

3. Kritická ontologie N. Hartmanna

Kritická ontologie Nicolaie Hartmanna, někdy ztotožňovaná jen s tzv. vrstevnatým pojetím bytí či s problémem nesení vyšších ontických vrstev vrstvami nižšími, je patrně nejvyšší úrovní vývoje ontologických úvah, které programově vycházejí nikoli ze subjektu, ale znovu z *objektu*, z *bytí*. N. Hartmann je druhým velkým ontologickým autorem 20. století, který – na rozdíl od prvního, tj. Martina Heideggera – se ovšem nedomnívá, že ontologii lze budovat jen z imanentních filosofických zdrojů. Příklonem k onticitě mimolidského světa proto domýšlí nejen výsledky nejnovějšího poznání speciálních věd, problém rozmanitosti a vnitřní jednoty světa, ale především koncept stupňovité výstavby bytí, do něhož odvážně vřazuje také člověka (jako duševní a duchovní vrstvu bytí).

Podobně jako Heidegger se i Hartmann pokouší překonat v té době vládnoucí zaměření filosofie na epistemologii. Podobně jako Heidegger usiluje o uchopení přímého vztahu člověka ke světu. „Heidegger cestou zrušení tradičního chápání subjekt-objektového vztahu, Hartmann začleněním subjektu do objektivní souvislosti reálného bytí“.⁷⁴

Hartmann tedy nepokračuje v linii Kantových gnoseologických analýz. Jako ontolog si patrně uvědomuje nedostatečnost a mimoběžnost každé filosofické kritiky rozumu. Kantova práce byla podle jeho mínění pouze gnoseologická a fakticky jen potvrdila omezenost lidského objektivního poznání na jevy. V tomtéž duchu Hartmann připomíná, že hranice poznání nejsou hranicemi jsoucna, že ontologii nejde o poznání, ale o *předmět poznání* a že teorie poznání nemůže být fundamentální filosofií.⁷⁵ Také jeho další argumenty ve prospěch

74 Hála, V. *Problém duchovního bytí ve filosofii Nicolaie Hartmanna*. In: *Filosofický časopis ČAV* 48/6 Praha 2000, s. 950.

75 Hartmann, N. *Neue Wege der Ontologie*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1964, S. 34 a 18. Na jiném místě autor argumentuje podobně. „Základní tezi můžeme vyjádřit asi takto: kategorie bytí nejsou apriorními principy. Apriorní mohou být jen vhledy, poznatky, úsudky; celý protiklad apriorního a aposteriorního existuje jen v teorii poznání.“ *Tamtéž*, S. 13.

primátu ontologie ve filosofii, jakkoli jejich sociální objednávka měla v jeho době patrně menší naléhavost než jakou má dnes, jsou přesvědčivé. Podle autora však novou ontologii potřebuje zejména antropologie, neboť jí musí předcházet celkový názor na stavbu světa od hmoty až po ducha.⁷⁶

Hartmannův koncept bytí

I přes tato sympatická zjištění, k nimž patří i to, že Hartmann uznává existenciální závislost člověka na přírodě a že důsledně přihlíží k výsledkům biologie a antropologie,⁷⁷ nelze říci, že je stoupencem evolučního způsobu myšlení. Je příliš ponořen v tradici německé klasické filosofie, která v koncepci svého vrcholného představitele G. W. F. Hegela oslavovala tvořivost a výjimečnost světového ducha, ale která současně ponížila přírodu (pomineme-li Schellinga a Feuerbacha) na pouhé jinobyty, na věčně se opakující koloběh, na newtonovské *perpetuum mobile*. A v takto pochopeném opakování už z povahy mechanického principu nic nového ani vzniknout nemůže. Takže patrně z úzkého biologického pojetí evoluce či z obavy před nařčením z materialismu a spekulativnosti *Hartmann odmítá souvislost vrstev bytí interpretovat historicky*. „Nelze vůbec pochopit, jak by mohla nižší vrstva bytí ‚vytvořit‘ vyšší, když neobsahuje její kategorie. Vedlo by to k vysvětlování

76 Hartmann, N. *Tamtéž*, S. 35. Už z této formulace můžeme současně soudit i na poplatnost Hartmannovy ontologie novověké filosofické tradici. Lidským duchem – v naší terminologii teoretickým myšlením (strukturní sociokulturní informací) – nelze v žádném případě uzavírat ontický proces výstavby pozemského bytí. V dalších kapitolách naopak ukazujeme, že tento proces dnes relativně končí ontickou strukturou protipřírodní kultury, jejím konfliktem s širší a evolučně starší přírodou. Lidský duch, jakkoli je evolučně mladým kulturním výtvorem a jakkoli tu nezůstane věčně, je totiž onticky konstitutivní, tj. i spoluodpovědný za to, že z povrchu Země spolu s rozmachem kultury mizí vzácné přírodní bytí.

77 O dobré znalosti biologických teorií první poloviny dvacátého století nepřímo svědčí řada jeho filosofických argumentů. „K fenoménům organického života patří především dědičná stabilita organických vlastností ve střídání generací a s nimi zároveň i stabilita duševních a duchovních vloh. Všechny starší teorie o duchu se obávaly zahrnout do výstavby duchovního světa mimoduchovní faktory. Bály se, že tím upadnou do materialismu.“ Hartmann, N. *Neue Wege...*, S. 34.

světa ‚zdola‘ a k přiblížení se materialismu. Když však necháme vyšší formu ‚vyvíjet‘ se z nižší, musí být vyšší forma v nižší ‚zavinutá‘. Kdybychom toto schéma promítli na celý sled stupňů, znamenalo by to, že nejvyšší kategorie se musejí ukrývat už v nejnižších útvarech, a tím by se porušila ireverzibilita dependence a vyústilo by to do vysvětlování světa ‚shora‘.“⁷⁸

Hartmann má prostě za to, že vysvětlení dějin vznikání ontických struktur „...nemůže být úkolem ontologie...“, protože by se tím opět vrátila „...ke spekulativním konstrukcím“.⁷⁹ Ale i přes toto odmítnutí evolučního způsobu výkladu bytí, a dokonce i přes značně problematické pojetí ontologických kategorií i vztahu reálného a ideálního bytí, má Hartmannova ontologie – svým charakterem stále ještě subjektivě objektová a „stacionární“ – s evoluční ontologií řadu styčných bodů.

Jakkoli je autorovo pojetí ontologických kategorií nejasné a zabarvené rysy platonismu, důsledně se v něm odmítá ústřední názor staré ontologie, že všeobecně (bytnosti) má skutečnou a pravdivou realitu, že je hybným a účelovým principem věcí.⁸⁰ Sympatická je rovněž myšlenka, že duchu, kterého stará ontologie zařazovala k říši bytnosti,⁸¹ náleží stejná realita jako světu, že prostě duch patří do reálného bytí. Duch podle Hartmanna „...není mimo reálný svět, patří skrzskrz k němu, náleží mu stejná časovost, stejná vznikání a zanikání jako věcem a živým bytostem.“⁸² Ale přestože autor začleňuje duševní a duchovní vrstvu skutečnosti do celkové struktury reálného bytí, zdá se, že tím *netematizuje bytí kultury* (společnosti), nýbrž v duchu tradice zvláštní duševní a duchovní život člověka. A také proto se domníváme, že jeho vrstevnaté pojetí předmětu ontologie, které je obvykle vysoce ceněno, příliš nepřekračuje o přírodu rozšířený antropologický koncept skutečnosti.

78 *Tamtéž*, S. 88.

79 *Tamtéž*, S. 88.

80 *Tamtéž*, S. 8. „Kant skoncoval především s deduktivním schématem postupu. Dedukovat se dá jen z a priori jistých principů; a právě apriorismus podrobuje Kant ostré kritice. Ohraničuje ho na dvě formy nazírání a na několik kategorií, a i ty platí jen projev a ne pro bytí o sobě.“ *Tamtéž*, S. 10.

81 *Tamtéž*, S. 21.

82 *Tamtéž*, S. 21.

Předmětem ontologie, vyjádříme-li to záměrně vyhoceně, jsou v jeho pojetí jen *příroda a člověk*. Vrstvy bytí – *anorganická, organická, duševní a duchovní*⁸³ – tento předmět strukturují spíše opticky. Duševní bytí (psychické) je přitom vymezeno neurčitě a nedostatečně, jen jako pouhý protiklad bytí duchovního, tj. jako vrstva, která sice duchovní vrstvu nese, ale z níž duchovní bytí nelze odvodit.

Hartmann však stupňovitou výstavbou vrstev zdůrazňuje nejen fenomén nesení „vyššího nižším“ a poněkud nejasný rozdíl mezi materialitou a realitou, nýbrž tím také kritizuje nedostatek smyslu přírodovědy své doby pro časovou dimenzi skutečnosti. Předcházející materialistické tradici totiž vytýká, že nesprávně ztotožnila reálné pouze s materiálním, a to ještě chápaným prostorově. „Skutečné charakteristiky reality nespočívají v kategoriích prostoru a materie, ale v kategoriích času a individuality. Kategorie prostoru a času nejsou ontologicky rovnocenné: čas je mnohem fundamentálnější než prostor. Prostorové jsou jen věci a živé bytosti včetně procesů, v nichž se realizuje jejich existence, časové jsou kromě toho i duševní a duchovní procesy.“⁸⁴

Ještě později ukážeme, že také tento názor je antropologický a věcně sporný. Využívá totiž zjednodušené představy o existenci nehmotné a neprostorové individuální mysli v lidském organismu, tj. pracuje s modelem myšlení, které je jako pouhá informace nesenou organickou hmotou.⁸⁵ Hartmannova ontologie tedy abstrahuje od toho, od čeho podle nás současná ontologie abstrahovat nesmí: lidský duch je sice nesen třemi nižšími přírodními vrstvami bytí (anorganickou, organickou a duševní), ale není přírodním, nýbrž společenským, tj. kulturním produktem: *není duchem přírody, nýbrž duchem kultury*. Ke svému vzniku, reprodukci a evoluci proto potřebuje nejen *celou přírodu* (biosféru dnešního typu schopnou bezchybně reprodukovat člověka jako živočicha včetně struktury jeho psychiky), ale také „*celou*“ *kulturu*. Duch je úzce vázán

83 Zdá se však, že širšímu chápání duchovní vrstvy jako celé kultury by byl Hartmann příznivě nakloněn.

84 Hartmann, N.: *Neue Wege...*, S. 22.

85 „Prostorovost, na rozdíl od časovosti, neproniká do duševního a duchovního, ale zastavuje se na hraniční čáře mezi organickým a duševním.“ *Tamtéž*, S. 62.

na existenci hmotného a prostorového systému kultury, protože je produktem kultury a protože současně tvoří (jako součást společenské duchovní kultury) její jedinou konstitutivní informaci – integrující genom kultury.

Takže také věci a živé bytosti, jimiž Hartmann patrně míní hlavně neživé a živé struktury přírody, jsou nejen z evolučně ontologického hlediska, nýbrž i z hlediska zdravého rozumu nevhodně zvolenými ontickými vrstvami bytí. A vůbec nejde jen o to, že je musíme chápat jako *prostorové i časové*. Ide o to, že v ontologii nesmíme směřovat věci *přirozené a kulturní*. Vždyť přirozené abiotické věci (struktury, systémy) jsou evolučními produkty dlouhého přirozeného konstitutivního procesu (vesmírné evoluce), zatímco kulturní věci (města, spotřební předměty, technika, instituce atp.) jsou produkty velmi mladé, jinak orientované a na aktivitu člověka jako druhu existenčně vázané evoluce sociokulturní.

Zatím tu bez důkazu připomínáme, že strukturu bytí včetně jeho „duchovních forem“ (přirozené a sociokulturní informace) lze ontologicky pochopit pouze tak, že v souladu s fakty uznáme, že příroda má jiný implikátní a explikátní řád,⁸⁶ než jaký má kultura. Makroskopické struktury přírody, vnímatelné našimi smysly, jsou specifickými paměťovými záznamy přirozeného evolučního procesu, který podmínky své spontánní evoluce i na anorganické úrovni jakoby „poznává“ a toto poznání kumuluje ve struktuře. U živých a kulturních struktur lze už zcela jasně prokázat, že toto poznávání je reálné a onticky konstitutivní a že jeho paměťový záznam musí mít dvojí různou podobu: informační, tj. genotypovou, a zpředmětněnou, tj. fenotypovou.⁸⁷

Zdánlivý evoluční zřetel

Zdálo by se, že důrazem na ontický význam času (který, jak ještě ukážeme, autor na úkor prostoru přeceňuje) se Hartmannovo vrstevnaté pojetí ontologie

86 K tomuto problému se vracíme v samostatné kapitole Dva ontické řády.

87 O tomto problému podrobněji pojednáváme v kapitole Ontická role informace.

nejvíce přibližuje pojetí evolučně ontologickému.⁸⁸ Ale zopakujme si, že Hartmann nechápe přirozenou ani kulturní aktivitu jako spontánně konstitutivní procesy vytvářející emergentní struktury včetně pravidel jejich reprodukce (implikátních forem). V jeho pojetí není už sice dění protikladem bytí, což byl podle Hartmanna starý omyl eleatů, ale reprodukuje jen to, co už jednou vzniklo, co se děním pouze uchovává. Takže autor vytváří ontologický koncept, v němž dění není strukturně onticky tvořivé, nýbrž s malými odchylkami produkuje stejné; je prostě způsobem, jak bytí existuje, jak je. „Všechno reálné je v toku, v ustavičném vznikání a zanikání. Hybnost a dění jsou všeobecné způsoby bytí reálného bez ohledu na to, zda jde o věci, živočichy nebo lidi. Nehybné a ustrnulé jsou jen ideální bytnosti staré ontologie.“⁸⁹

Hartmann tedy rozlišuje i mezi bytím reálným a ideálním, ale znovu způsobem, který je sice zajímavý, ale z hlediska evoluční ontologie obtížně přijatelný. Rozumíme-li autorovi, pak reálné bytí existuje v prostoru a čase. Je to tedy bytí přírody i naše duševní a duchovní bytí, náš duchovní život, který je podle Hartmanna pouze časový. Ideální bytí je však neprostorové a nečasové, je trvalé a neproměnné. Vzdáleně to připomíná platónské ideje nebo implikátní řád vesmíru, který by se nevyvíjel. J. Špůr správně upozorňuje, že Hartmannovo „...ideální bytí není něco mimo reálné bytí, ani není vyšším bytím, než je bytí reálné. Dokonce samo o sobě by bylo ničím. Má smysl jen potud, pokud vnitřně strukturuje reálné bytí, tvoří jeho jistou vnitřní strukturu. Uznat jeho existenci nás nutí *fakt matematické a logické struktury jsoucího*“.⁹⁰

88 Časovost chápe Hartmann jen jako nepodstatnou různost v rámci stejnosti: přibližně jako jedinečnost, individualitu, nevratnost. A individualita „...nespočívá v ničem jiném než v jednorázovosti a jedinečnosti. Reálné je pominutelné a tím i nevratné..., nepřetržitě vzniká stejně, ale nikdy ne identické. To platí právě tak o dějinných událostech, jako o kosmických pohybech, o osobách, jako o věcech. Jen všeobecné se navrácí... Tuto nečasovost chápala stará ontologie jako bytí vyššího řádu, ba jako jediné pravdivé bytí. Ve skutečnosti to však je nesamostatné, jen ‚ideální bytí‘; a realita obsahuje všeobecné jen v časových a individuálních reálných případech. Co se kdysi pokládalo za říši dokonalosti, za říši bytností... ukázalo se jako říše nedokonalého bytí osamostatněná až v abstrakci.“ Hartmann, N. *Neue Wege*... S. 23.

89 *Tamtéž*, S. 24.

90 Špůr, J. *Úvod do systematické filosofie – ontologie*. Plzeň: ZČU 2000, s. 74.

Přestože Hartmann nemůže ještě nic vědět o obecné teorii systémů a poznacích molekulárně-biologických věd, tj. není s to formulovat konstitutivní roli informace v otevřených nelineárních systémech, intuitivně dospívá k požadavku zřetelného odlišení abiotické a biotické vrstvy bytí. Problematické, jak jsme se již zmínili, je ovšem jeho odlišení vrstvy duševního a duchovního bytí. Hartmann se zde omezuje na neurčitá konstatování o protikladnosti obou vrstev, o tom, že duchovní nelze z duševního odvodit, že duševní izoluje, zatímco duchovní integruje atp. „Například už život – chápaný jako komplexní životní proces organického – se liší od jednoduchého prostorově fyzického pohybu právě tak, jako se liší duševní procesy od organických a duchovně dějinné od duševních. Způsob bytí jejich reality je však stejný, jsou reálným děním, reálným životem atd.“⁹¹

Není také zcela zřejmé, proč se Hartmann rozhodl uspořádat bytí právě do čtyř vrstev.⁹² Nevylučujeme, že tu mohlo působit také hledisko formální symetrie. Vzestupná hierarchie jsoucna sice podle Hartmanna odpovídá schématu – materiální věc, rostlina, zvíře, člověk, pospolitost –, ale nezdá se mu být dostatečně fundamentální, protože v každém z těchto pěti stupňů jsou podle jeho názoru různým způsobem zastoupeny dvě základní oblasti bytí: prostorově-materiální a časová, neprostorová. A teprve tyto dvě základní oblasti bytí autor dále rozděluje: „Prostorový vnější svět se rozpadá na dvě vrstvy – na věci a fyzické procesy na jedné straně a na vrstvu živého na straně druhé. Jenže říše neprostorového, kterou jsme nejprve chápali jen jako vnitřek vědomí, skrývá v sobě jiný protiklad vrstev, a to protiklad duševního a duchovního. Tento protiklad se nedá tak snadno uchopit a skutečně byl uchopen až pozdě.“⁹³

91 Hartmann, N.: *Neue Wege...*, S. 25.

92 Ještě ukážeme, že také Popperova koncepce tří světů, inspirovaná B. Bolzanem, není ontologicky konzistentní.

93 Hartmann, N. *Neue Wege...* S. 37. Odpověď na otázku přesnějšího vymezení a odlišení duševní (psychické) a duchovní vrstvy nepřináší ani ty Hartmannovy práce, v nichž se k vrstevnaté struktuře reálného bytí vyjadřuje obšírněji. Např. Hartmann, N. *Der Aufbau der realen Welt*. Berlin: Gruyter 1964; Hartmann, N. *Einführung in die Philosophie*. Göttingen 1949 (Vom Aufbau der realen Welt, S. 120–144). Souhlasíme proto s V. Hálou, že „sama psychická forma reálného světa, která je v Hartmannově pojetí strukturálně

Ontologický přínos H. Hartmanna

Těžištěm Hartmannovy ontologie je pochopitelně problém adekvátního kategoriálního postižení bytí v jeho stupňovité vrstevnaté struktuře. Pomineme-li první dvě vrstvy (anorganickou a organickou), kde autor patrně vědomě zužuje předmět ontologie na přírodní bytí, zdá se, že právě pojetí třetí a čtvrté vrstvy (duševního a duchovního) by mohlo znamenat teoretický posun ve vztahu k tradičnímu myšlení. Konkrétní důkaz takového posunu se však obtížně hledá. Na jedné straně se autor jakoby explicitně přihlásil k myšlence růstu přírodní „uspořádanosti“ (jeho slovy k principu zvyšování formovanosti přírody), ale na druhé straně musíme znovu konstatovat, že nerozpoznal ontickou roli přirozené ani kulturní informace.

„Příroda je vcelku jednoznačně vybudovaná podle tohoto principu zvyšování formovanosti. Atom je materií molekuly, ale sám je už formovaným útvarem; molekula je materií buňky, buňka je materií mnohobuněčného organismu. Tato stoupající řada forem však nepokračuje nerušeně, neprostupuje snadno celou vrstevnatou stavbou reálného světa. Existují tu zářezy, kde se formování přerušuje, taková je například hraniční čára mezi organickým a duševním bytím; zatímco organismus do sebe absorbuje atomy a molekuly a buduje z nich nové formy, vědomí ze sebe vylučuje organické formy a zároveň je nechává za sebou. Duševní život sám je sice zformovaným celkem, a to úplně novou, vyšší formou, ale ‚nepřetváří‘ organismus (nebo jeho části), spíše jím začíná nová řada forem, kde tělesný život se svými materiálními formami a procesy už není materií. A o stupeň výš, na hranici mezi duševním a duchovním bytím, je to podobně: duševní akty nejsou stavební látkou objektivně duchovních obsahů, oddělují se od nich a mají dějinně nadindividuální způsob bytí.“⁹⁴

Ponecháváme záměrně stranou již připomenuté problematické dělení prostorového světa na věci a živé systémy, kde by se na příkladu materiální kultury a techniky dalo snadno prokázat, že autorův komentář k dělení vrstev

nejbližší bytí duchovnímu, u něj však vychází zkrátka, jakoby si s ní tak trochu nevěděli rady...“ Hála, V. *Problém duchovního bytí...*, s. 957.

94 *Neue Wege...* S. 55–56.

platit nemůže: duševní a duchovní formy bytí, zpředmětněny a podporovány dodatkovou energií, prostřednictvím kulturního systému prokazatelně přetvářejí materii.

K pojetí duševní a duchovní vrstvy bytí, k jejichž problematickému vymezení a opozici jsme se již vyjádřili, dodáme jen to, že Hartmann obě tyto vrstvy chápe „substanciálně“, jako kdyby šlo o pokračovatele či dědice anorganického a organického bytí. Činí z nich vyšší svébytnou realitu, již jakoby pokračuje autorem stydlivě anticipovaný vývoj skutečnosti. A jestliže píše, že „...nižší stupně bytí jsou oproti vyšším samostatné a nepotřebují je“⁹⁵ a že vyšší stupně závisejí na nižších, pak má tato podoba závislosti onu podivnou formu pasivního „nesení“, kterou se např. vyznačují dnešní technické nosiče informace.⁹⁶ Prostě zdá se, že autor nechápe ani duchovní bytí jako produkt sociokulturní evoluce, jako součást vnitřní informace (duchovní kultury) nepřirodního kulturního systému. Evolučně ontologickou mluvou řečeno, autor nepovažuje přirozenou ani kulturní informaci za uspořádanost (paměť), která vznikla přirozenou nebo kulturní evolucí, tj. za objektivní strukturu, která je vedle prostoru a času patrně vůbec nejdůležitější charakteristikou evolučně vznikajícího bytí.

V evolučně ontologickém pojetí se pochopitelně vztah mezi duševním a duchovním nejví jako protiklad (jako dvě různé vrstvy bytí), ale spíše jako přesah evolučně starší a původně animální psychiky (individuálního vědomí) do novější struktury vznikajících kognitivních obsahů a funkcí, do obecné sociokulturní informace. Na Hartmannovu obranu je ovšem třeba uvést, že tento komplikovaný problém nebylo možné uspokojivě postihnout při zachování platnosti newtonovského mechanického paradigmatu, tj. z pozice filosofické spekulace.

Ještě později ukážeme, že pochopení ontické role sociokulturní informace v celé její reálné struktuře (včetně emotivně sémantických neteoretických složek)

95 *Tamtéž*, S. 30.

96 Na jiném místě to autor upřesňuje tezí, že „...nesenost vyšší vrstvy není vůbec identická s přeformováním nižší vrstvy“. *Tamtéž*, S. 73. Svět zážitků, citů, vjemů a myšlení se sice zvedá nad organickým světem, ale pouze na něm „...spočívá jako na základně svého bytí, není však z něho vystavený jako ze své materie“. *Tamtéž*, S. 63.

předpokládá evolučně ontologický koncept kultury. V jeho rámci musíme přitom rozlišit dva různé typy kulturní uspořádanosti: přísně informačně předepsanou uspořádanost prvků společenské materiální kultury a nepředepsanou, poněkud volnější uspořádanost systémovou, která se zpředměňuje v organizacích, institucích, kulturních subsystémech i v systému kultury jako celku. Autor pochopitelně takový koncept nemohl ještě vytvořit, a proto se domníval, že nejsnadněji je protiklad duševního a duchovního uchopitelný prostřednictvím duchovních obsahových forem, jako jsou např. jazyk, poznání, hodnocení, právo atp. Měl za to, že tyto obsahové formy transcendují vědomí jednotlivce a správně předpokládal, že individuální lidské vědomí jejich souhrnnou existenci nikdy neobsáhne. Podle Hartmannova postřehu však „...souhrnné vědomí, které by zahrnovalo vědomí jednotlivců, neexistuje. Duchovní obsahová forma se tedy nedá charakterizovat jako duševní fenomén, patří do jiné sféry s jiným způsobem bytí“.⁹⁷

Přestože Hartmannovy motivy pro volbu vrstevnaté struktury bytí částečně chápeme, způsob samostatné existence duševní a duchovní vrstvy pokládáme za sporný. Hartmann patrně navazuje nejen na Aristotela a Kanta (na jejich rozlišení dvou forem rozumu), ale bezděčně také akceptuje již připomenutý podnět B. Bolzana, k němuž se v souvislosti s konceptem tří světů otevřeně přihlásil K. R. Popper.⁹⁸ Zdá se však, že Hartmann zbytečně hypostazuje ontologické kategorie, že je jako nadčasové principy nadřazuje realitě, že je považuje za onticky prvotní. Usuzujeme však na tento předpoklad spíše nepřímou: „Ukáže se, že každé z těchto vrstev náleží specifické kategorie bytí, které se nikdy neshodují s kategoriemi jiných vrstev. Ba právě rozdílností převládajících kategorií bytí se vrstvy navzájem odlišují.“⁹⁹

Hartmannovu kategoriální analýzu bytí lze ovšem výhodně uplatnit také v jiném směru filosofické aktivity: při kritice vědeckého i filosofického redukcionismu. Autor totiž zajímavě upozorňuje na různé problémy při

97 *Tamtéž*, S. 37.

98 Srovnej Popper, K. R. *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*. Praha: Prostor-Vesmír-Oikoymenth 1992, s. 176.

99 Hartmann, N. *Neue Wege...*, S. 39.

schematické aplikaci ontologických kategorií na celek skutečnosti. Některé kategorie jsou podle jeho mínění společné všem vrstvám (tzv. fundamentální kategorie), avšak plně jim neodpovídají a přiměřená kategoriální analýza musí postupovat velmi obezřetně. Hartmann ukazuje porušení této zásady jednak na příkladu řecké atomistiky, kde byly principy a kategorie nejnižší vrstvy mechanicky přeneseny až na duši člověka (která byla rovněž pojmána jako struktura složená z atomů), a jednak na Hegelově systému, který pokládal „ducha“ za základ celého světa, a pokoušel se tudíž všechno vysvětlit kategoriemi nejvyšší vrstvy. „Schelling a Hegel jsou v tomto ohledu velmi blízcí starým mistrům scholastiky...“ píše Hartmann a dodává, že „...tímto způsobem se dá lehce vytvořit jednotný obraz světa, ale v žádném případě to není obraz skutečného světa.“¹⁰⁰

K Hartmannově zásluze je třeba přičíst i to, že se snažil čelit nejen redukcionismu směrem shora dolů, ale i redukcionismu zdola nahoru. V každém případě mu patří uznání, že se nesnaží složitost skutečnosti obětovat nějaké jednoduché teoretické rekonstrukci. Uvědomuje si přitom nejruznější obtíže, s nimiž se neschematická kategoriální analýza setkává. „Musíme tu tedy pracovat opatrně. Všeobecně nemůžeme dosah platnosti kategorií omezit jen na tu vrstvu jsoucna, ve které byly objeveny...“¹⁰¹ To je podle nás velmi důležité metodologické varování, které Hartmann dále zpřesňuje a ukazuje na konkrétních situacích. Má totiž za to, že právě prohřešky proti pravidlu správného použití ontologických kategorií v minulosti mnohokrát zbytečně poškodily filosofii, zbavily ji možnosti seriózního vědeckého výkladu světa.

100 Hartmann, N. *Tamtéž*, S. 45. Hartmann shrnuje vztah mezi fundamentálními kategoriemi a zvláštností jednotlivých vrstev v pěti zákonech vrstvení: „1. V každém překrývání vrstev bytí vždy existují takové kategorie nižší vrstvy, které se opakují ve vyšších. Neexistují však kategorie vyšší vrstvy, které by se opakovaly v nižších... 2. Opakování kategorií je vždy omezené... 3. Při přesahování do vyšších vrstev se opakující se kategorie modifikují. Přetvářejí se podle charakteru vyšších vrstev... 4. Specifičnost vyšších vrstev není nikdy určena opakováním nižších kategorií... 5. Vzestupná řada forem bytí netvoří kontinuum. Vrstvy bytí se od sebe jednoznačně oddělují, a to tak, že v určitých místech řady se toto kategoriálně nové objevuje ve více kategoriích...“ *Tamtéž*, S. 61.

101 *Tamtéž*, S. 47.

„Zevšeobecněním se svět stal přehledným a zároveň úměrným rozumu. To, co se jednou našlo, se pokládalo za základ, z něhož se dalo odvozovat. Tak se metafyzika stala deduktivním systémem...“, ale „...zevšeobecněné kategorie byly zatíženy víc, než unesly. Nová ontologie by chtěla vyloučit jakoukoli deduktivnost tohoto druhu“.¹⁰²

Za výše uvedené stanovisko by byl Hartmann jistě pochválen také mnohými příznivci postmoderny. Nás tu však zajímá jiné sympatické zjištění, totiž to, že autor věří v možnost neschematického kategoriálního výkladu jednoty světa. Charakter jednoty světa však podle jeho názoru nevystupuje do popředí tak výrazně jako jeho rozmanitost, jako jeho vrstevnatost. „Kategoriální heterogenita vrstev se musí zachovat za každých okolností, v každém hledání jednoty světa“, soudí Hartmann.¹⁰³

Podle autora má kritická ontologie dobré perspektivy. Může prokázat jednotu světa, tj. v naší terminologii jeho přirozený řád, který ovšem nespočívá v nějakém posledním základu, v nějakém jednotném materiálním či duchovním principu, ale v jednotě výstavby. „Neboť už samo pochopení, že tento svět je říší vrstev, v jejichž vyšších útvarech se opět nacházejí všechny nižší vrstvy, zjevně naznačuje něco takového jako zákonitý pořádek celku.“¹⁰⁴

Zcela v souladu s dnešními interpretacemi otevřených nelineárních systémů postřehl N. Hartmann správně i to, že každá vyšší organizační úroveň skutečnosti je nejen jakoby nesena úrovněmi nižšími, ale že je také nutně křehčí, fragilnější. A proto také nezávisle na M. Schelerovi, který se vyjádřil obdobně,¹⁰⁵ o předcházející teleologické tradici od Aristotela po Hegela napsal,

102 *Tamtéž*, S. 48.

103 *Tamtéž*, S. 49. „Je třeba pochopit, že ani nejhlubší heterogenita nevylučuje jednotu vnitřní vazby, a to ani na jednotlivých stupních reálných útvarů, ani v celku světa“. *Tamtéž*, S. 41.

104 *Tamtéž*, S. 50.

105 „Tutéž myšlenku, kterou jsem vyslovil ve své Etice, vyjadřuje velmi výstižně Nicolai Hartmann... Každá vyšší forma bytí je v poměru k nižší relativně bez síly a neuskutečňuje se svými vlastními silami, nýbrž silami nižších forem.“ Scheler, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. München: Nymphenburger Verlagshandlung 1947, S. 66.

že se „...dopouští chyby v tom, že převrací zákon síly a za silnější považuje vyšší kategorie“.¹⁰⁶

Z našeho hlediska to však byla tradice antropocentrická, tradice, jejíž negativní vliv se v ontologickém uvažování projevuje dodnes. Ale i tuto onticky deformující roli filosofického antropocentrismu si už N. Hartmann uvědomil. „Odpovídá to určitému obrazu, jemuž si člověk vždy rád přizpůsoboval svět, protože tak mohl sám sebe jako duchovní bytost pokládat za cíl a korunu světa. Tak se ovšem dezinterpretoval nejen svět, ale i vlastní podstata člověka, a to v neprospěch člověka, neboť jeho úkolem je vyrovnat se se světem, který tu není kvůli němu...“¹⁰⁷

Také touto nadčasovou myšlenkou se odváží Hartmannova ontologie přiblížuje duchu ontologie evoluční. Ta se totiž navzdory expanzi globální protipřírodní kultury snaží hledat nejen vědecky pádné, nýbrž i všeobecně přijatelné důvody a argumenty, jak jedinečné pozemské bytí, které nás zahrnuje, uchovat pro příští generace.

106 Hartmann, N. *Neue Wege...*, S. 71.

107 *Tamtéž*, S. 71–72.