" (ME s.291).

Premda Hartmann smatra da je time dokazao nužnost parcijalnog (relativnog) iracionaliteta, pokušat ćemo dokazati suprotno. Sasvim je točno da spoznaja "ponderira" višim stepenicama iracionalnog i isto je tako moguće da one predstavljaju "izvor njene atrakcije". Ali iracionalno kojemu spoznaja ponderira nije nespoznatljivo, već samo nespoznato. Iracionalnim treba nazivati neobjicirano, a ne transinteligibilno. Jer upravo kada bi spoznaja tendirala k nespoznatljivom, njene bi dinamike ubrzo nestalo. Kada bismo shvatili da nešto ne možemo spoznati, jer je na primjer, potpuno nespoznatljivo, prestali bismo se time baviti. Stoga je izvor dinamike, težište spoznaje nespoznato u spoznatljivome, a ne spoznajno na nespoznatljivome. Spoznaja je stoga čvrsto vezana za mogućnosti rješenja određenog problema, a ne za ono što nikako ne možemo spoznati. Problemska svijest može se "protezati korak dalje" od spoznatog, ali ne od spoznatljivog. Ona nespoznatljivo ostavlja netaknutim□.

Progres spoznaje, o kojem će biti riječi u slijedećem poglavlju, ne može prekoračivati granicu spoznatljivosti, jer bi to proturječilo smislu te granice. Problemska svijest doduše može ići i dalje, i pitati što ima iza te granice, ali je progres spoznaje u tome ne može pratiti, jer bi njeno prekoračenje bilo ujedno i pomicanje granice spoznatljivosti. A ako je granica spoznatljivosti pomična, onda uopće i nije granica spoznatljivosti, nego samo granica onoga što smo do sada spoznali. Dakle, ako fenomen upućuje preko granica spoznatljivosti, kao što tvrdi Hartmann, onda treba navesti razloge i dokaze za apsolutnu iracionalnost. No za Hartmanna "(M)isao apsolutno iracionalnoga, pojam o sebi nepojmljivoga vrlo je lako moguć i uopće nije proturječan. Ali za problem predmeta on utoliko ne igra nikakvu bitnu ulogu...ukoliko uopće nije potreban" (ME s. 292). ^ini se, međutim, da je upravo suprotno: tek dokaz o apsolutnoj iracionalnosti može osmisliti čvrstu granicu spoznatljivosti iza koje postoji još samo neodređeni bitak po sebi.

Stoga možemo zaključiti: 1. ako postoji apsolutna granica spoznatljivosti, mora postojati i apsolutni iracionalitet. (Oba pojma traže dokazivanje), 2. ako granica spoznatljivosti nije apsolutna, onda nije granica spoznatljivosti, već granica onog što smo spoznali, 3. ako takve granice nema, nema ni metafizičkog problema o kojem govori Hartmann i 4. ako postoji apsolutna iracionalnost, nema razloga da je nazovemo upravo realnim bitkom po sebi.

- . Kako je jednom rekao Michael Polanyi (vidi *Implicites Wissen*, str.
 - . što kod Kanta dovodi do sukoba transcendentálnih ideja (o konačnosti, složenosti i jednostavnosti, slobodi i determinizmu i o nužnom bitku), a kod Hartmanna do razvijanja aporetike.
 - . Hartmann govori i o iracionalnim brojevima. Oni su za njega "doduše logički racionalni", ali "gnoseološki iracionalni". Ali i "logički osnovni zakoni ... pokazuju primjesu iracionalnoga." (ME, s.258) Dakle povrh alogički iracionalnoga potoji i logički iracionalno.
 - . A. Guggenberger: *Das Weltbild Nicolai Hartmanns*, H. Kuhaupt: *Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus...*, A. Buch: "Begrenztes Problemendenken", G. Soehngen: *Sein & Gegenstand*, J. Junker: *Nicolai Hartmann als Erkenntnistheoretiker*. Zajednički stav njihove kritike tvori *intellectus infinitus*, stav o beskonačnosti razuma, (metafizička) teorija za koju Hartmann tvrdi da nema nikakvu potporu u fenomenima spoznaje.
 - . U djelu *Bijeda historicizma*, Popper navedeni spor naziva sporom između esencijalizma i instrumentalizma. Dok se esencijalist pita što nešto jest, instrumentalist se pita kako se ta stvar ponaša. Prednost je instrumentalizma u tome da ne mora navoditi bit neke stvari, jer bi poznavanje biti predmeta uključivalo poznavanje većine odlika predmeta. A kako nam predmet nikada nije dan u potpunosti, sasvim je legitimno raspravljati o njegovim aspektima, tj. o tome kakva je stvar, bez poznavanja onoga što je ona uistinu ili po sebi.
 - . "...ne prelazi li takvo učenje... u eksplicitno odbačeno "iracionalno po sebi", ne postaje li gnoseološki utvrđena granica racionaliteta ipak konačno jednom ontološkom granicom... Ukoliko opća koncepcija bitka ne dozvoljava da "za nas iracionalno" bude "racionalno višeg reda"... tada se bitak pojavljuje svugdje gdje ljudski ratio ne može pristupiti" (*Irrationalitätstheorie*, str. 492). Stallmach primjećuje da takva koncepcija ima ozbiljne posljedice za Hartmannov metodološki regulativ "minimuma metafizike".
 - . O ovom problemu vidjeti i u slijedećem poglavlju.
- anscendencijom uključuje i nadilaženje i obuhvaćanje. No

Poglavlje 11 PROGRES SPOZNAJE

U novije vrijeme progres spoznaje postao je ponovno jedna od važnijih filozofskih tema. U metodologiji znanosti na pr. on je vezan za kriterije verifikacije ili falsifikacije znanstvenih hipoteza. U društvenim znanostima, on je vezan uz problem ispravnog tumačenja. Hartmannovo ispitivanje problema progressa spoznaje mogli bismo nazvati fenomenološkim.

U analizi fenomena spoznaje, Hartmann je pokazao da postoje različita značenja predmeta spoznaje - ono spoznato (*objectum*), ono što valja spoznati (*objiciendum*), ono nespoznato (*transobjektivno*) i ono nespoznatljivo (*transinteligibilno*). Ona ne označavaju iste aspekte predmetnosti, premda se odnose na isti predmet □. Za fenomen progressa spoznaje naročito je značajna nepodudarnost *objectuma* i *objicienduma* (spoznatog i onoga što valja spoznati) i predmeta i spoznajne slike (ME g. 5.g.1-3). Svijest o nepodudarnosti Hartmann naziva problemem znanja neznanja, zahvaćanja nezahvaćenoga, ili objekcije neobjiciranoga (5.g4). Inadekvatnost (razlika) *objicienduma* i *objectuma* stvara moment napetosti, koja prisiljava svijest da sliku učini adekvatnu predmetom, odnosno *objiciendum* *objectumom*. Iz te inadekvatnosti nastaje tendencija adekvacije, progresivne objekcije neobjiciranog, tj. progres spoznaje. Progres spoznaje sastoji se, dakle, u tendenciji progresivnog uvlačenja čitavog *objicienduma* u relaciju spoznaje (5.g7).

Progres spoznaje, uz relaciju spoznaje, sliku i istinu, predstavlja četvrto značenje spoznaje. Tu se spoznaja javlja kao tendencija približavanja slike punom sadržaju objekta (5.i.1), čime "izlazi" iz fenomena spoznaje i "ulazi u graničnu sferu", sferu ontologije. Upravo na fenomenu progressa spoznaje "gnoseološki fenomen transcendiraju svoju vlastitu oblast i prelazi izravno u ontološku" (ME gl. 5.i.2). Fenomen progressa spoznaje utemeljen je na analizi fenomena granica spoznaje tj. granice objektivnosti (spoznatog) i granice mogućnosti objiciranja, tj. spoznatljivosti. Hartmann smatra da je prva granica pomična, a druga apsolutna (ME gl.5.i.7-8). Tendencijom adekvacije koja prelazi drugu granicu, fenomen progressa spoznaje upućuje preko granica fenomenološke imanencije i odnosi se prema bivstvujućim stvarima.

U poglavlju o problemu iracionalnosti osporili smo Hartmannovu tezu da postoji čvrsta granica spoznatljivosti. Hartmann se od takve protuteze osigurao već u deskripciji fenomena. Hartmann tvrdi da "kad se ova granica i ne bi dala dokazati, ipak bi se a priori dalo uvidjeti da je ona moguća i da je valja očekivati" (ME 5.i.10). No za problem iracionalnosti, a naročito za progres spoznaje, nije važna mogućnost takve čvrste granice spoznatljivosti, već njena aktuelnost, njeno stvarno postojanje. S obzirom da spoznaja raspolaže sredstvima njenog utvrđivanja, od Hartmannove destrukcije to s pravom očekujemo. U suprotnom, o nečem a priori nespoznatljivom ne može biti riječi.

Hartmann smatra da fenomeni progressa spoznaje i znanja neznanja (svijesti problema) prekoračuju granicu spoznatljivosti. Netočnost takvog zaključka leži u pogrešnoj deskripciji fenomena progressa spoznaje i fenomena svijesti problema. Sasvim je točno, da postoji razlika spoznatog i nespoznatog. U toj razlici leži tendencija adekvacije, svijest o inadekvatnosti itd. Ali Hartmann prešutno granicu nespoznatog proteže na granicu nespoznatljivog. ^ak ni "totalitet objicijenduma" (onoga što valja spoznati) ne ukazuje na nešto s one strane spoznatljivosti, čime bi se mogla legitimirati transinteligibilnost (ono nespoznatljivo) ili čvrsta granica spoznatljivosti. Drugim riječima, objicijendumom, Hartmann označava ponekad ono nespoznatog, a ponekad ono nespoznatljivo. Naša je teza, naprotiv, da se granice iza kojih bi predmet bio sasvim nespoznatljiv ne mogu utvrditi. Odnosno, granica nespoznatog i nespoznatljivog ne može biti "čvrsta", tj. apsolutna.

Hartmann govori o aporiji progressa spoznaje i obrazlaže to na slijedeći način: "Pretpostavi li se da je osnovni tip svake veze između subjekta i objekta...učinjen razumljivim, da su empirijska danost i apriorni uvid pregledani u njihovoj mogućnosti; pretpostavi li se dalje da je aporija kriterija ukinuta, ... pretpostavi li se također da je pokazano kako to da subjekt u svojim problemima može imati neko znanje o onome što mu nije objicirano... da li bi time već i pozitivni obrat nespoznatoga u spoznatog, transobjektivnog u objicirano, tj. da li bi time i progresivna objektivnost kao takva bila razumljiva? Očigledno ne. Tri tipa veze ili relacije između subjekta i objekta... nisu još za to dovoljni" (ME s.80). Hartmann dakle smatra da progres spoznaje nećemo razumjeti riješimo li aporiju osnovne relacije subjekta i objekta, aporiju kriterija istine i aporiju znanja neznanja. Potrebna je razrada četvrte transcendentne relacije koja će omogućiti progres spoznaje.

Aporija progressa spoznaje ima istu shemu kao i znanje neznanja. Kako je moguće da nešto što nam prije nije bilo dano, odjednom postane prezentno? I u progresu spoznaje imamo posla sa spoznajom nespoznatoga, sa znanjem neznanja, sa zahvaćanjem nezahvaćenog. U oba slučaja

radi se o osnovnom fenomenu nepoklapanja spoznajne slike i predmeta, objectuma i objicijenduma. Hartmann tvrdi da četvrta relacija spoznaje, relacija progressa spoznaje, ne nadilazi relaciju svijesti problema (ME gl. 6.f.5), ali je "pozitivnog karaktera jer je progres upravo rješenje postavljenih problema". Svijest problema "hita" ispred zbiljske spoznaje stvari, dok progres predstavlja "zbiljsku spoznaju". Svijest problema nam kaže da ono nezahvaćeno i nespoznato mora biti dato, dok progres spoznaje to nezahvaćeno i nespoznato mora odjednom spoznati □.

Nasuprot Hartmannu, smatram da rješenje aporije svijesti problema i opće aporije spoznaje, pretvara aporiju progressa spoznaje u "običan" problem. Nije potrebna nikakva četvrta transcendentna relacija subjekta i objekta koja će omogućiti progres spoznaje. Odnosno, ako utvrdimo kako je moguće zahvaćanje objekta i kako je moguće zahvatiti nešto što prije nije bilo zahvaćeno, mogli bismo odgovoriti i kako je moguć progres spoznaje.

Prema Hartmannu "progres spoznaje ne znači kako misli logički idealizam, razrješenje predmeta u tekuće stadije i naposljetku u neku puku perspektivu, u ideju, nego obrnuto, isporučuje najjači dokaz za to da predmet posjeduje neki transcendentni, o svoj mijeni slike u svijesti neovisni bitak o sebi" (ME s.463).

Progres spoznaje mogli bismo shvatiti kao postepeno razumijevanje danoga. Kako poznavanje (Kennen) predmeta nije isto što i spoznaja predmeta, progres spoznaje mogao bi biti progres stadija poznavanja, proces kojim se spoznaja od predodžbe kreće k apriornim mogućnostima razumijevanja predmeta predodžbe. Međutim, Hartmann ga formulira drugačije. U spisu "Zum Problem der Realitätsgegebenheit" (s.13), on tvrdi da su danost svijesti problema i progres spoznaje "svjedočanstva realiteta spoznajnog predmeta". A razlog je tome što se "pojam predmeta ne da ograničiti na spoznato, već upućuje preko sebe na nespoznato" (ELO s.130).

Hartmann idealizmom neopravdano naziva pokušaj potpunog spoznavanja objekta, u kojem bi se progres spoznaje sastojao u stadijima razumijevanja. Lako je, naime, zamisliti realistički stav koji bi potpuno odgovarao navedenom opisu. Usprkos tome treba priznati, da je progres spoznaje "fenomen" kojeg je lakše opravdati realističkim nego idealističkim sredstvima. Na primjer tvrdnjom da upravo neovisnost bitka o našoj spoznaji omogućava veći ili manju adekvatnost. U idealističkim sistemima naprotiv, nikakva izvanjska instanca ne može biti korektiv adekvatnosti.

No pogrešno je progres spoznaje uzimati kao dokaz za realizam. Jer, ne utemeljuje progres spoznaje predmet, već predmet omogućava postepeno zahvaćanje vlastitih karakteristika.

Predmet je "više" nego što u svijesti može biti dan, tvrdi Hartmann. Pa ipak, "sva spoznaja smjera na totalno, ne na parcijalno zahvaćanje predmeta. Jer ona naposljetku uvijek smjera na njegovu ontološku bit... Ako pak ne postoji nikakva svijest transobjektivnoga, subjekt može ono spoznato držati za bivstvujuće naprosto i smiriti se kod njega (ME s. 453). Stoga, težište spoznajnog interesa leže u "transobjektivnom". Kako totalitet predmetnosti i mogućnost njegova zahvaćanja nisu identični, svijest anticipira taj totalitet. No ta svijest problema samo je formalna, dok progres spoznaje nastaje sadržajnim popunjavanjem anticipacije.

Kako onda upravo anticipacija može biti najjači dokaz za postojanje transcendentnog predmeta? "To je očigledno moguće samo ako na samom predmetu vladaju sveze koji njegov objicirani dio povezuju s transobjektivnim tako da neki članovi njegova sadržaja upućuju preko sebe na

protučlanove koji leže u transobjektivnom. ... Svijest problema ... mora nužno imati relacionalnu strukturu, ona mora biti tapkanje predmetnog zahvaćanja prema naprijed na osnovu takvih realnih sveza od kojih su neki članovi sureprezentirani, dok drugi leže s onu stranu reprezentiranoga."

Smijemo li "tapkanje", analogiju objiciranog s transobjektivnim i "relacionalnih struktura", nazvati dokazom realiteta i posebitka predmeta? Smijemo li te fenomene smatrati kriterijima ili jedinim pojmovima spoznaje koji "pravolinijski prelaze u ontologiju"(ME s. 66)? Odgovor mora biti negativan.

Prema Hartmannu postoje dva uvjeta progresa, dvije instance spoznaje transcendentnog predmeta. U stvari "transcendentna spoznaja predmeta je sistem dviju instancija" (ME s.471) - apriorne i aposteriorne. Obje instance napreduju na različite načine i time spoznaja predmeta napreduje dvosmjerno. Njihovi "smjerovi divergiraju", a uzajamna inadekvatnost njihovih rezultata raste (str. 472). No za spoznaju su potrebna oba elementa. U njoj "kao osigurano pojmljeno i ispunjeno važi samo ono u čemu se obje instance slažu" (ME s.473). Napredovanje svake instance za sebe nije nikakav napredak spoznaje. Stoga postoji i tendencija spoznaje prema konvergenciji. "Tendencija spoznaje je teleologijska u zametku: njen cilj je... uvijek puna spoznaja predmeta." (s. 473)

Uz pomoć konvergentne tendencije spoznaje dolazi do prilagođavanja dviju instanci spoznaje. Posredovano ovim prilagođavanjem "dolazi do prilagođavanja bitku" (s. 477) i na taj je način "u progresu spoznaje transcendentna adekvacija posredovana imanentnom adekvacijom. Time što svijest u okviru svoje unutarnje sfere dovodi do konvergencije heterogene sadržajne komplekse daje ona da ujedno i spoznajna tvorevina kao cjelina sadržajno konvergira spram određenosti realnog objekta koje su u njoj intendirane. U tome leži uvjet mogućnosti spontanoga, svjesnog progresa spoznaje" (ME s. 477). Dakle unutrašnje podudaranje spoznajnih tvorevina (kao i kod kriterija istine) postaje uvjet mogućnosti progresa tj. konvergencije divergentnih spoznajnih nizova. Između nespoznatih i spoznatih sadržaja predmeta, i među tipovima spoznaje svake od instancija spoznaje, postoji napetost, divergencija, neravnoteža, inadekvacija. Kako je cilj spoznaje "puna" spoznaja predmeta, u svijesti se odvija proces prilagođavanja dobivenih heterogenih sadržaja u jedinstvenu sliku. To prilagođavanje, "konvergencija" upravo jest progres spoznaje.

Ali sadržaj konvergencije nije nužno dan u iskustvu. Stoga je "predmet" te konvergencije "transcendentni totalitet predmeta". "Ondje gdje kriterij i problem naznačuju divergenciju ... tu progres smjera na konvergenciju, kontinuitet, totalitet. A budući da totalitet predmeta u svoj spoznaji ostaje transobjektivan, jer on je beskonačan, a povrh toga i parcijalno iracionalan, u progresu predodžba predmeta postaje "idejom", zadaćom koja perenira" (ME s. 479).

No, nije predodžba predmeta zadaća o kojoj se radi, već je to sam predmet. Tako dobivamo rezultat da predmet postaje regulativna ideja, beskonačni zadatak, zamišljeno ali transobjektivno jedinstvo i totalitet divergentnih oznaka, teleološki cilj itd. No Hartmann se ograđuje: "Ali gnoseološki smisao ove ideje nije idealističko ukidanje transcendentnog predmeta, nego upravo njegova potvrda. Jer kada on ne bi opstojao o sebi i neovisno o spoznavanju, tada bi bilo nerazumljivo zašto bi se progres trebao nastavljati ad infinitum. Predmet mora baš o sebi "biti" beskonačan i neiscrpiv kako bi održao u toku beskonačni progres. Gledano iz progresa, upravo je

transcendencija ontološki realnoga prvi uvjet mogućnosti gnoseologijskog osnovnog fenomena" (ME s 479).

Promotrimo još jednom korake dokaza:

1. Ako od četiri pojma spoznaje samo progres spoznaje izlazi u ontološku sferu, onda od njega možemo očekivati dokaz za transcendentni realitet predmeta. Hartmann to i tvrdi.
2. Isključivo fenomen progressa spoznaje nadilazi granicu objektivnosti, ali uz to on nadilazi i granicu potencijalne objektivnosti (tj. transobjektivnosti). Nadilaženje te granice je cilj teleološki zamišljene spoznaje kojim se intencijom predmet pokazuje kao jedinstvo i totalitet konvergentnih spoznajnih instanci. Upravo to jedinstvo, totalitet, neiscrpnost, beskonačnost, transcendentnost, djelomična iracionalnost, predstavlja po Hartmannu ontološku bit predmeta.
3. Te odlike moraju sačinjavati ontološku bit predmeta; u suprotnom nije moguće objasniti svijest problema i progres spoznaje, fenomene koji se ne mogu opovrgnuti.

Pored navedenih prigovora, valja dodati da:

1. Ontološku bit predmeta ne mogu predstavljati beskonačnost, neiscrpnost, djelomična iracionalnost, transcendentnost, niti bilo koja druga "takvota", jer sve te odlike predmet nema po sebi, nego samo za nas. Ontološka bit predmeta leži isključivo u njegovom postojanju, odnosno ona jest postojanje, njegova "jestota". Jer kako Hartmann tvrdi, predmet je ontološki indiferentan prema spoznaji, prema svim tipovima priricanja□.
2. Možda su progres spoznaje i svijest problema samo privid? Dokaz njihovog realiteta vezan je za dokaz realiteta predmeta. Dakle, progres spoznaje može dobiti svoj "ontološki" legitimitet tek kada se nezavisno od njega dokaže realitet predmeta.
3. Hartmann nije dokazao da postoji čvrsta granica spoznatljivosti. Ako se ona ne dokaže, idealistička koncepcija progressa spoznaje prema kojoj se radi samo o etapama obrazlaganja "ideala" ostaje sasvim moguća.
4. Ako je bit transcendentnog, realnog predmeta neiscrpnost, djelomična iracionalnost, totalitet i jedinstvo, onda se ona nimalo ne razlikuje od ideala. Upravo progres spoznaje tada dokazuje da je ona i u realističkim i u idealističkim koncepcijama "regulativna ideja" i zamišljeni cilj spoznaje.

Napokon, možda je pogreška u izboru metode? Deskripcija fenomena pretpostavlja prethodno danu (zadanu) ontološku bit predmeta, ali je s druge strane želi utemeljiti. S jedne strane, kaže Hartmann, "tek sama ontologija može odlučivati da li gnoseološki bitak o sebi predmeta spoznaje ima težinu ontološkog bitka o sebi", a s druge strane "fenomenologija ima zadaću da pokaže one činjenice koje u samom fenomenu involviraju pojam neke stvari o sebi" (ME s. 66). Možda se ontološka bit predmeta ne može ustanoviti fenomenološki?□

Na kraju, treba razmotriti odnos progressa spoznaje prema njenim granicama. Progres spoznaje u potpunom je skladu s pomičnom granicom objektivnosti. On pruža čak i dokaz za nju. Isto tako, progres spoznaje sasvim se lako može kretati unutar pomične granice objektivnosti i čvrste granice spoznatljivosti□. No, "dublja bit stvari", naime "bivstvujuća stvar", "ontološki bitak" ili "stvar po sebi" pojavljuju se iza čvrste granice spoznatljivosti. A upravo njima smjera progres spoznaje. Stoga, možemo zaključiti da progres spoznaje prekoračuje i čvrstu granicu spoznatljivosti. To je međutim nemoguće. Ako ontološka bit predmeta leži s onu stranu granice spoznatljivosti, nemoguće je da progres spoznaje "pravolinijski prodre u ontologiju". Ili će dakle progres

opovrgavati čvrstu granicu spoznatljivosti, ili će mu ona priječiti zahvaćanje ontološke biti predmeta.

Ma koliko svijest problema transcendirala granice spoznatljivosti, progres spoznaje može sezati samo do granice spoznatljivosti. Tada tendencija adekvacije slike i predmeta uistinu nikada ne može biti više od puke tendencije. Ali ako postoji čvrsta granica spoznatljivosti, progres spoznaje ima svoj kraj, jer u suprotnom granica više ne bi bila čvrsta, niti bi uopće bila granica spoznatljivosti. Stoga, ili progres spoznaje ima svoj kraj, ili granica spoznatljivosti ne postoji.

U tome je razlika intencionalnog predmeta (koji potpuno ovisi o našem spoznavanju) i predmeta po sebi.

Ona glasi: "Kako se problemi mogu riješiti? Kako iz ne-imanja može proizaći dinamika aktivnog zahvaćanja", i srodna je aporiji svijesti problema koja glasi: "Kako je moguće zahvaćanje onoga što ostaje nezahvaćeno" ili kako je moguće znati ono što nije znano? Prva pretpostavlja rješivost druge.

Bilo bi mnogo lakše kad bi se za navedene "metafizičke" konstatacije naveli neki primjeri (što Hartmann ne čini). Svjestan sam, na primjer, da ništa ne znam o zvijezdi Alfa Centauri. Kako mi ova "svijest problema" može pomoći da o tome nešto saznam? Kako o tome ipak nešto mogu znati? Premda smatram da se na neki način mora konkretizirati značenje Hartmannovih tvrdnji, nisam siguran postoji li adekvatan primjer, koji bi obrazložio u čemu se zapravo sastoji "metafizički problem-ostatak". Primjer koji sam naveo to očito nije.

Stoga se spoznajna teorija mora odreći svakog dokazivanja tj. "utemeljenja" bitka. Realitet predmeta (tj. njegova ontološka bit) možda mora važiti kao metafizička pretpostavka. (Takav stav zastupa K. Popper u članku "Two Faces of Common Sense", Objective Knowledge).

To su često tvrdili Husserlovi kritičari, na pr. L. Kolakowski: Husserl and the Search for Certitude.

Treba podsjetiti da su pomična granica objekcije i čvrsta granica spoznatljivosti Hartmannovi izrazi.

ove.....

Poglavlje 12 RIJEČ NA KRAJU

Vjerujem da bi nekog filozofa, nekog tko sam može razmišljati, moglo zanimati da pročita moje bilješke. Jer, premda sam u središte mete pogađao samo ponekad, on bi ipak saznao u koje sam ciljeve neprekidno gađao.

Ludwig Wittgenstein

Zaključci filozofskih rasprava obično odgovaraju na pitanja "kamo dalje?" ili "što s iznesenim započeti?". Pažljivijem čitaocu bit će jasno da na ova pitanja ne mogu odgovoriti. Jednostavan bi se izgovor pozivao na "metafizički" i neriješivi karakter postavljenih pitanja, pa bi tako "metafizički problemi" postali asylum ignorantiae. Nemogućnost da odgovorim na ova

jednostavna, laička pitanja, prisiljava me da odgovorim na jedno drugo pitanje: Postoji li neki Hartmannov istraživački program? Možemo li Hartmannovu filozofiju nastaviti vlastitim istraživanjima? Koga bismo smjeli nazvati Hartmannovim sljedbenikom?

Kant i Husserl, u mnogočemu Hartmannovi uzori, pisali su prolegomene svakoj budućoj metafizici, smatrajući da se temelji njihove nove nauke mogu primjeniti na ostala područja istraživanja. Kant je Kritiku čistog uma započeo čvrstim metodološkim zahtjevom: "Da li obrađivanje spoznaje ... ide sigurnim putem jedne nauke, brzo se može ocijeniti po uspjehu. Ako ono poslije mnogih pripremanja i snabdijevanja zastane čim se dođe do cilja, ili se češće vraća i kreće drugim putem da bi postiglo ovaj cilj; isto tako, ako nije moguće složiti razne suradnike u načinu na koji treba postupiti u radu na ostvarenju zajedničkog cilja - onda moramo biti uvjereni da takvo proučavanje još ni izdaleka nije pošlo sigurnim putem jedne nauke, već predstavlja čisto lutanje, pa i kad bi se kao uzaludno moralo napustiti ponešto od onoga što se ranije nalazilo u cilju...predstavljalo bi zaslugu kad bi se taj put po mogućnosti pronašao". Svoje je djelo nazvao traktatom metode, a ne gotovim sistemom nauke. Husserlova fenomenologija trebala je biti uzorna znanstvena metoda i utemeljiti filozofiju kao strogu znanost. Bilo je stoga razumljivo da su predloženi programi mogli privući brojne sljedbenike.

Premda smatram da Hartmann pripada ovoj klasi filozofa, on takav program primjenjenih istraživanja nije ponudio □. On je pogrešno smatrao, da bi takav program uključivao nasilnu sintezu, tj. postulirani i nelegitimni sistem znanja □. U skladu sa svojom maksimom o nužnosti problematskog mišljenja, on je smatrao da se problemi ne mogu rješavati pomoću ograničenog skupa principa, jer bi se tada na problemima očavale samo one strane koje iz njega proizlaze. Problemi bi tada bili izvedivi i rješivi pomoću unaprijed odabranih principa. Slažem se da takav stav treba odbaciti. Ne slažem se, međutim, da zbog toga moramo odbaciti program (sistem) istraživanja pojedinih problema. Hipoteze koje možemo izmisliti da bismo došli do određenih rezultata nisu principi izgradnje sistema. Možemo također izgraditi i sistem hipoteza koji čine koherentan istraživački program. No, ovakav sistem, pomoću kojeg dolazimo do velikog dijela činjeničnog znanja, sasvim je različit od "sistema gotove nauke", od sistematizacije činjenica, tj. od Hartmannovog shvaćanja sistema.

Kako bih otklonio mogući prigovor, da je ovakvo opravdanje eksperimentalne metode neprimjereno u filozofiji (a napose u metafizici), citirat ću Kantovu rečenicu iz Kritike čistog uma koja obrazlaže njenu eksperimentalnot: "Do sada se pretpostavljalo da se sva naša spoznaja mora upravljati prema predmetima; pod ovom su pretpostavkom propadali svi pokušaji.... Zbog toga neka se jednom proba, nećemo li u problemima metafizike bolje uspijevati ako pretpostavimo da se predmeti moraju upravljati prema našoj spoznaji" □. Bez obzira na rezultate dobivene ovakvom pretpostavkom, Hartmann je pogriješio kad je ovakvom misaonom eksperimentu odrekao legitimnost (povezujući ga s idejom sistema). I u spoznajnoj teoriji možemo dakle formirati hipoteze, tj. istraživačke programe, anticipirati moguća, buduća rješenja.

Premda Metafizika spoznaje dijeli mnoge zajedničke crte s Kritikom čistog uma, ona nije traktat metode, nema eksperimentalni karakter i ne zahtijeva opće slaganje u postupanju i obradi ključnih problema. Za nju je karakterističnija poznata Neurathova izreka: "Poput brodarica smo što svoju lađu na otvorenom moru prepravljaju". Njoj su problematična sredstva, a cilj je sasvim udaljeno, maglovito kopno. A jedini način da se dospije do cilja je popravak broda postojećim sredstvima - analitika kategorija.

Ali što možemo započeti s aporijama koje predstavljaju temelje spoznajne teorije? Nisu li aporije samo "bespuće" i "preobilje koje guši i slama"? U kom smjeru valja krenuti? U drugom izdanju Metafizike spoznaje Hartmann je pridodao da su aporije i euporije tj. upute, smjerovi za rješavanje spoznajnoteoretskih pitanja. Ali ta igra riječima nije zadovoljavajući odgovor; kada bi aporije bile upute, bilo bi jasno u kom pravcu rješenja treba tražiti, jer bi barem neke teorije (objašnjenja) bile isključene. No, možemo li aporetičku analizu sadržaja nazvati programom? Očito ne možemo.

Na jednom mjestu Hartmann kaže da istraživački nizovi moraju konvergirati. Konvergentni je cilj prirodna sistematika, a ne ona rođena u glavi filozofa. Tako nam priroda postavlja istraživački program, koji mi možemo samo slijediti. Nasuprot prirodnim znanostima, koje programiranim postepenim koracima otkrivaju to jedinstvo prirode, na koji će način spoznajna teorija, jedan takav niz, razasut u moru aporija, dohvatiti svoj cilj, i koji slijedeći korak moramo poduzeti za ostvarenje tog cilja, ostaje potpuno nepoznato.

Isticanje problema kojima je opterećena jedna disciplina, sigurno je prvi i osnovni preduvjet njenog razvoja. Od nje, međutim, i ne samo kao laici, možemo očekivati više: pouzdana rješenja ili barem put kojim bismo trebali krenuti u njihovom rješavanju. No ako ih nema, ne moramo kriviti autora, jer "u ovu nezgodu um zapada bez svoje krivice".

Hartmann se, s izvjesnim pravom, ubraja u fenomenologe. On je, međutim, odbacio sve bitne karakteristike fenomenološkog pravca: Odbacio je problem utemeljenja, ideju čistog ega i ideju apsolutne znanosti □, koja omogućava i zahtijeva primjenu fenomenoloških rezultata na druga područja. On nije bio ni učenik ni učitelj. Nije bio učenik, jer nije slijedio ničiji gotov program istraživanja; nije bio učitelj, jer ga nije stvorio. Srećom, filozofija ne traži ni jedno od toga. Ona nije obična škola, već područje koje sa svih strana prima i svima daje. Usprkos tome, Hartmannova je filozofija jedna od najpoučnijih u povijesti filozofije. Kao i kod svih velikih filozofija, ono čemu nas ona uči nisu planovi i prijedlozi za rad, već analitički rad na problemima oko čijih ćemo se rješenja još dugo sporiti.

□. Jedini nagovještaj Hartmannovog filozofskog programa, možemo naslutiti iz njegove zamisli o komparativnoj kategorijalnoj analizi (vidi: Heimsoeth, Heinz: "Zur Geschichte der Kategorienlehre" i Hoefert, Hans Joachim: "Kategorialanalyse und physikalische Grundlagenforschung"). Ali po prirodi stvari, od takvih analiza ne možemo očekivati nikakva (činjenična) otkrića.

□. Neki su filozofi tematizirali suvremene biološke i fizikalne teorije u okvirima Hartmannove filozofije, (vidi: Hoyer, Ulrich: "Ueber N.Hartmanns Kategorialanalyse der Quantentheorie", Hartmann, Max: "Die Philosophie des Organischen im Werke von Nicolai Hartmann", May, Eduard: "Die Stellung N. Hartmanns in der neueren Naturphilosophie") ali je sasvim jasno da te prirodnoznanstvene teorije nisu izvedene iz Hartmannovog istraživačkog programa.

□. Kant, Kritika čistog uma, str. 17.

□. O ovim problemima pisao sam u članku "Phenomenology as a Scientific Research Program", *Annalecta Husserliana XXVII*.

Korištena literatura N. Hartmanna s kraticama:

Aufsätze, Reclam Verlag, Stuttgart 1977.

- Der philosophische Gedanke und seine Geschichte
- Zeitlichkeit und Substantialität
- Sinngebung und Sinnerfüllung

Das Problem des geistigen Seins, prema 3. izdanju, Walter de Gruyter 1962.

Der Aufbau der realen Welt, prema 2. izdanju Hain Verlag 1949, Meisenheim am Glan <ArW>

Der philosophische Gedanke und seine Geschichte, prema

Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik, Töpelmann Verlag
Giessen 1909.

Die Philosophie des deutschen Idealismus II, Walter de Gruyter, Berlin, 1929.

Einführung in die Philosophie, prema izdanju Hanckel Verlag Osnabrück 1954. <EdPh>

Erkenntnis im Lichte der Ontologie, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982. <ELO>, paginacija
prema KS I, Walter de Gruyter 1955.

Estetika, prijevod M. Damnjanovića prema izdanju iz 1953. (W.de Gruyter), BIGZ, Beograd
1979.

Ethik, prema 4. izdanju, Walter de Gruyter 1962.

Geschichtliches und übergeschichtliches in der Kantischen Philosophie, prema Materialien zu
Kants Kritik der reinen Vernunft, Suhrkamp Frankfurt 1980., veći dio teksta iz Diesseits vom
Idealismus und Realismus, KS II

Kleinere Schriften I. Abhandlungen zur Systematischen Philosophie, (KS I) Walter de Gruyter,
Berlin 1955.

- Systematische Selbstdarstellung
- Neue Ontologie in Deutschland (NOD)
- Erkenntnis im Lichte der Ontologie (ELO)
- Ziele und Wege der Kategorialanalyse
- Naturphilosophie und Anthropologie

Kleinere Schriften II. Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte (KS II), Walter de Gruyter,
Berlin 1957.

Kleinere Schriften III. Vom Neukantianismus zur Ontologie (KS III), Walter de Gruyter, Berlin
1958.

- Zur Methode der Philosophiegeschichte
- Systematische Methode
- Systembildung und Idealismus
- Über die Erkennbarkeit des Apriorischen (EdA)
- Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes
- Logische und ontologische Wirklichkeit
- Wie ist die kritische Ontologie überhaupt möglich (WkOm)

Möglichkeit und Wirklichkeit, prema 3. izdanju Walter de Gruyter 1966.

Novi putevi ontologije, BIGZ Beograd 1973, prijevod V. Pavičevića prema izdanju Kohlhammer Verlag Stuttgart 1968. <NWO>

Osnovne crte jedne metafizike spoznaje, Naprijed, Zagreb 1976, prijevod Branka Despota prema 4. izdanju Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Walter de Gruyter 1949. <ME>

Prilog zasnivanju ontologije, CKD SSO Zagreb, prijevod M. Cipre prema 3. izdanju Zur Grundlegung der Ontologie, Walter de Gruyter 1948. <GO>

Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles, Walter de Gruyter 1941.

Literatura:

Arago, Joaquin: Die antimetaphysische Seinslehre N.Hartmanns, Phil.Jahrbuch der Goerres-Gesellschaft 67/1958-59

Ballauff, Theodor: Pädagogische Konsequenzen aus N.Hartmanns Philosophie u Buch, J. Alois (hrsg.): Nicolai Hartmann: 1882 - 1982. Bouvier Verlag, H. Grundmann, Bonn 1982.

Baumanns: Der kritische Weg in der Philosophie N.Hartmanns, Kantstudien 1-3/1966

Beck, Luis White: Nicolai Hartmanns Criticism of Kant's Theory of Knowledge u Buch, J. Alois (hrsg.): Nicolai Hartmann: 1882 - 1982. Bouvier Verlag, H. Grundmann, Bonn 1982.

Bloch, Ernst: O sadašnjem stanju filozofije, u ^emu još filozofija, CKD SSOH Zagreb, 1978.

Blystone, Jasper: N.Hartmanns Homo Ontologicus u Buch, J. Alois (hrsg.): Nicolai Hartmann: 1882 - 1982. Bouvier Verlag, H. Grundmann, Bonn 1982.

Bošnjak, Branko: Filozofija. Uvod u filozofsko mišljenje i rječnik, Naprijed 1982.

Bredow, Gerda von: Probleme und Aufgaben der Kategorialanalyse u Buch, J. Alois (hrsg.): Nicolai Hartmann: 1882 - 1982. Bouvier Verlag, H. Grundmann, Bonn 1982.

Buch, Alois: Begrenztes Problemdenken, u Buch, J. Alois (hrsg.): Nicolai Hartmann: 1882 - 1982. Bouvier Verlag, H. Grundmann, Bonn 1982.

Buch, J. Alois (hrsg.): Nicolai Hartmann: 1882 - 1982. Bouvier Verlag, H. Grundmann, Bonn 1982. <Bw>

Cipra, Marijan: Ontologija Nicolaia Hartmanna, pogovor knjizi N. Hartmann: Prilog zasnivanju ontologije, CKD SSO Zagreb 1976.

Dal-Negro, Walther von: Erkennen und Sein: Zum Verhaeltnis von Erkenntnistheorie und Ontologie, Zschr. f. ph. Forschung 15/1961

Despot, Branko: Metafizika kao problem bitka, pogovor knjizi N. Hartmann: Osnovne crte jedne metafizike spoznaje, Naprijed, Zagreb, 1976.

Gadamer, Hans-Georg: Einzug in Marburg, u Erinnerungen an M.Heidegger, Neske Verlag 1977.

Gadamer, Hans-Georg: Samo putnik zna da ima puta, "Kulturni radnik"

Gadamer, Hans-Georg: Wertethik und praktische Philosophie, iz A. J. Buch (ed.): Nicolai Hartmann 1882-1982, Bouvier, Bonn 1982.

Gadamer, Hans-Georg: Zur >Metaphysik der Erkenntnis<. Zu dem gleichnamigen Buche von N.Hartmann, Logos 12-1923.

G"lz, Walter: Der Transzendenzgedanke bei N.Hartmann und G. Jacoby u Buch, J. Alois (hrsg.): Nicolai Hartmann: 1882 - 1982 Bouvier Verlag, H. Grundmann, Bonn 1982.

Gornstein, Tatjana Nikolajeva: Filozofija Nikolaja Hartmana, Akademija nauka SSSR, Lenjingrad 1969.

Guggenberger, Alois: Das Weltbild N.Hartmanns. Die erkenntnistheoretische Grundthese, Stimmen der Zeit 136-1939.

Guggenberger, Alois: Der Menschengestalt und das Sein. Ein Begegnung mit N. Hartmann, Erich Wewel Verlag, Krailling vor Muenchen 1942.

Hartmann, Frieda, Renate Heimsoeth (hrsg.): N.Hartmann & H.Heimsoeth im Briefwechsel, Bouvier Verlag H. Grundmann, Bonn 1978.

Hartmann, Max: Die Philosophie des Organischen im Werke von Nicolai Hartmann u Heimsoeth, Heinrich und R.Heiss (hrsg.) Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk. Vandhoeck & Ruprecht Verlag Goettingen 1952.

Heidegger, Martin: Bitak i vrijeme, Naprijed Zagreb 1985

Heidemann, Ingeborg: Die Philosophie N. Hartmanns im Aspekt der Probleme, pogovor knjizi N.Hartmann: Aufs.,tze, Reclam 1977.

Heidemann, Ingeborg: šber die kontinuier,t des Denkens, Buch, J. Alois (hrsg.): Nicolai Hartmann: 1882 - 1982. Bouvier Verlag, H. Grundmann, Bonn 1982.

Heimsoeth, Heinrich und R.Heiss (hrsg.) Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk. Vandhoeck & Ruprecht Verlag Goettingen 1952.

Heimsoeth, Heinz: Zur Geschichte der Kategorienlehre, u Heimsoeth, Heinrich und R.Heiss (hrsg.) Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk. Vandhoeck & Ruprecht Verlag Goettingen 1952.

Heiss, Robert: Nicolai Hartmann u Heimsoeth, Heinrich und R.Heiss (hrsg.) Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk. Vandhoeck & Ruprecht Verlag Goettingen 1952.

Hoefert, Hans Joachim: Kategorialanalyse und physikalische Grundlagenforschung, u Heimsoeth, Heinrich und R.Heiss (hrsg.) Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk. Vandhoeck & Ruprecht Verlag Goettingen 1952.

Hossfeld, Paul: Die Voraussetzungen zu N. Hartmanns Begriff der Realmöglichkeit, Ph. Jahrb. der Goerres-Gesellschaft 67/1958-9

Hoyer, Ulrich: Ueber N.Hartmanns Kategorialanalyse der Quantentheorie u Buch, J. Alois (hrsg.): Nicolai Hartmann: 1882 - 1982. Bouvier Verlag, H. Grundmann, Bonn 1982. .

Husserl, Edmund: Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Max Niemeyer, Tbingen 1981.

Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Ph.,nomenologie und ph.,nomenologischen Philosophie, Martinus Nijhoff, Haag 1976.

Husserl, Edmund: Ideja fenomenologije, BIGZ Beograd 1975.

Jacoby, Gntner: Subjektfreie Objektivit,,t, Zschr. f.ph.Forschung" 9/1955

Junker, Joseph: Nicolai Hartmann als Erkenntnis-theoretiker, dizertacija na Univerzitetu u Mnsteru, tipkano.

Kant, Imanuel: Kritika čistog uma, BIGZ, Beograd, 1976. <Kču>

Klein, Joseph: Nicolai Hartmann und die Marburger Schule, Heimsoeth, Heinrich und R.Heiss (hrsg.) Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk. Vandhoeck & Ruprecht Verlag Goettingen 1952.

Knittermeyer, Hinrich: Zur Metaphysik der Erkenntnis, Kantstudien 30/1925.

Kolakowski, Leszek: Husserl i traganje za izvesnošću, III program RTV Beograd, Zima 1980. prijevod Miletić - Tomović.

Kripke, Saul: Naming & Necessity, Basil Blackwell, Oxford 1980.

Kuhaupt, Hermann: Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in N.Hartmanns >Metaphysik der Erkenntnis<, C.J.Becker Verlag, Wrburg 1938.

Kuhn, Helmut: N.Hartmann"s Ontology, Philosophical Quarterly 1/1950-1

Landgrebe, Ludwig: Pojam svijeta, u Suvremena filozofija, Veselin Masleša, Sarajevo 1976.

Lorenz, Konrad: Die Rückseite des Spiegels, Piper Verlag; Mnchen 1973.

Lotz, Johannes: Zwei Wege der Ontologie - N. Hartmann und M.Heidegger, u Buch, J. Alois (hrsg.): Nicolai Hartmann: 1882 - 1982. Bouvier Verlag, H. Grundmann, Bonn 1982.

- Lukacs, Georg: N. Hartmanns Vorstoss zu einer echten Ontologie u Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, 1. Halbband, str. 421-467.
- Martin, Gottfried: Allgemeine Metaphysik I, str. 38-77, Berlin 1965.
- Martin, Gottfried: Aporetik als philosophische Methode, u Heimsoeth, Heinrich und R.Heiss (hrsg.) Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk. Vandhoeck & Ruprecht Verlag Goettingen 1952.
- May, Eduard: Die Stellung N. Hartmanns in der neueren Naturphilosophie u Heimsoeth, Heinrich und R.Heiss (hrsg.) Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk. Vandhoeck & Ruprecht Verlag Goettingen 1952.
- Molitor, Arnulf: Bemerkungen zum Realismusproblem bei N.Hartmann, Zschr. f. ph. Forschung, 15/1961
- Nosbuesch, Johannes: N. Hartmanns Lehre vom idealen Sein u Buch, J. Alois (hrsg.): Nicolai Hartmann: 1882 - 1982. Bouvier Verlag, H. Grundmann, Bonn 1982.
- Oberer, Hariolf: šber die Einheit der "kategorialen Gesetze", Kantstudien 1-3/1966
- Pape, Ingetrud: Das Individuum in der Geschichte, u Heimsoeth, Heinrich und R.Heiss (hrsg.) Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk. Vandhoeck & Ruprecht Verlag Goettingen 1952.
- Pape, Ingetrud: Zum Wahrheitssinn der Hartmannschen Philosophie u Buch, J. Alois (hrsg.): Nicolai Hartmann: 1882 - 1982. Bouvier Verlag, H. Grundmann, Bonn 1982.
- Pavičević, Vuko: Hartmannov prilog ontologiji, pogovor knjizi N.Hartman: Novi putevi ontologije, BIGZ, Beograd, 1973.
- Pejović, Danilo: Realni svijet, Nolit, Beograd 1960.
- Pejović, Danilo: Suvremena filozofija Zapada, Matica Hrvatska Zagreb 1957.
- Pichler, Hans: Wiedergeburt der Ontologie, Heimsoeth, Heinrich und R.Heiss (hrsg.) Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk. Vandhoeck & Ruprecht Verlag Goettingen 1952.
- Plessner, Helmuth: Geistiges Sein. Ueber ein Buch Nicolai Hartmanns, iz H.Plessner: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Suhrkamp Berlin 1979.
- Plessner, Helmuth: Offene Problemgeschichte, u Heimsoeth, Heinrich und R.Heiss (hrsg.) Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk. Vandhoeck & Ruprecht Verlag Goettingen 1952.
- Polanyi, Michael: Implicites Wissen, Suhrkamp, Frankfurt 1985.
- Popper, Karl: Conjectures & Refutations, Routledge & Kegan Paul, London 1972.
- Popper, Karl: Objective Knowledge, Clarendon Press, Oxford 1972.
- Popper, Karl: Open Society and Its Enemies II, Routledge & Kegan Paul, London 1986.
- Popper, Karl: The Poverty of Historicism, Ark Paperbacks, London 1961.
- Puhovski, žarko: Uz resistemizaciju tradicije - Hartmannova i Lukacseva ontologija, Filozofska istraživanja 14-1985
- Rickert, Heinrich: Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Mohr-Siebeck Verlag, Tübingen 1929.
- Rickert, Heinrich: Grundprobleme der Philosophie, Mohr-Siebeck, Tübingen 1934.
- Schadel, Erwin: Wirklichkeit, M'glichkeit und Notwendigkeit als triadisch-transzendentaler Seins-dynamismus, u Buch, J. Alois (hrsg.): Nicolai Hartmann: 1882 - 1982. Bouvier Verlag, H. Grundmann, Bonn 1982.
- Scheler, Max: Idealismus - Realismus, u: Spaete Schriften IX, Manfred Frings Verlag, Bern-Muenchen 1976.
- Spranger, Eduard: Das Echte im objektiven Geiste, u Heimsoeth, Heinrich und R.Heiss (hrsg.) Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk. Vandhoeck & Ruprecht Verlag Goettingen 1952.

- Stallmach, Josef: Ansichsein: Untersuchung zum, Verh.,ltnis von Sein und Erkennen im Anschluss an N. Hartmann, Zschr.f.ph. Forschung 15/1961, Salzburger Jahrbuch f r Philosophie 23-4/1978-9.
- Stallmach, Josef: Die Irrationalit.,tsthese N. Hartmanns Scholastik 32/1957
- Stallmach, Josef: Kopernikanische Wende in der Philosophie 20. Jahrhunderts, u Buch, J. Alois (hrsg.): Nicolai Hartmann: 1882 - 1982. Bouvier Verlag, H. Grundmann, Bonn 1982.
- Stallmach, Josef: Predgovor knjizi N.Hartmann: Erkenntnis im Lichte der Ontologie, Felix Meiner 1982.
- Stegmüller, Wolfgang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, str. 245-288, Band 1. Kroener Verlag Stuttgart 1978.
- Thyssen, Johannes: Zur Neubegründung des Realismus in Auseinandersetzung mit Husserl, Zschr.f.ph.Forschung 7/1953
- Vranicki, Predrag: Filozofski portreti, Liber - Naprijed Zagreb, 1978.
- Wein, Hermann: Dokumentationen und Notationen zum sp.,ten Hartmann aus der Sicht von heute, u Buch, J. Alois (hrsg.): Nicolai Hartmann: 1882 - 1982. Bouvier Verlag, H. Grundmann, Bonn 1982.
- Wein, Hermann: Nicolai Hartmanns Kategorialanalyse und die Idee einer Strukturlogik,u Heimsoeth, Heinrich und R.Heiss (hrsg.) Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk. Vandhoeck & Ruprecht Verlag Goettingen 1952.
- Wirth, Ingeborg: Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie, W.de Gruyter Verlag 1965.
- Wolandt, Gerd: N. Hartmanns Systematik, u Buch, J. Alois (hrsg.): Nicolai Hartmann: 1882 - 1982. Bouvier Verlag, H. Grundmann, Bonn 1982.