

## Nicolai Hartmanns „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“.

Von Käte Friedemann in Berlin-Zehlendorf.

Es ist ein erfreuliches Zeichen für die Wendung, die das philosophische Denken der letzten Epoche genommen, dass ein Werk, wie das Nicolai Hartmanns, das im Jahre 1921 zum ersten Male erschien, bereits nach kurzer Zeit eine neue Auflage erleben durfte<sup>1)</sup>. Orthodoxe Kantianer werden diese Wendung wahrscheinlich als „Reaktion“ bezeichnen, weil sie wieder zurückgreift auf Gedankengänge, die der Altmeister des Kritizismus mit dem Odium des „naiven Realismus“ brandmarkte. Aber nicht jedes Später bedeutet auch schon mit Notwendigkeit einen Fortschritt. Zuweilen macht das menschliche Denken einen Umweg, gleich einem Flusse, der mannigfache Krümmungen beschreibt, bis er wieder den grossen Weg, den Weg zum Meere, seinem Ziel, entdeckt. Solche Krümmungen brauchen deshalb nicht wertlos und überflüssig zu sein. Wiesenland, das sonst brach lag, wird unter Umständen durch sie befruchtet, oder Städte bauen sich dort an. — So war auch der Kampf gegen den naiven Realismus berechtigt, weil er dem Denker zunächst einmal die Naivität nahm und ihn zwang, dasjenige, was ihm vorher selbstverständlicher Besitz gewesen war, nun mit kritischer Besinnung zu erobern. Auch hier gilt das Faust-Wort vom ererbten Besitz, den es erst zu erwerben gilt. Als ein solcher Versuch liegt nun das Werk Hartmanns vor uns.

Allerdings merkt man dem Verfasser die Schule an, aus der er kommt. Er ist sehr vorsichtig und verwahrt sich dagegen, ein spekulatives System zu bringen, eine Ontologie im Sinne der Scholastiker und der Rationalisten. Er betont es ausdrücklich, dass er keine Erkenntnis der Metaphysik, sondern eine Metaphysik der Erkenntnis geben will. Was er beansprucht, ist nur, „das genaue Wissen um die Grenzen der Begreifbarkeit“. Aber ein Wissen um diese Grenzen besitzt für ihn Evidenz. Und es bezeichnet durchaus ein Hinausgehen über die anderen von Kant her kommenden Strömungen, dass ihm Erkenntnistheorie wieder eine metaphysische Disziplin geworden ist.

Das Werk Hartmanns ist durchaus nicht leicht zu verstehen. Man hat sich etwa seit Schopenhauer und Nietzsche daran gewöhnt,

<sup>1)</sup> N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 2. Auflage. Berlin 1925, Gruyter.

von der Philosophie Popularität zu verlangen. Während man jedem Fachwissenschaftler ganz selbstverständlich das Recht zugesteht, sich auf das Niveau einer fachlichen Vorbildung zu stellen, hat man seit einiger Zeit gemeint, Philosophie sei etwas, was jedem Menschen mit höherer Schulbildung ohne weiteres und ohne Schwierigkeit eingehen müsse. Das, wie gesagt, darf man bei Hartmann nicht erwarten. Es gehört entschieden philosophische Schulung dazu, um über der Fülle der Gedanken den Faden nicht zu verlieren; und auch die Sprache Hartmanns ist nicht diejenige, die wir in jedem popularwissenschaftlichen Buche zu lesen gewohnt sind. Er wendet viele fremdsprachliche, technische Ausdrücke an, die sich sogar vielleicht ohne Schaden für den Ernst des Gegenstandes ganz gut durch deutsche Ausdrücke ersetzen liessen. Aber er weiss sich mit dem Gebrauch einer Schulsprache in sehr guter Gesellschaft. Auch Kant, Fichte, Schelling und Hegel schrieben zunächst nur für Philosophen, und erst spätere Zeiten haben ihre Gedanken zu einem Gemeingut aller Gebildeten gemacht.

Aus dem schier unübersehbaren Reichtum des Materials seien hier vor allem die Tendenz des Werkes sowie einige wichtige Gedankenkomplexe hervorgehoben. Zunächst führt Hartmann den Kampf gegen den die letzten Jahrzehnte beherrschenden Immanenzstandpunkt in bezug auf den Begriff der Wahrheit. Für ihn ist nicht, wie dort, Wahrheit identisch mit innerer Widerspruchslosigkeit von Vorstellungen, sondern durchaus, wie in den guten alten Zeiten metaphysischen Denkens, damit, dass der Denkinhalt mit seinem Gegenstande übereinstimme. Die Wahrheit einer Vorstellung hat von einem Seienden zu zeugen. Nicht die Wahrheit ist relativ, „sondern nur die Meinung, oder das Fürwahrhalten“. „Ein Satz, der einem seienden Sachverhalt Ausdruck gibt, bleibt wahr, auch wenn ihn niemand aussagt oder denkt, ja auch wenn es keine Erkenntnis gibt, die an seine Einsicht heranreicht. Zugleich aber ist seine Geltung überzeitlich, ewig und absolut“. Hartmann verwahrt sich dabei gegen den Vorwurf, den ihm hier Fortschrittsfanatiker machen könnten, dass er damit das Ansich zu einem Bewegungslosen mache. Wohl könne das Seiende seine Eigenbewegung besitzen, diese aber sei beharrend in bezug auf den Erkenntnisfortgang.

Es gibt also für Hartmann ein seiendes Absolutes — die völlige Absage an den Satz: „Esse est percipi“. Die Frage erhebt sich nun: 1) Worauf gründet er diese seine Ueberzeugung? Und 2) Mit

welchen Mitteln können wir dies Seiende erkennen? — Zunächst: Subjekt und Objekt existieren nicht bloß in bezug aufeinander. Das Subjekt ist nicht nur Erkennendes, es besitzt noch andere Funktionen, und das Objekt, das als solches allerdings nur für ein Subjekt existiert, ist nicht nur Erkanntes, da wir stets nur einen kleinen Teil des Seienden erkennen. Folglich wurzeln beide in einem Seienden. Jedes Denken des Seins weist ferner auf ein Denk-fremdes hin, das für das Denken des Seins das eigentlich Wesentliche ist. Der Begriff entsteht überhaupt nur durch die Bezogenheit des Bewusstseins über sich selbst hinaus. Die Erkenntnisintention selbst geht nicht auf den intentionalen, sondern auf den ansich-seienden Gegenstand. So ist Erkenntnis nicht, wie die idealistische Philosophie annimmt, ein Erschaffen, sondern ein Nachbilden, womit ihr durchaus nicht die Spontaneität genommen wird. Und weiter: Dasjenige, worin alle Subjekte a priori übereinstimmen, könne sehr wohl unwahr sein, das heisst, es brauchte auf das transzendente Objekt nicht zuzutreffen. Der bisher stets angenommenen Alternative gegenüber, dass Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand nur dadurch möglich sei, dass entweder sie ihn oder er sie bestimmt, vertritt Hartmann die Möglichkeit, dass beide durch ein drittes bestimmt, dass die Prinzipien des Subjekts zugleich die Prinzipien des Objekts sind. Er meint damit dem Entwederoder des Realismus oder Idealismus auszuweichen und die Nötigung, einen bestimmten Standpunkt zu bekennen, zu umgehen. Das Einzige, worauf es ankomme, wäre, meint er, dass Erkenntnis- und Seinskategorien identisch seien. Aber immerhin ist ja doch mit diesem dritten ein Objektives, über das Subjekt Hinausweisendes gegeben, und mir scheint, als gäbe Hartmann hier tatsächlich mehr Standpunktliches, als er selbst wahrhaben möchte. So, wenn er betont, dass Bewusstsein ja auch nur eine Art des Seins und daher in die gleiche allumfassende Seinssphäre eingebettet sei, der auch der transzendente Gegenstand angehöre, und dass, da die Seinssphäre die umfassendere und übergeordnete, die Verbindung von Bewusstsein und Sein „in erster Linie den Charakter der Abhängigkeit oder Bedingtheit der Erkenntnis vom Seienden trage“. Erkenntnis ist für ihn „einseitige, nicht umkehrbare Bestimmung des Subjekts durch das Objekt“, wodurch sich die Erkenntnis wesentlich von der Handlung unterscheidet. Daran ändert für Hartmann nichts, dass die Qualitäten, die uns die Empfindung vermittelt, einer

wissenschaftlichen Interpretation unterliegen. Denn diese bleibt an das zu interpretierende Material gebunden. Die Sinnesqualitäten bilden den Gegenstand nicht ab, aber sie repräsentieren ihn.

Hartmann wirft sodann die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit auf und lehnt es im Gegensatz zum Phänomenologismus ab, dass dieses in der Evidenz gefunden werde. „Gewiss“, sagt er, „kann ein Kriterium nur die Form der Evidenz haben, aber nicht jede Evidenz kann Kriterium sein“. Eine grössere Gewähr besitzt für ihn einmal die Uebereinstimmung sinnlicher und apriorischer Erkenntnis, die, zunächst jede ihren eigenen Weg gehend, sich schliesslich decken, und ferner das gleiche Resultat bei Zusammenschau und Einzelschau.

Man würde aber irregehen, wollte man in Hartmann, weil er dem bisher herrschenden erkenntnistheoretischen Idealismus gegenüber wieder Realität und Erkennbarkeit des Objekts betont, einen Rationalisten erblicken, oder gar eine Kombination aus Rationalisten und Empiristen. Wohl vermag ihm das Zusammentreffen der Methoden beider Forschungstypen die Erkenntnis des Gegenstandes innerhalb bestimmter Grenzen in Aussicht zu stellen, wengleich er auch hier immer noch mit der Möglichkeit rechnet, dass beide Erkenntnisweisen irren können. Darüber hinaus aber öffnet sich vor ihm das weite Gebiet des Irrationalen, keiner Erkenntnis Zugänglichen, und zwar bereits auf Gebieten, die gemeinhin für schlechterdings rational gelten. So wenn er auf die Axiome der Mathematik hinweist. Gerade die Anerkennung eines Seins, das vom Denken, auch von einem Denken höherer Art, unabhängig ist, macht Hartmann zum Realisten. Er lehnt durchaus den vom Idealismus gemachten Versuch ab, dies Irrationale als „Rationales höherer Ordnung“ zu bezeichnen. Da nun aber das Rationale in Abstufungen ins Irrationale übergeht, so erstreckt sich das Problembewusstsein immer einen Schritt weiter als die Erkennbarkeit, und deshalb hat die Erkenntnis ein deutliches Bewusstsein des Vorhandenseins eines Unerkennbaren. Dies Unerkennbare befindet sich für Hartmann an den beiden äussersten Grenzen des Seins, beim Einfachsten und Komplexesten, während das Rationale nur auf gewissen mittleren Stufen der Komplexion angetroffen wird. Vom Irrationalen gibt es für ihn nur ein Wissen des Nichtwissens und ein Wissen von der Existenz eines Nichterkennbaren.

Eine weitere Folge von Hartmanns Realismus ist die Anerkennung des Wertes als eines Ontischen, nicht erst vom Menschen zu Schaffenden. Das Seinsollen besteht für ihn unabhängig von aller Realisierung zu Recht. Der Wert verhält sich zum Wertgefühl als seinem Organ wie der reale Gegenstand zur Wahrnehmung. Und wie es Menschen ohne Sinn für Farbe und Musik gibt, die eben durch diesen Mangel ein real Vorhandenes nicht wahrnehmen, so gibt es auch wertblinde Menschen.

Wir haben damit bereits den Teil von Hartmanns Arbeit berührt, der der ersten Auflage gegenüber eine Erweiterung bedeutet. Der ganze letzte Teil über „Die Erkenntnis idealer Gegenstände“, dem die Ausführungen über den Wert angehören, ist neu hinzugekommen. Er umfasst nicht weniger als 94 Seiten. Neben der darin entwickelten Werttheorie enthält er ebenso bemerkenswerte Ausführungen über die Gesetze der Logik, die für Hartmann nicht in erster Linie Denkgesetze, sondern Gesetze der idealen Zusammenhänge sind. Sie beherrschen zwar das Denken, bestehen aber auch unabhängig von diesem am Gegenstande des Denkens als ideale Seinsgesetze. Es sind dies Erkenntnisse, die schon vor Jahrzehnten ein damals unzeitgemäßer Denker, Gregor Ittelsohn, auf dem Wege des mündlichen Vortrags seinen Schülern verkündete und die eben damals von der herrschenden idealistischen Strömung übertönt wurden.

Der ganze Abschnitt über die Erkenntnis idealer Gegenstände ist getragen von dem Bewusstsein, dass ideale Gegenstände nicht gleichbedeutend mit immanenten sind, dass sie Realitäten bedeuten, und zwar nicht bloß seelische, sondern von der Seele zu erfassende. Die ideale Sphäre nimmt für Hartmann eine Zwischenstellung ein zwischen subjektiver und realer. Sie liegt dem Subjekt näher als dem realen Objekt, dessen Sphäre erst durch sie a priori erkannt wird. Hier nähert sich Hartmann ganz unverkennbar der Ideenlehre Platons.

Im Ganzen ist die zweite Auflage der ersten gegenüber um 162 Seiten erweitert. Hartmann selbst erscheint auch das jetzt Gebotene nur ein Bruchteil dessen, was die Sache erfordert hätte. Vielleicht ist dies der Grund dafür, dass es so ungemein schwierig ist, sich eine klare Uebersicht über das Ganze zu verschaffen. Es handelt sich eben nicht um ein Fertiges, in sich Geschlossenes, sondern um ein Werdendes, dem man anmerkt, dass sein Schöpfer noch mit ihm ringt. Das zeigt sich vor allem auch darin, dass die

gleichen Probleme an den verschiedensten Stellen immer von neuem auftauchen. Vielleicht wird uns eine dritte Auflage der Fülle noch mehr bringen, ob zum Vorteil der klaren Uebersicht, fragt sich. Aber diese ist ja schliesslich nicht Selbstzweck, und wir möchten um ihretwillen die Erkenntnisse nicht missen, die sich dem Denker im Laufe seiner Forschungsarbeit noch enthüllen werden.

Erschwerend wirkt auch die ausgesprochen abstrakte Art der Darstellung. Hartmann spricht niemals von Mensch und Welt oder von Mensch und Gott, sondern immer nur von Subjekt und Objekt, so dass jeder aus der Fülle seiner Erfahrung erst das Schema mit konkreten Beispielen ausfüllen muss. Das soll kein Vorwurf sein, sondern nur ein Charakteristikum.

Es ist sicherlich kein Zufall, dass fast gleichzeitig mit, aber völlig unabhängig von dem Werke Hartmanns die Arbeit von Edith Landmann über „Die Transzendenz des Erkennens“ erschien, die wir auch als einen Schritt auf dem Wege zur Wiedereroberung des erkenntnistheoretischen Realismus bezeichnen können. E. Landmann kommt von ganz anderen Voraussetzungen wie Hartmann und gelangt schliesslich doch annähernd zum gleichen Ziel. Worin sich beide unterscheiden, ist einmal die viel entschiedener Ablehnung Kants bei E. Landmann und ihre negative Einstellung zur Forderung eines Wahrheitskriteriums. Da für sie alle Erkenntnis ihrem Wesen nach über das Bewusstsein hinaus transzendiert, so ist sie ein Glauben, auch an das Wirkliche, wie wir es sehen. Wir sollen daher nicht einseitig nur das schätzen, was sich beweisen lässt, sondern das, was sich der intuitiven Einsicht wahrhaft schöpferischer Menschen darstellt. Nicht der Intellekt allein, sondern der ganze Mensch erfasst für sie die Wahrheit, während für Hartmann das, was sich der intellektuellen Erkennbarkeit entzieht, eben damit jenseits jeder Erkennbarkeit liegt. Hier drängt sich bis zu einem gewissen Grade wieder das hervor, was Hartmann an der Immanenzphilosophie beanstandet, die Betonung des Schöpferischen im Menschen, auch da, wo er Erkennender ist. Aber bei kleinen Abweichungen im Einzelnen doch die gleiche grosse Linie, der Zug über das eigene Hirn hinaus zur Wirklichkeit der Welt und zur Wirklichkeit eines, wenigstens der Richtung nach erfassbaren Hinaus über die Welt — zum Metaphysischen.