

## Nicolai Hartmanns kritische Ontologie.

Von J. Klösters.

---

### Einleitung.

Das Werk Nicolai Hartmanns: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, das 1921 zum erstenmal erschien, konnte bereits 1925 eine zweite und sehr erweiterte Auflage erleben. Vielen bedeutete dieses Werk eine Auferstehung der alten und oft geschmähten Metaphysik. Doch auch kritische Einwände und Bedenken wurden von seiten der idealistisch-kantisch orientierten Erkenntnistheorie wegen eben dieses metaphysischen Einschlages des Hartmannschen Werkes laut. — Tatsächlich steht die Metaphysik, oder, was bei Hartmann hiermit identisch ist, die „kritische Ontologie“ im Mittelpunkt und sogar vor der Erkenntnistheorie. Das Sein, welches das Formalobjekt dieser kritischen Ontologie bildet, ist gegen anderes Sein nicht abgegrenzt, sondern ist das allgemeine Sein, das dem Erkenntnissubjekt wie dem Erkenntnisobjekt homogen ist. Es ergibt sich hieraus die Aufgabe der folgenden Zeilen, Formalobjekt und Wesensbegriff dieser kritischen Ontologie Nicolai Hartmanns näherhin darzustellen und zu würdigen<sup>1)</sup>.

### Kapitel I.

#### Phänomenologie der Erkenntnis.

„Die nachstehenden Untersuchungen gehen von der Auffassung aus, daß Erkenntnis nicht ein Erschaffen, Erzeugen oder Hervorbringen des Gegenstandes ist, wie der Idealismus alten und neuen Fahrwassers uns belehren will, sondern ein Erfassen von etwas, das auch vor aller Erkenntnis und unabhängig von

---

<sup>1)</sup> Der Arbeit liegen in der Hauptsache die *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* von N. Hartmann (2. Aufl. Berlin und Leipzig 1925) zu Grunde. — Falls keine anderweitige Quellenangabe gemacht ist, beziehen sich die angegebenen Seitenzahlen auf die zweite Auflage der Grundzüge.

ihr vorhanden ist.“ So schreibt Hartmann im Anfang seiner Einleitung zu seiner „Metaphysik der Erkenntnis“. Damit will er in erster Linie die Auffassung von Erkenntnis wiedergeben, die im natürlichen Bewußtsein der Menschen lebt. Man könnte meinen, daß durch diese Ableitung schon von vornherein der Streit, der die Erkenntnistheoretiker aller Zeiten entzweit hat, mit einem Schlage entschieden sei. Aber die Hartmannsche These verliert ihre Selbstverständlichkeit, sobald man bedenkt, daß die Idealisten aller Richtungen mit den scharfsinnigsten Argumenten gegen seinen Satz gekämpft haben und kämpfen. So ergibt sich die Notwendigkeit, diese Definition der Erkenntnis mit Gründen zu verteidigen.

Was ist das Erkennen? Um die Bedeutung, die hinter diesem Worte steckt, zu erfassen, tun wir gut, uns an unser unmittelbares Bewußtsein zu wenden. Mit diesem Worte bezeichnen wir die einem jeden von uns unmittelbar gegebene Tatsache, daß wir um etwas wissen, d. h. etwas wahrnehmen. Bleiben wir bei dieser Tatsache stehen, die wir vorläufig rein als Tatsache hinnehmen, so zeigt sich auf der einen Seite eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen, deren wir uns bewußt sind, und die sich in ständigem Wechsel befinden, und auf der anderen Seite ein Subjekt, das sich mit verschiedenen Akten auf diese Gegenstände richtet. Insofern diese Akte des Subjektes das Ziel haben, ihre Gegenstände zu erfassen, werden sie Intentionen oder Intentionalitäten unseres Ich genannt. Es ist nun das auszeichnende Merkmal der erkennenden Akte im Gegensatze zu den praktischen Akten des Menschen, daß in ihnen das Objekt mit seinen Bestimmtheiten dem Subjekt übergeordnet ist. Das Erkennen schafft nicht seinen Gegenstand, sondern findet ihn als einen bestimmt gearteten vor. Wir sagen von dem Gegenstande, insofern er von unseren erkennenden Akten vorgefunden wird, aus, daß er sei. Mit diesen beiden Begriffen: Erkennen und Sein sind daher Momente des Erkenntnisphänomens beschrieben, so wie dies vor jedem erkenntnistheoretischen Standpunkt gegeben ist. Das versteht auch Hartmann unter der „Phänomenologie der Erkenntnis“ und unter den Annahmen des „natürlichen gesunden Menschenverstandes“. Aber er geht in diesem Punkte noch weiter, und das bedarf einer besonderen Darstellung und Kritik.

### § 1. Die phänomenale Basis der Erkenntnismetaphysik.

Damit die Beschreibung, die Deskription der Erkenntnis eine phänomenologische Wesensbeschreibung sei, in der alle wesentlichen Züge und Faktoren der Erkenntnis in ihrer Funktion und in ihren gegenseitigen Beziehungen zu nennen sind — wie dies Hartmanns Absicht ist — muß die Beschreibung des tatsächlichen Erkennens die Grundlage bieten. Daß aber jede Theorie, jede wissenschaftliche Deutung von einem schlechthin Gegebenen ihren Ausgangspunkt zu nehmen hat, oder mit anderen Worten, daß jede Theorie einer Phänomenologie bedarf, bestreitet der Idealismus (Cohen, Natorp). Für diesen ist überhaupt nichts gegeben, auch nicht das Phänomen der tatsächlichen Erkenntnis, sondern alle Wirklichkeit ist erst „aufgegeben“. Der Idealismus will sich auf diese Weise gegen den Fehler der unbegründeten Annahme, den Fehler der *petitio principii* schützen; er glaubt, sonst leicht in die Gefahr kommen zu können, Dinge und Phänomene zu erklären, die nicht mehr zum „Begriffe“ des betreffenden Gegenstandes gehören, und so sich selber unnötige Schwierigkeiten bei der Erklärung in den Weg zu legen. Deshalb „setzt“ der Idealismus die ganze Wirklichkeit aus einem Urprinzip, das selbst wieder eine Setzung des logischen Ich ist. Der Begriff des Erkennens ist infolgedessen im Idealismus nicht der eines Erfassens eines Ansichseienden, sondern eines aktiven Setzens und Hervorbringens.

Hartmann betont demgegenüber, daß diese Ausgangsstellung des Idealismus unmöglich ist. Es kann niemals etwas aufgegeben sein, wenn nicht vorher etwas gegeben ist. Denn auch jedes Aufgegebene, jede Aufgabe hat einen Inhalt und eine Richtung, die ihr nur aus dem Gegebenen und den tatsächlichen Verhältnissen erwächst. Der Idealismus kann in Wahrheit die in so mannigfacher Weise konstruierte Wirklichkeit nur setzen, weil er sie vorher schon unbewußt als gegeben hingenommen hat. — Außerdem ist die Deduzierung der mannigfaltigen Wirklichkeit aus einem einzigen Prinzip einfach unmöglich, wenn nicht „alle solche Deduktion auf die Erschleichung eben jenes mannigfaltigen Inhalts hinausläuft, der durch die Beschränkung der Gegebenheit ausgeschlossen war“ (S. 40). — In Wahrheit kann jede Wissenschaft und jede wissenschaftliche Erklärung nur auf das Gegebene aufbauen; gewiß sind nicht alle Inhalte der Wissen-

schaften gegeben, sondern ein großer Teil sind Erklärungen und Deutungen des Gegebenen, aber die gegebenen Phänomene sind doch immer die Grundlagen der Wissenschaften.

Das gilt auch vom Verhältnis der Erkenntnistheorie zum Erkenntnisphänomen. Auch die Erkenntnistheorie muß nach Hartmann von einem gegebenen Erkenntnisphänomen ausgehen, um hieran ihre Erklärung anzuschließen. Doch wo ist das Faktum der Erkenntnis rein zu fassen? — Nach Hartmann muß im Interesse der Wahrheit das Erkenntnisphänomen möglichst breit gefaßt werden. Es geht nicht an, die Erkenntnis auf die wissenschaftliche, oder sogar mit Kant auf die mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnisweise einzuengen. Wohl spricht die „Exaktheit, die am weitesten fortgeschrittene Begriffsbildung, der durchsichtige Apriorismus“ (S.39) dieser letzteren Wissenschaften dafür, daß hier erst das eigentliche Erkennen gegeben ist. Doch damit wird das erkenntnistheoretische Problem der anderen Wissenschaften und erst recht das nichtwissenschaftliche Erkennen verewigt, die doch alle auch ohne Zweifel zum Erkenntnisfaktum gezählt werden müssen. Das Faktum der wissenschaftlichen Erkenntnis ist nicht nur nicht identisch mit dem Faktum der naiven Erkenntnis, es ist auch geeignet, das letztere zu entstellen. Dem Szientismus, d. h. der alleinigen Wertung der wissenschaftlichen Erkenntnis, muß darum ein gewisser Antiszientismus gegenüber gestellt werden; die Erkenntnisphänomenologie muß beide Erkenntnisweisen, die naive sowohl wie die wissenschaftliche, in einer gewissen Vermengung und zugleich in einer gegensätzlichen Spannung als gegeben hinnehmen; denn die scharfe Scheidung beider Erkenntnisweisen bedeutet nur eine künstliche Trennung, die dem natürlichen Erkenntnisphänomen nicht entspricht.

Das natürliche Erkenntnisphänomen bleibt in seiner ganzen Fülle und Breite für die gesamte Erkenntnistheorie normgebend. Das Phänomen und der Sinn des Erkennens sind, im Gegensatz zum Idealismus, der den Sinn und Begriff des Erkennens selbsttätig bestimmt, als gegeben hinzunehmen, ganz gleich, ob die Phänomenologie der Erkenntnis der menschlichen ratio schwierige oder sogar unlösbare metaphysische Probleme aufbürdet oder nicht. Der Umfang des Gegebenen und des faktischen Erkennens darf also nach Hartmann nicht durch die Tendenz des menschlichen Geistes, vorschnell zu systematisieren und das Gegebene der eigenen besseren Ueberschau halber auf wenige

Grundelemente zu reduzieren, irgendwie modifiziert werden. Nur der Standpunkt der „Standpunktlosigkeit“ ist hier der einzig kritische, da er keine vorgegebenen Gesichtspunkte, weder den idealistischen noch den realistischen, an die Auslese des Gegebenen heranträgt. Gerade eine noch nicht mit weiteren theoretischen Deutungen durchsetzte Phänomenologie der Erkenntnis hat sich nach Hartmann nicht darum zu kümmern, ob das Gegebene metaphysische oder unmetaphysische Probleme enthält, sondern sie kann nur das größte Interesse daran haben, möglichst alle Phänomene der Erkenntnis herauszustellen und das „größtmögliche Maximum der Gegebenheit“ (S. 42) zu bieten. Erst dann hat die Theorie einzusetzen.

## § 2. Die phänomenologische Methode bei Husserl und Hartmann.

Hartmanns Erkenntnistheorie und Erkenntnismetaphysik nimmt, wie wir feststellten, ihren Ausgang von einer Phänomenologie der Erkenntnis. In dieser Phänomenologie soll das tatsächliche Erkennen so dargestellt werden, wie es wirklich ist, mit all den Problemen, die es der menschlichen Vernunft aufbürdet, auch wenn diese Probleme niemals eine endgültige Lösung erfahren würden, und mit all den Wesensbeziehungen, die für das menschliche Erkennen konstitutiv sind. Die einzige Methode, die für diese wissenschaftliche Aufgabe einer Wesensbeschreibung des menschlichen Erkennens in Frage kommt, ist nach Hartmanns Ansicht die heutige Phänomenologie, so wie sie von E. Husserl grundgelegt worden ist. Hartmann identifiziert auch tatsächlich seine Methode mit derjenigen Husserls; er ist sich dabei allerdings bewußt, daß es sich hier von Rechts wegen um eine ganze Wissenschaft handelt, die einer sorgfältigen und umfangreichen Untersuchung bedürfe, während er selbst sich nur mit einigen knappen Hauptresultaten dieser Phänomenologie der Erkenntnis begnügt. Vielleicht ist diese kurze und beinahe aphoristische Art der Behandlung der Phänomenologie der Erkenntnis bei N. Hartmann auch der Grund dafür, daß er den fundamentalen Unterschied seiner Methode von derjenigen Husserls nicht gesehen hat. Um aber diesen Unterschied klarer herauszustellen, wird es zunächst notwendig sein, die Husserlsche Phänomenologie in ihren wesentlichen Zügen zu umreißen.

Für jede Wissenschaft fordert Husserl als Voraussetzung ihrer Möglichkeit eine deskriptive Unterlage und eine phänome-

nologische Methode; m. a. W.: Ehe eine Wissenschaft daran geht, eine bestimmte Theorie über gewisse Gegenstände oder ein bestimmtes Gegenstandsgebiet aufzustellen, muß sie vorher, gestützt auf unmittelbare Anschauung, eine Beschreibung oder eine Deskription dieser Gegenstände geben. Der Wissenschaft als solcher bleibt die Aufgabe vorbehalten, zu erklären. Aber diese theoretische Tätigkeit wird bei Husserl auf das anschaulich Gegebene beschränkt, insofern die Wissenschaft ihre Erklärung nur auf das Gegebene aufbauen darf, das die Anschauung ihr vermittelt. Insoweit stimmt die Hartmannsche Phänomenologie mit der Husserls überein. Doch liegt bei Husserl das Eigenartige jener Anschauung nicht darin, daß sie Tatsachen und tatsächliche Verhältnisse feststellt und darin ihre Begrenzung findet, sondern darin, daß sie (nicht etwa erst ein von derselben getrenntes Denken) in diesen Tatsachen allgemeine Wesenheiten und Wesensverhältnisse erfaßt. Sie unterscheidet sich dadurch von der empirischen Anschauung, die nur zur Erfassung individueller Tatsächlichkeiten ausreicht, und erhält darum von Husserl den Namen: Ideation (Ideanschau). Diese allgemeinen Verhältnisbestimmungen zwischen Anschauung und Theorie, Phänomenologie und Wissenschaft finden nun auch auf die Erkenntnisphänomenologie ihre Anwendung. Auch hier muß zunächst über die fundamentalen Erkenntnisweisen und Erkenntnisunterschiede Klarheit geschaffen werden, ehe die Erkenntnistheorie zu einer Erkenntnistheorie werden, zu einem festen Standpunkt sich verdichten soll. Die Erkenntnis, als eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, wird somit als eine wesenhafte Relation von Subjekt und Objekt erschaut und demgemäß bestimmt. Die Wesensverhalte zwischen den noetischen (Subjektseite) und noematischen (Objektseite) Elementen der Erkenntnisintentionen sind so zu beschreiben, wie sie sich der auf die Idee gerichteten Anschauung unmittelbar darbieten. Da aber diese Phänomenologie nur auf die Wesensverhältnisse im Erkennen ihren Blick richtet, so bleiben kraft dieser phänomenologischen Methode alle Dasein-setzenden Akte und Intentionen (oder besser gesagt alle Dasein-anehmenden Akte), wie sie auf der noetischen Seite vorliegen, ebenso wie das Dasein und die Realität des Noema, des Erkenntnisgegenstandes unberücksichtigt. Die rein ontischen Beziehungen, oder, um Hartmanns Terminologie zu gebrauchen, die rein ontologischen

Beziehungen zwischen Noesis und Noema dürfen von der Phänomenologie nicht weiter untersucht werden, obschon sich Husserl tatsächlich nicht an diese Grenze seiner eigenen Methode hält, sondern über diese beiderseitigen ontischen Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt eine Entscheidung im idealistischen Sinne fällt. — Die Erkenntnisphänomenologie Husserls geht nur auf die Erfassung der Wesensverhalte im Erkenntnisphänomen, und selbst die Frage nach der Realität des Erkenntnisobjektes wird in diese Methode der Wesensschau einbezogen. Die Erkenntnisphänomenologie Husserls stellt sich darum folgerichtig die Aufgabe: „Wie sind die zur Einheit des anschaulich vorstellenden Dingbewußtseins gehörigen Noesen und Noemen systematisch zu beschreiben?“ (vgl. „Ideen“, S. 280 f.)

Doch hier wirft Hartmann Husserl vor, daß er die reine Methode der Phänomenologie zugunsten eines theoretischen Standpunktes, des Idealismus, verfälscht habe. Da die Phänomene als solche immer immanent seien, auch wenn sie Phänomene von Transzendente[m] sind, so beschreibe die entsprechende Phänomenologie auch nur die immanent gegebenen Phänomene. Aber es liege hier die Gefahr nahe, daß der Immanenzstandpunkt der Methode zu einem Immanenzstandpunkt der Sache werde. Wenn die Phänomenologie ihren Blick nur auf die Bewußtseinswelt richte, so sei es doch ein Fehlschluß, wenn sie erkläre, daß die Bewußtseinswelt allein existiere, und daß durch die immanenten Strukturen des Bewußtseins das gesamte Sein, seinem Dasein und Sosein nach konstituiert werde. „Im Wesen des Phänomens liegt vielmehr etwas, das über das Phänomen als solches hinausweist“ (S. 167). Daß das erkennende Bewußtsein mit seinem Gegenstand etwas Ansichseiendes meint, wird von der heutigen Phänomenologie nach Hartmann übersehen, besteht aber dennoch unzweifelhaft, und muß demnach von der Phänomenologie auch beschrieben werden.

Damit ist zugleich der Unterschied zwischen der Phänomenologie Hartmanns und Husserls aufgewiesen. Während Husserls phänomenologische Methode in dem systematischen Aufweis besteht, daß sämtliche Phänomene des Bewußtseins in einem streng wesensnotwendigen Zusammenhang stehen, der mittels der „Ideation“, der Wesensschau unmittelbar festzustellen ist, will Hartmann mit seiner phänomenologischen Methode die Phänomene des erkennenden Bewußtseins vorerst so beschreiben;

wie sie tatsächlich liegen, ohne ihren inneren wesensnotwendigen Zusammenhang behaupten oder aufweisen zu wollen. Wenn Hartmann von seiner Phänomenologie auch erwartet, daß von ihr das Erkenntnisphänomen so beschrieben werde, „daß der Zusammenhang seiner Wesenszüge als Ganzes übersichtlich wird und dadurch zugleich eine Gewähr für die Vollzähligkeit derselben bietet“ (S. 36), so ist diese Beschreibung des Erkenntnisphänomens keine Beschreibung nach Art der Husserlschen Phänomenologie. Während Husserls Methode in der Bestimmung und Abgrenzung des Erkenntnisphänomens die Wesensschau ist, stellt Hartmann in seiner Phänomenologie der Erkenntnis nur die Grundbestandteile des Erkennens so, wie sie tatsächlich vorliegen, heraus. Darum ist seine Methode nicht die Wesensschau, sondern die Erfahrung und die Induktion.

Wenn bereits in der Methode der beiderseitigen Phänomenologien zwischen Hartmann und Husserl ein Unterschied obwaltet, so noch mehr im Inhalte ihrer Phänomenologie. Es ist nicht richtig, wenn Hartmann der Husserlschen Methode den Vorwurf macht, sie habe übersehen, daß im Phänomen der Erkenntnis etwas liege, das über das Phänomen als solches hinausweise. Wohl sieht Husserl in seiner Phänomenologie (vgl. „Ideen“ S. 280 ff.) den Transzendenzanspruch einer jeden Erkenntnis oder das Wirklichkeitsbewußtsein der Erkenntnis, doch erst die Bewertung und Erklärung dieses Phänomens führt beide Philosophen verschiedene Wege. Husserl wird an diesem Punkte Idealist, da er glaubt, alle Wirklichkeitsphänomene aus den reinen Wesenheiten und Wesensverhalten des transzendentalen Bewußtseins ableiten und infolgedessen auch die Bewußtseinsintention der ansichseienden Welt und damit den Schein dieser Wirklichkeit aus dem Wesenszusammenhang des transzendentalen Bewußtseins rational erklären zu können. Nicolai Hartmann erklärt dagegen die Tatsache, daß jede Erkenntnis einen ansichseienden Gegenstand intendiert, daraus, daß der Erkenntnisgegenstand ein ansichseiender ist, und daß die Erkenntnisrelation zwischen Subjekt und Objekt nur eine ontologische Relation zwischen ansichseiendem Subjekt und ansichseiendem Objekt ist. Also erst in der Deutung und Erklärung der beiderseitig gleichgeschauten Phänomene der Erkenntnis ergeben sich die fundamentalen Unterschiede zwischen Husserl und Hartmann.

### § 3. Der „apriorische“ Charakter der natürlichen Realitätsthese im Dingerkennen.

Wie wir oben sahen, ist bei Hartmann der „natürliche Realismus“, worunter er die Auffassung versteht, daß allem Erkennen Ansichseiendes normierend gegenüberstehe, der Ausdruck des natürlichen Weltbildes. Dieser Realismus ist nach Hartmann nicht nur deshalb ein einsichtiges Postulat einer jeden Erkenntnistheorie, weil er zur Beschreibung der Phänomene des Erkennens gehört, sondern bei Hartmann hat die natürliche Realitätsthese, oder die Auffassung, daß alle Erkenntnisgegenstände an sich sind, einen apriorisch-allgemeingültigen Charakter. Die Auffassung, daß aller Erkenntnis die Annahme zugrundeliegt, daß der Erkenntnisgegenstand in jedem Falle ein ansichseiender ist, wird damit von Hartmann als apriorisch allgemeingültige Realitätsthese bezeichnet. „Der natürliche Realismus ist nicht aus Erfahrung abstrahiert, seine These ist keine aposteriorische, sondern gerade eine eminent apriorische, auf der alle Objektserfassung schon fußt. Sie ist apriorisch in demselben Sinne wie Raum- und Zeitanschauung apriorisch sind; sie ist von der These der Gegenständlichkeit in Raum und Zeit gar nicht zu trennen. . . . Der natürliche Realismus darf unbedenklich als die allgemeine apriorische Form des konkreten Gegenstandsbeußtseins überhaupt gelten“ (S. 131 f.).

Wenn man mit Hartmann in erster Linie nur das unwissenschaftliche, naive Erkennen der Dinge beachtet, dann scheint allerdings bei oberflächlicher Analyse das natürliche Bewußtsein der erkennenden Menschen immer schon von der Voraussetzung auszugehen, daß alle Empfindungen und Wahrnehmungen sich in jedem Fall auf eine transzendente Welt beziehen und diese widerspiegeln; die Realitätsthese ist nach dieser Beobachtung gleichsam der erste Satz des erkennenden Dingbewußtseins, auf dem alle anderen Erkenntnisse als auf ihre apriorische Grundlage sich aufbauen. Im unmittelbaren Phänomen der Erkenntnis scheint die Realitätsauffassung eines Gegenstandes als solche kein besonderer Akt neben der Empfindung dieses Gegenstandes zu sein, sondern Empfindung und Realitätserkenntnis eines Gegenstandes sind dem naiven Realismus ein und dasselbe. — Doch dagegen erhebt sich sofort die Schwierigkeit,

daß wir nicht allen Bewußtseinsformen ein reales Korrelat in der transzendenten Außenwelt zuordnen. So erhebt kein erkennender Mensch bei Phantasievorstellungen und anderen rein zuständlichen Bewußtseinsformen die Behauptung, daß diesen Gebilden reale Gegenstände entsprechen. Die sog. „apriorisch allgemeine“ Realitätsthese wird vielmehr nur auf jene Gruppe von Bewußtseinsformen angewandt, die wir unter dem Inbegriff: Erfahrung zusammenzufassen pflegen. Diese Tatsache gehört zum Phänomen der Erkenntnis. Der Grund aber, das haben wir Hartmann gegenüber zu betonen, dafür, daß die transzendente Realität nur gewissen Bewußtseinserscheinungen zugeordnet wird, ist in unserem Denken zu suchen, das nur bei gewissen Bewußtseinsformen durch logische Notwendigkeiten über die subjektive Sphäre auf transzendente Faktoren hingewiesen wird. Es gibt also aus dem Grunde, um mit Hartmann zu reden, „keine Gegenstandserfahrung . . ., die nicht von vornherein (d. h. apriori) in eine naiv realistisch orientierte Gegenstandswelt hineinwüchse“ (S. 132), weil das Denken erst die Erfahrung zur Annahme realer Gegenstände führt. Erst das Denken führt den menschlichen Geist zur Annahme einheitlicher Realitäten, obschon von dieser einen Realität mannigfache Empfindungen Zeugnis geben können. Dafür, daß Wahrnehmung realer Gegenstände und Empfindung verschieden sind, gibt Husserl ein sehr instruktives Beispiel: wenn man um einen Tisch herumgeht, und dabei verschiedene, mit jeder neuen Bewegung wechselnde Empfindungen erhält, so macht man doch in allen diesen Momenten die „Wahrnehmung“ von einem Tisch, d. h. man schreibt alle diese unmittelbaren Empfindungen nur „einem“ realen Tische zu. Das Denken allein erfaßt also, und nicht schon die Empfindung, die Realität eines Gegenstandes, mit logischer Notwendigkeit gezwungen, über die unmittelbare Erfahrung hinauszugehen. Infolgedessen ist die Realitätsthese nicht apriorisch, sondern an der Erfahrung gewonnen, d. h. aber aposteriorisch.

#### § 4. *Idealistische und realistische Phänomenologie; ihre Vorzüge und Mängel.*

Nachdem festgestellt worden ist, daß zwischen der phänomenologischen Methode Hartmanns und Husserls ein grundlegender Unterschied besteht, bleibt noch die Frage zu entschei-

den, welcher von beiden Methoden der Vorzug zu geben ist. Hartmann wurde von Knittermeyer in seinem Aufsatz: „Zur Metaphysik der Erkenntnis“ (Kantstudien, 30. Bd. S. 496: Zur Metaphysik der Erkenntnis) vorgeworfen, daß er die vorurteilslose phänomenologische Methode verletzt und in seiner natürlichen Erkenntnisphänomenologie schon einen bestimmten Standpunkt, und zwar den naiv realistischen, eingenommen habe. In unkritischer Weise habe er seine phänomenologische Methode durch die Herübernahme des „ersten besten Standpunktes“ (a. a. O. S. 511), des Realismus, verfälscht. — Demgegenüber muß aber festgestellt werden, daß die „eidetische Reduktion“ in der Husserlschen Phänomenologie, d. h. die methodische Beschränkung auf die Betrachtung der reinen Wesenheiten der Phänomene, auch einen sehr weitgehenden Standpunkt bedeutet, und daß es ihr infolgedessen unmöglich ist, die Realitätsthese im Erkenntnisproblem in vorurteilsfreier Weise zu lösen. Diese rein methodische Beschränkung wird durch ihre Folgerungen sogar zu einer prinzipiellen und sachlichen Beschränkung, so daß sie nicht in der Lage ist, den Hartmannschen Standpunkt, der im Phänomen ein Transzendentes eingeschlossen findet, zu widerlegen. Wo alles in Wesensgesetzlichkeit zueinander stehen soll, da ist es unmöglich, die Tatsache der Transzendenz einer jeden Erkenntnis eben als bloße Tatsache anzuerkennen und gelten zu lassen. Aber der Standpunkt Husserls wird dadurch noch voreingenommener, daß die Wesensgesetzlichkeit im rein idealistischen Sinne als Wesensgesetzlichkeit eines „transzendentalen Bewußtseins“ gedeutet wird, was keineswegs in der Konsequenz der phänomenologischen Methode als solcher liegt. Es bedeutet doch eine sehr weitgehende Voraussetzung, wenn Husserl schreibt: „ . . . daß die ganze Welt ihr ganzes Sein als einen gewissen Sinn hat, der absolutes Bewußtsein als Feld der Sinnggebung voraussetzt“ (vgl. „Ideen“ S. 107). Dieser Satz kann, da er naturgemäß nur eine unbewiesene Voraussetzung ist, nicht eine Widerlegung der Hartmannschen Phänomenologie bedeuten, wie es Knittermeyer behauptet. — M. E. darf auch von ihm die natürliche Erkenntniseinstellung, so wie sie Hartmann in seiner Phänomenologie der Erkenntnis berücksichtigt, nicht als der „erste beste Standpunkt“ bezeichnet werden, denn dieser Standpunkt hat das Prae seiner vollständigen Allgemeinheit bei allen erkennenden Individuen gegenüber dem

idealistischen Standpunkt für sich. Mehr aber will Hartmann mit seiner natürlichen Einstellung auch nicht behaupten.

Hartmann gibt mit seiner „Phänomenologie der Erkenntnis“ nur den schlichten, einfachen Sinn des Erkennens, den alle Menschen mit diesem Begriffe verbinden, wieder. Wenn auch der Realitätsthese im Sinne Hartmanns keine apriorisch allgemeine Geltung zugesprochen werden kann, so ist doch dieser „natürliche Realismus“ allein der einzige adäquate Ausdruck für die allgemeine Auffassung der menschlichen Erkenntnisweise. Bestreitet aber der Idealismus (etwa mit Cohen und Natorp), daß das Erkennen des Wirklichen das Erfassen eines Ansichseienden ist, lehrt er, daß es vielmehr ein aktives Setzen und Erzeugen des Erkenntnisgegenstandes sei, so obliegt ihm die Last des Beweises. Als reine Phänomenologie der Erkenntnis, als bloße Wiedergabe des allgemein geltenden Erkenntnisbegriffes verdient die Hartmannsche Erkenntnisphänomenologie den Vorzug vor der idealistischen, durch das Erkenntnisphänomen nicht gerechtfertigten Erkenntnisauffassung Husserls.

---

## Kapitel II.

### Die ontologische Grundlegung der Erkenntnis.

Der Entwurf einer Ontologie auf Grund der Erkenntnisaporien.

#### § 1: Der Begriff des Ansichseins bei Nicolai Hartmann.

Wir konnten feststellen, daß Hartmanns Ansicht über die Erkenntnis dahingeht, daß es schon im Wesen derselben gelegen sei, ein Seiendes, einen seienden Gegenstand zu erfassen. Seine Worte im Anfang seines Werkes: „. . . daß Erkenntnis nicht Erschaffen, Erzeugen oder Hervorbringen des Gegenstandes ist, wie der Idealismus alten und neuen Fahrwassers uns belehren will, sondern ein Erfassen von etwas, das auch vor aller Erkenntnis und unabhängig von ihr vorhanden ist“, wiesen schon deutlich darauf hin. Da der Gegenstand der Erkenntnis nicht in seinem Gegenstandsein für das Erkenntnissubjekt aufgeht, sondern darüber hinaus eine ansichseiende Sache ist, so ist mit

der Phänomenologie der Erkenntnis wesensnotwendig eine *Ontologie*, eine Seinslehre gegeben; m. a. W.: die Erkenntnisrelation, als eine Relation zwischen Subjekt und Objekt, kann letztlich nur als eine Seinsrelation oder, wie Hartmann sagt, als eine ontologische Relation bestimmt und erklärt werden. Das Erkenntnissubjekt sowohl wie das Erkenntnisobjekt erweisen sich schon im Phänomen der Erkenntnis als ansichseiende Gebilde, und darum ist nach Hartmanns Ansicht die ontologische Relation zwischen ihnen die primäre und zugleich die für die Erkenntnis grundlegende Relation. Damit ist von Hartmann die Ontologie zur Grundlage der Erkenntnistheorie gemacht.

Das allgemeine Sein, das dem Erkenntnissubjekt sowohl wie dem Erkenntnisobjekt gemeinsam und homogen ist, ist somit bei Hartmann das Formalobjekt dieser Ontologie. Wollen wir nun aber dieses Sein näherhin bestimmen, um den besonderen Seinsbegriff N. Hartmanns zu gewinnen, so ergibt sich hier von vornherein eine große Schwierigkeit. Hartmann beobachtet bei der Wesensbestimmung des Formalobjektes der Ontologie eine gewisse Zurückhaltung; da die Ontologie die naturgegebene und wesensnotwendige Theorie zur Erklärung des Erkenntnisphänomens sei, aber andererseits die Ontologie sich ihrem Wesen nach so wenig als möglich von der natürlichen Einstellung der Erkenntnis entfernen dürfe, sondern mit einem kritischen Minimum an Metaphysik auszukommen suchen müsse, darum sei eine nähere Bestimmung des metaphysischen Seinsbegriffes unmöglich. Wenn man auch den Begriff und das Formalobjekt der Ontologie als einen vorläufigen bestimmen könne, so dürfte dies doch niemals die Fixierung eines festen Standpunktes sein. Nach Hartmann kann es keine andere sachliche Rechtfertigung der kritischen Ontologie geben, „als die, durch ihre Fähigkeit, die Restprobleme der spekulativen Standpunkte, sofern sie nicht künstliche Aporien sind, auf das gebotene Minimum an metaphysischer Annahme zurückzuführen“ (S. 180). Diese kritische Ontologie, die in der Bestimmung ihres Formalobjektes mit einem Minimum an Metaphysik auszukommen sucht, unterscheidet sich nach Hartmanns Ansicht dadurch aufs schärfste von einer scholastisch-rationalistischen Ontologie, die unbesehen die logischen Strukturen des Denkens auf das gesamte Sein übertrage, ohne sich der Tatsache bewußt zu sein, daß das Sein auch in seinen wesentlichen Kategorien irrationale Bestandteile enthält, die nie-

mals einem Denken erfaßbar sind. Es bedeutete nach Hartmann eine Vergewaltigung des Seins, wenn man die Kategorien des Denkens ohne weiteres für Kategorien des Seins ausgeben wollte. Vielmehr hat eine echte Ontologie kritisch und zugleich analytisch zu sein. Die kritische Haltung zeigt sich zunächst darin, daß zwischen dem irrationalen und rationalen Teil des Seins bezüglich seines Seinswertes kein Unterschied gemacht wird. Der rationale bzw. irrationale Teil des Seins sind nur vom Standpunkt der ratio verschieden, ihrem Seinswert nach sind beide Schichten des Seins vollkommen homogen. Da das Sein prinzipiell indifferent gegen seine Erkanntheit oder seine Erkennbarkeit ist, so war es nach Hartmann ein fundamentaler Fehler der alten Ontologie, die Erkennbarkeit eines Seienden mit seinem Seinscharakter, oder den Erkenntnisgrund mit dem Seinsgrund zu verwechseln. Die kritische Ontologie darf demgegenüber weder rationalistisch noch irrationalistisch verengt sein, sondern sie nimmt das allgemeine Sein zum Formalobjekt, ohne die Grenzen und die Struktur dieses Seins nach seiner menschlichen Begreifbarkeit und tatsächlichen Erkanntheit abzustecken. So ist die kritische Ontologie nach Hartmanns Ansicht wohl insofern ein Realismus, als ihre These lautet: Es gibt ein reales Seiendes außerhalb des erkennenden Bewußtseins, das unabhängig vom Grade seiner Erkanntheit oder Erkennbarkeit besteht. Aber andererseits behauptet diese kritische Ontologie, daß unsere Erkenntniskategorien das Reale nicht in seiner ansichseienden Struktur unserem Bewußtsein zu vermitteln vermöchten. „Sie (sc. Die kritische Ontologie N. Hartmanns) behält die Realitätsthese des natürlichen Weltbildes bei, hebt aber die Adäquatheitsthese auf“ (S. 182). Aus diesem Charakter der kritischen Ontologie erklärt es sich, daß man ihr Formalobjekt nicht weiterbestimmen kann, als daß man sagt: es ist das „Sein überhaupt“, das „Sein als solches“ (das  $\delta\nu \tilde{\eta} \delta\nu$  des Aristoteles). Das Seiende, von dem die kritische Ontologie spricht, hat insofern einen viel allgemeineren Charakter als das Sein der besonderen Wissenschaften. „Es geht im Gegenstände der Naturwissenschaften so wenig auf wie in dem der natürlichen Weltansicht. Es umschließt dieses wie jenes und behält noch unbegrenzt Raum für weitere Sphären des Realen“ (S. 182).

Diese Zurückhaltung N. Hartmanns in der näheren Bestimmung des Formalobjektes der Ontologie erklärt sich m. E. letzt-

lich daraus, daß Hartmann diese kritische Ontologie nur vom Erkenntnisphänomen aus gewonnen, und infolgedessen ihre Rechtfertigung auch nur darin findet, „. . . die Restprobleme der spekulativen Standpunkte (sc. der Erkenntnistheorie), sofern sie nicht künstliche Aporien sind, aufzunehmen und auf das gebotene Minimum an metaphysischer Annahme zurückzuführen“ (S. 180). M. a. W.: Die kritische Ontologie N. Hartmanns dient nur dazu, die natürlichen Probleme der menschlichen Erkenntnis aufzunehmen und soweit wie möglich einer Lösung entgegenzuführen.

Doch hier ist eine Kritik am Platze. Hartmanns Ansicht erscheint mir insoweit als richtig, als wir nur von der Erkenntnis, von dem *ordo cognoscendi* den Zugang zum Sein selbst, zum *ordo essendi* finden können. Aber in diesem Moment darf doch nicht zugleich und allein auch die sachliche Begründung der Ontologie gesucht werden. Denn dieses würde ja wieder, entgegen der eigenen Absicht Hartmanns, eine Unterordnung der *ratio essendi* unter die *ratio cognoscendi* bedeuten! — Andererseits ist bei Hartmann dadurch der Begriff der Ontologie nur ungenügend bestimmt worden, daß das Phänomen der Erkenntnis als Grundlage dieser Ontologie selbst in sehr einseitiger Weise gefaßt ist. Es erklärt sich aus der Reaktion gegen den extremen Idealismus, daß Hartmann im Erkenntnisphänomen zunächst wohl nur den realen, subjektunabhängigen Gegenstand gesehen, der das Erkennen normiert, weil er ein selbständiges *Da sein* hat; für die Erkenntnisrelation ist nun aber gerade das *Sosein* des Erkenntnisbildes einerseits und des Erkenntnisgegenstandes andererseits und ihre gegenseitige Beziehung eines der grundlegendsten Probleme. Hartmann beobachtet in diesem Punkte einen gewissen Skeptizismus, da nach ihm über die Natur des Erkenntnisgegenstandes keine bestimmten Aussagen gemacht werden können. Obschon also Hartmann das Problem der Adäquation vom *Sosein* des Erkenntnisbildes und dem des Erkenntnisgegenstandes wohl kennt, macht er es doch nicht zu einer Wesensfrage seiner „kritischen Ontologie“. Doch offenbar gibt dieser Gesichtspunkt Hartmann nicht das Recht, das Formalobjekt der Ontologie auf die „Realität“, die „Existenz“ einzuengen und dogmatisch festzusetzen, daß das *Sosein*, die Natur des Erkenntnisgegenstandes nicht zum Formalobjekt der Ontologie gehöre, weil sich eine Adäquation zwischen dem Erkenntnisbilde und

dem transzendenten Gegenstande nicht herstellen ließe wie er behauptet, wenn er schreibt: „Die Ontologie behält die Realitätsthese des natürlichen Weltbildes bei, hebt aber die Adäquatheitsthese auf“ (S. 182).

Nach diesen Ausführungen dürfte man von Hartmann keine weiteren Bestimmungen über das „Sein als solches“ erwarten. Wenn die kritische Ontologie Hartmanns, die das Sein überhaupt zum Formalobjekt hat, schon ein Höchstmaß an Metaphysik besitzt, so verbietet sich jede weitere metaphysische Bestimmung des Formalobjektes dieser kritischen Ontologie, also des „Seins überhaupt“. In Wahrheit aber geht Hartmann über das unmittelbare Gebiet der Ontologie hinaus. Dadurch sind wir auch in die Lage versetzt, entscheiden zu können, ob Hartmann in seiner Erkenntnisauffassung dem Realismus zugezählt werden darf oder nicht.

## § 2. *Hartmanns Begriff der Transzendenz und sein Verhältnis zum Realismus.*

Nach Hartmann stehen in jeder Erkenntnis ein Erkennendes und ein Erkanntes, ein Subjekt und ein Objekt sich gegenüber. Nun besteht die Erkenntnisfunktion darin, daß das Subjekt über seine Sphäre in die ihm transzendente und heterogene Sphäre des Objektes hinausgreift, um die Bestimmtheiten des Objektes in seine Sphäre „einzuholen“. Doch bleibt dadurch das Objekt als solches unangetastet, und wird dadurch nicht etwa der Subjektssphäre immanent. Am Objekte selbst entsteht nichts Neues, es verändert sich nicht, sondern nur im Subjekt entsteht ein Bild, eine Repräsentation des Objektes mit der Intention, dadurch das ansichseiende Objekt so adäquat wie möglich zu erfassen. — Nach Hartmann gehört es sogar wesentlich zur Erkenntnisrelation, daß in aller Erkenntnis die Repräsentation oder das Bild des Objektes enthalten sein muß; denn er schreibt: „ . . . daß notwendig in aller Erkenntnis jenes Dritte (sc. die Vorstellung des Objektes) in die Objekt-Subjekt-Relation schon eingeflochten ist,“ und: „ . . . daß das „Bild“ oder die „Vorstellung“ ein notwendiger Wesensbestandteil der Erkenntnisrelation ist“ (S. 46). Damit muß von jedem unmittelbaren Bewußtsein gegebener Ge-

genstände das Prädikat Erkennen verneint werden, wie dies Hartmann auch tatsächlich tut, da er den unmittelbar gegebenen „Ichzuständen“, also sämtlichen Bewußtseinserscheinungen sowohl das Ansichsein, als auch die Gegenständlichkeit überhaupt, und damit den Charakter von Erkenntnisgegenständen abspricht (vgl. S. 112). — Dadurch, daß das Bild oder die Repräsentation des Objektes im Subjekte nur das Mittel ist, um das Objekt in seinem Ansichsein so adäquat wie möglich zu erfassen, erhält das Objekt das Uebergewicht über das Subjekt; es wird der für die Wertung der Erkenntnisrelation ausschlaggebende Faktor. Insofern hiernach der Gegenstand, das Objekt, unabhängig vom Subjekt und seinem „Erfassen“ dasteht, darf man von einem **A n s i c h s e i n** des Gegenstandes sprechen. Dieses Ansichsein ist zunächst nur ein **g n o s e o l o g i s c h e s**; m. a. W.: es soll damit noch unentschieden bleiben, ob dieses gnoseologisch Ansichseiende ein reales Ding an sich oder einen bloß idealen Gegenstand bedeutet. Wesentlich ist vorerst nur, daß der Gegenstand der Erkenntnis insofern ein ansichseiender ist, als er vom Akte des Erkenntnis und darum überhaupt vom erkennenden Subjekt unabhängig ist. — Das Schwergewicht des Ansichseins des Objektes gegenüber dem **E r k e n n t n i s** subjekt wird nach Hartmann noch erhöht, wenn man die Phänomene des Erkenntnisproblems und des Erkenntnisprogresses beachtet. Das Problem sowohl wie der Erkenntnisfortschritt zeigen, daß die Erkenntnisrelation ihren Schwerpunkt nicht nur außerhalb des erkennenden Subjektes, sondern auch außerhalb ihrer selbst hat, und zwar ponderiert die Erkenntnisrelation im Erkenntnisproblem und -fortschritt nur nach der Seite des Objektes, zum Transobjektiven hin. Der Gegenstand der Erkenntnis geht also nicht im Objektsein für ein erkennendes Subjekt auf, sondern er zieht immer wieder das erkennende Subjekt über dessen Sphäre hinaus zu sich hin, weil er, vom Erkennen und vom Subjekte unabhängig, ein Ding an sich ist.

Bedenkt man aber, daß der Begriff des Dinges an sich oder der Transzendenz, den Hartmann auch gebraucht, im Laufe der neueren Philosophie einen so vieldeutigen und manchmal unbestimmten Sinn erhalten hat, so wird man in kritischer Vorsicht den Gebrauch des Begriffes Transzendenz oder des „An-sich“ bei N. Hartmann nicht sogleich als eine Wendung zum herkömmlichen Realismus buchen können. Da aber Hartmann mit

seinem Begriff des „Dinges an sich“ in erster Linie der idealistischen und hier wieder insbesondere der phänomenologischen Erkenntnisauffassung E. Husserls, der den Erkenntnisgegenstand nur für einen intentionalen hält, entgetreten will, so tun wir gut, vorerst den Transzendenzbegriff der Husserlschen Phänomenologie näher zu bestimmen, da Husserl selbst diesen Begriff sehr eingehend analysiert, um nachher Hartmanns Auffassung der Transzendenz fester zu umreißen.

Wenn Husserl von Transzendenz spricht, so meint er damit gemäß seinen eigenen Worten (vgl. „Logische Untersuchungen“ Bd. II, 1, S. 387) nicht die Frage nach dem Ansichsein, dem wirklichen Sein der Welt. Sondern für Husserl ist der Gegenstand der Erkenntnis deshalb transzendent, weil und insofern derselbe nicht in das Gefüge des intentionalen Erkenntnisaktes hineinpaßt und deshalb dem letzteren immer transzendent bleibt. Akt und intentionaler Gegenstand der Erkenntnis bleiben schon innerhalb des Bewußtseins immer geschieden, und so handelt es sich bei der Transzendenz des intentionalen Gegenstandes nur um eine „bewußtseinsimmanente Transzendenz“. — Dementsprechend unterscheidet Husserl diesen Gegenstand von den Empfindungsinhalten des individuellen Bewußtseins und macht ihn zum identischen Erkenntnisgegenstand von verschiedenen Individuen. Der Gegenstand ist demnach bei Husserl transzendent, insofern er bloß ein rein intentionaler Gegenstand ist. Gilt nun dies auch von N. Hartmann, so daß die von ihm behauptete Transzendenz des Erkenntnisgegenstandes nichts anderes als die Transzendenz des intentionalen Gegenstandes, der nicht in das Gefüge der Erkenntnisakte eingeht, bedeuten würde?

Um gewissen Einwänden vorzubeugen, sei darauf hingewiesen, daß bei Hartmann der intentionale Gegenstand zwar eine Schöpfung des Aktes ist und „von Gnaden“ (cf. S. 112) des Aktes lebt, — und insofern steht Hartmanns Ansicht in einem gewissen Gegensatz zu Husserl —, aber doch nach Hartmann dieser intentionale Gegenstand jeglichem Erkenntnisakte transzendent ist. So schreibt Hartmann: „Alles Bewußtsein ist intentional, es besteht im Erfassen von etwas und dieses Etwas liegt immer jenseits des Aktes oder Zustandes — auch im Falle des ‚inneren‘ Objekts. (Von mir gesperrt.) Es ist intentionaler Gegenstand“ (S. 103). — Von den bloßen Bewußt-

seinerscheinungen und „Ichzuständen“ unterscheiden sich die intentionalen Gegenstände der Erkenntnis nach Hartmann dadurch, daß sie, wenn auch nicht ein Ansichsein, so doch die Form der Gegenständlichkeit besitzen und darum auch so leicht mit den ansichseienden Gegenständen verwechselt werden können (vgl. S. 112). Damit ist also von Hartmann dem intentionalen Gegenstände gegenüber dem Erkenntnisakte eine Transzendenz zuerkannt.

Und dennoch ist der Hartmannsche Begriff der Transzendenz nicht mit dem Husserlschen Begriff der Transzendenz zu identifizieren. Sagt Hartmann doch ausdrücklich: „Ist alle Transzendenz der Erkenntnisrelation schon in der Intention und ihrem „intentionalen“ Gegenstände erschöpft, so wird gerade diejenige Grenze des Bewußtseins, um deren Durchbrechung es sich beim Erfassen eines Realen handelt, von vornherein verleugnet“ (S. 103). Der intentionale Gegenstand sei nur die Repräsentation des ansichseienden Gegenstandes, und in jeder Erkenntnis seien wesensmäßig Repräsentation und ansichseiender Gegenstand getrennt, wie das jedes Erkennen begleitende Bewußtsein der Täuschungs- und Irrungsmöglichkeit beweise. Nur das Verhältnis zum ansichseienden Gegenstand allein, der nicht „von Gnaden“ des Erkenntnisaktes lebt und gegen seine Objektion völlig gleichgültig ist, sei für das Erkenntnisphänomen charakteristisch (Vgl. S. 106 ff.). Die Realität des ansichseienden Gegenstandes hänge in keiner Weise von der betreffenden Erkenntnisintention ab. Der intentionale Gegenstand sei im g n o s e o l o g i s c h e n Sinne immanent; stehe dieser darum in einem unmittelbaren Verhältnis zum Bewußtsein, so könne der ansichseiende Gegenstand nur mittelbar „erfaßt“, aber nicht „gehabt“ werden. Denn das „Gehabte“ als solches ist nicht transzendent, d. h. es ist kein „erfaßtes“ Ansichseiendes; denn nur einem solchen kommt gnoseologische Transzendenz zu.“ (S. 115.) Mit den letzteren Worten wird zugleich ein anderer etwas unbestimmter Begriff von N. Hartmann geklärt. Wenn Hartmann (vgl. S. 50) sagt, daß das Ansichsein des Gegenstandes vorerst nur ein gnoseologisches Ansichsein sei, noch nicht ein ontologisches oder logisches, so hätte man vielleicht annehmen können, daß Hartmann hier behauptete, der Gegenstand der Erkenntnis habe bloß intentionalen, aber keinen realen Charakter. Doch sagt Hartmann hier deutlich, daß gno-

seologische Transzendenz nur dem „erfaßten“, d. h. aber dem ansichseienden und nicht dem intentionalen Gegenstand zukomme. Gnoseologisches Ansichsein bedeutet demnach bei Hartmann nicht das „Ansichsein“, die Transzendenz des bloß intentionalen Gegenstandes. Damit ist Hartmann, wie uns scheint, doch der Auffassung, daß der Erkenntnisgegenstand nicht allein gegenüber dem Erkenntnisakte transzendent ist, im Sinne des rein intentionalen Gegenstandes, sondern auch seinem Dasein nach von jedem Erkennen unabhängig ist, insofern er von jedem erkennenden Subjekt vorgefunden wird. Nach Hartmann besteht der Gegenstand der Erkenntnis ohne die Tatsache des Erkennens, er ist an sich, insofern er gleichgültig gegen seine Erkennbarkeit und Erkenntheit ist. Was hindert also, Hartmann als Vertreter einer realistischen Erkenntnisauffassung anzusprechen?

Man könnte einwenden: zum Wesen des Realismus gehört notwendig die Annahme, daß der Gegenstand insofern ein realer ist, als er unabhängig von jeder menschlichen Seelentätigkeit, vom Erkennen, Wollen, Fühlen usw. besteht. Hartmann schließe aber letztere Möglichkeit bei seinem Begriffe des Ansichseins nicht ausdrücklich aus. Der ansichseiende Gegenstand sei nach ihm vielleicht eine menschlich-seelische Schöpfung, und insofern sei Hartmann nicht zum Realismus zu zählen. — Es kommt aber in diesem Zusammenhang alles darauf an, wie weit bzw. wie eng man den Begriff des Realismus faßt. Versteht man unter Realismus die Auffassung, daß sämtliche Gegenstände der Erkenntnis insofern real sind, als sie weder durch Akte des Ich konstituiert werden (Bewußtseinsdasein), noch bloß logisch idealen Charakter haben (logisches, ideales Sein), so ist Hartmann in diesem verengerten Sinne sicherlich kein Realist, zumal er ja das ideale Sein auch unter die ansichseienden Gegenstände zählt. — Faßt man aber den Begriff des Realismus weiter, daß sämtliche Erkenntnisgegenstände vom Erkennen nicht geschaffen, sondern vorgefunden werden und somit ansichseiende, nichtintentionale Gegenstände sind, so ist Hartmann als Vertreter der realistischen Erkenntnisauffassung anzusprechen. Er behauptet, daß sowohl die realen als die idealen Objekte dem Erkennen normierend gegenüberstehen, und daß diese Objekte infolge ihres Ansichseins nicht vom Erkennen geschaffen worden sind, nicht „von Gnaden“ der Intention bestehen. Das gilt nach Hart-

mann sowohl vom realen wie idealen Sein; dagegen bedeutet es noch eine Wendung Hartmanns zum engeren Begriff von Realismus, wenn er das gesamte Bewußtseinsdasein aus der Sphäre der Erkenntnisgegenstände ausscheidet. Das Bewußtseinsdasein haben aber die Inhalte, die ihr Dasein seelischen Akten, also den Akten des Empfindens, Fühlens, Wollens usw., mithin den Akten des Ich verdanken. Mit Ausnahme der Gedanken, Phantasien und Vorstellungen, die nach Hartmann intentionale Gegenstände sind, sind sämtliche übrigen „Ichzustände“ keine Erkenntnisobjekte, weil ihnen sowohl das Ansichsein als auch der Charakter der Gegenständlichkeit überhaupt abgeht (vgl. S. 112). Nur nebenbei sei angemerkt, daß Hartmann mit dieser Ansicht der wissenschaftlichen Psychologie den Boden unter den Füßen wegzieht, da er die Erkenntnis psychischer Erscheinungen mit Ausnahme intentionaler Phantasien und Vorstellungen als Nonsens erklärt. — Insofern Hartmann jedoch das Ansichsein der realen und idealen Erkenntnisgegenstände behauptet, (vgl. auch S. 457 f.) ist er als Realist anzusprechen.

Zu dem eben angeführten Einwand könnte man noch einen weiteren hinzufügen: wohl behauptete Hartmann das Ansichsein des Erkenntnisgegenstandes, aber er betone nicht in seiner kritischen Ontologie bei der Lösung der Erkenntnisaporien, daß das ansichseiende Objekt allein das Subjekt und damit die Erkenntnisrelation bestimmt, und somit gebe Hartmann keinerlei Entscheidung für den Realismus bzw. Idealismus an die Hand. Die kritische Ontologie hat ja nach Hartmann die Aufgabe, eine Seinssphäre nachzuweisen, die dem Subjekt sowohl wie dem Objekt homogen ist. Falls dieser Nachweis gelungen ist, so ist damit erklärt, daß eine Erkenntnisrelation zwischen Subjekt und Objekt, ein Erfassen des Objekts durch das Subjekt möglich ist. Denn da nach Hartmanns Ansicht alles Seiende zueinander in Relationen steht, oder jedes einzelne Seiende alles übrige Sein durch seine immanenten Strukturen irgendwie r e p r ä s e n t i e r t, so kann man konsequent eine Repräsentation des Erkenntnisobjektes durch die bewußtseinsimmanenten Gebilde des Erkenntnissubjektes nicht mehr für unmöglich halten, sondern muß gerade das Subjekt als einen Repräsentationspunkt *κατ' ἐξοχήν* bezeichnen. Doch hat Hartmann damit nicht entschieden, ob bei dieser Repräsentation des Objektes durch das

Subjekt das Objekt das Subjekt im Erkennen bestimmt oder umgekehrt das Subjekt das Objekt, da die objektiven Repräsentationen in der Subjektssphäre reine Gebilde des Subjektes sind und bleiben und Hartmann andererseits jeden kausalen Einfluß des Objektes auf die Subjektssphäre leugnet. Eine Entscheidung in dieser letzteren Alternative ist also für den Realismus bezw. Idealismus entscheidend.

Darauf wäre zu erwidern: wenn die spätere Ontologie Nicolai Hartmanns sich für die Frage: Idealismus oder Realismus unzulänglich erwiesen hat, so beweist das eben nur das eine, daß sich die Metaphysik des Standpunktes bei Hartmann hier doch stärker erwiesen hat als die Metaphysik der naturgewachsenen Probleme der Erkenntnis! Aber die gesamte Intention des Hartmannschen Werkes geht doch deutlich auf das Gegenteil dieser Tendenz, und deshalb ordnet er auch die Phänomenologie der Erkenntnis jedem systematischen Standpunkte über. Daß er aber in seiner Phänomenologie der Erkenntnis als Realist anzusprechen ist, haben wir oben feststellen können.

Doch warum lehnt Hartmann von seiner Ontologie die Bezeichnung Realismus ab, wie er es doch unstreitig tut? (vgl. S. 191—192). Um die Gründe Hartmanns für diese Ablehnung zu verstehen, muß der Begriff des Realismus bei Hartmann näher untersucht werden. Hartmann versteht aber unter Realismus, daß das Objekt das Subjekt und die gesamte Bewußtseinswirklichkeit hervorbringt; er nennt diese Auffassung auch Materialismus, was u. E. das einzig Richtige wäre, aber ebenfalls auch Realismus. Diese Auffassung stimmt aber nicht mit dem Begriff von Realismus überein, den wir unserer obigen Erörterung zugrundegelegt haben. Hier war einfach unter Realismus die wissenschaftliche Ansicht verstanden, daß das vom Erkennen unabhängige Objekt das Subjekt in seinem Erkennen normiert, ohne dasselbe hervorzubringen. Das Letztere wäre Materialismus, insofern hier das materielle Objekt als Grund der Bewußtseinswirklichkeit angenommen wäre. Daß Hartmann diese Auffassung ablehnt, ist begründet, aber trotzdem darf er als Realist in unserem oben dargelegten Sinne gelten.

§ 3. *Die logische Sphäre und ihre Eingliederung in die Ontologie.*

Wie oben festgestellt wurde, hatte Hartmann das Formalobjekt seiner „kritischen Ontologie“ nur im Sein überhaupt, im Sein als solchem gesehen und jede weitere Bestimmung dieses allgemeinen Seins als unkritisch und über das Minimum an metaphysischer Annahme hinausgehend abgelehnt. Wie er aber diesen letzteren Grundsatz bezüglich der Unterscheidung des realen und intentionalen Seins, wie schon bei Erörterung von Hartmanns Verhältnis zum Realismus dargelegt wurde, nicht beachtet hat, so schickt sich Hartmann auch hier an, das allgemeine Sein noch weiter zu bestimmen. Hartmann unterscheidet vom realen Sein das logische Sein, „die logische Sphäre“, und sucht dann das Verhältnis dieses logischen Seins zum realen Sein näher zu bestimmen.

Zur Definition dieses Seins geht Hartmann von der Sphäre des erkennenden Subjektes und seiner Erkenntnisgebilde aus. Es ist im Phänomen der Erkenntnis nach Hartmann das Erstaunliche, daß die Erkenntnisgebilde, die allein dem Erkenntnissubjekt zugehören, zugleich mit dem Sinn ihrer Strukturen über diese Subjektssphäre hinauswachsen und eine eigene Selbstständigkeit erlangen, und zwar aus dem Grunde, weil diese Erkenntnisgebilde zugleich Repräsentationen eines objektiven Seins sind. Diese Inhaltsgebilde des empirischen Subjektes bieten, gerade infolge ihres Charakters der Repräsentation, dem empirischen Subjekt „eine geschlossene, in sich beruhende Welt von Inhaltsstrukturen dar, deren Gesetze nicht die des Subjekts, auch nicht die der Erkenntnis, aber auch keineswegs ohne weiteres die des realen Objektes sind, sondern ideal-überzeitliche — eine objektiv ansichseiende, aber nicht real ansichseiende Welt sub specie aeternitatis“ (S. 203). Bei Hartmann macht sich indessen eine Unschlüssigkeit bemerkbar hinsichtlich der Frage, inwieweit die logisch ideale Sphäre mit der ontisch realen zusammenfällt. Denn einerseits sieht er die logisch ideale Sphäre unabhängig vom realen Sein, die ihren Kern im ‚Satze an sich‘ nach der Urteilslehre Bolzanos und Husserls hat, unabhängig vom Subjekt, aber auch unabhängig von aller realen Wirklichkeitsbeziehung. Phänomenologie oder Lehre vom Sinn umschreiben am besten das Formalobjekt dieser Logik. — Doch andererseits betont Hartmann unter dem Drucke

seines ontologischen Gesichtspunktes, daß die logische Sphäre mitsamt ihren idealen Gesetzen letztlich ein seiendes Etwas seien. Näher kommt Hartmann u. E. der Wahrheit, wenn er schreibt: „Die logische Sphäre ist auch eine Art Gegenbild des Seienden, wenn auch ein eigenartig verschobenes, auf Wesenheiten beschränktes und an keinen realen Träger gebundenes“ (S. 205). Beide Gedanken sind richtig, daß die logische Sphäre sowohl vom realen Sein sinnvoll geschieden werden kann, als auch andererseits doch von ihm zur Begründung ihrer objektiven Geltung nicht geschieden werden darf. Diese so paradox anmutenden Beziehungen zwischen idealer und realer Gegenständlichkeit bedürfen indes einer Klärung.

Für Hartmann sind diese Wesenszüge des logisch idealen Seins durch das Phänomen der Erkenntnis gegeben, aber andererseits zeigt sich hier eine Einwirkung der Husserlschen und Platonischen Auffassung, die bereits eine Deutung des Phänomens der idealen apriorischen Erkenntnis enthalten. Denn das Phänomen der Erkenntnis weist doch selbst darauf hin, daß auch die ideale Erkenntnis immer mit der realen Erkenntnis in Zusammenhang steht, und das Wesen von realen Gegenständen betrifft. Gewiß braucht die Intention des idealen Erkenntnisaktes nicht immer auf einen realen Gegenstand und sein Wesen abzielen, aber dennoch sind in jeder idealen Erkenntnis die elementaren Bestandteile von realen Gegenständen hergenommen. Das scheint Hartmann zu übersehen, wenn er das Spezifikum der idealen Erkenntnis darin erblicken will, daß gerade im Absehen von den konkreten realen Gegenständen das Wesen dieser Gegenstände in der idealen Erkenntnis getroffen wird, oder doch Erkenntnisse idealer Art zustande kommen, die mit den aposteriorischen Erkenntnissen der betreffenden realen Gegenstände zusammenstimmen. Aber gerade diese letztere Beschreibung enthält nicht mehr allein das reine Phänomen, sondern beruht schon auf einer platonischen Ausdeutung desselben.

Doch scheint sich dieser letztere Gedanke Hartmann wieder aus einer weiteren Schwierigkeit nahe zu legen. Er ist der Ansicht, daß die Inhalte und Strukturen der logisch idealen Sphären deshalb eine eigene Sphäre abgeben müssen, weil ihre Transzendenz weder durch den realen Gegenstand gestützt werde, noch auch widerspruchlos mit einer unmittelbaren

Erkenntnis, mit einer unmittelbaren Bewußtseinsnähe sich vereinbaren lasse. Die Synthese der unmittelbaren Bewußtseinsnähe mit der gnoseologischen Transzendenz des logisch idealen Gegenstandes sei unmöglich. „Diese Synthese hat etwas Paradoxes: das Ideal ist ein ‚Irreales‘ und doch ein Ansichseiendes. Die Grenzscheide, welche der Satz des Bewußtseins zieht, scheint in der inneren Gegebenheit aufgehoben und soll doch in der Unabhängigkeit vom Akte (wie sie in allem echten Erfassen eines „Idealen“ mit gemeint ist) streng gewahrt bleiben“. — Jedoch kann man nicht einsehen, wie ein transzendent für sich existierendes Ding dadurch schon seinen das Erkennen bestimmenden Charakter (denn das besagt der Ausdruck Sein) verlieren sollte, daß es zu unserem Erkennen in ein unmittelbares Verhältnis träte. Der Satz des Bewußtseins darf nicht so gedeutet werden, als ob alle Gegenstände, die sich in der Sphäre des Bewußtseins oder des erkennenden Geistes befinden, ihr Ansichsein dadurch verlören. Hartmann schlägt hier nun allerdings eine schärfere terminologische Scheidung vor: nämlich daß diese Gegenstände der idealen Sphäre ein gewisses „Fürsichsein ohne ein Ansichsein“ hätten. Doch damit würde der Unterschied von Fürsichsein und Ansichsein nicht klarer, da Fürsichsein doch ein absolutes Sein im Gegensatze zu einem Sein der Relationen ist. Ein solch absolutes Sein kann aber niemals von einem Ansichsein wesensmäßig getrennt werden, sondern ist mit ihm identisch. Besser würde man sagen, daß irreale Gebilde wie z. B. Bewußtseinsgebilde, nur ein relatives Sein haben, ohne damit ihren für jedes Erkennen bestimmenden Charakter, und damit ihr Ansichsein einzubüßen. — Dagegen stehen aber die Gebilde der logisch idealen Sphäre zur Frage der Realität bzw. der Irrealität vollkommen disparat da, weil sie eben nur Sosein, aber nicht Dasein bedeuten; in dieser terminologischen Scheidung liegt auch der Grund, daß sich das Ideale sehr leicht vom Realen und auch vom Irrealen trennen läßt, und daß es eines weiteren Kriteriums zu dieser Unterscheidung, nach dem Hartmann sucht, nicht bedarf.

Mußte bisher zur Kritik Hartmanns gesagt werden, daß er den idealen Gegenstand zu sehr mit dem real existierenden Gegenstand auf eine Stufe stellte, so ist bei ihm andererseits die Verbindung von idealem und realem Sein auch wieder zu lose.

Wenn Hartmann schreibt, daß „nur das ideale Denken an das ideale Sein gebunden ist, und nicht umgekehrt“, so kann darin die Gefahr eines verstiegenen Transzendentalismus liegen; denn der Objektivismus des idealen Seins darf nicht übertrieben werden. Eine Unterscheidung der Momente des Soseins und Daseins an den realen Gegenständen zeigt uns, daß ein ideales Ansichsein im Sinne eines idealen Daseins ein Widersinn ist, daß das ideale Sein vielmehr ein abstrahiertes, aber an sich nicht selbständiges Moment eines realen Dinges ist, in dem es als dessen allgemeine Form realisiert ist. Das ideale oder logische Sein hat deshalb nichts mit dem Erkenntnisphänomen zu tun, weil ihm als reinem Sosein nur Inhaltsbeziehungen eigentümlich sind, aber nicht die Daseinsbeziehungen des Entstehens und Vergehens, welche letztere dem Erkenntnisphänomen (Subjektseite!) wesentlich sind. Obschon auch das logische Sein unter die Gegenstände der Erkenntnis fällt, wird es von der Erkenntnislehre nur bzgl. seiner Erkennbarkeit oder Objizierbarkeit beachtet, von der Logik dagegen nur bzgl. seiner reinen, vom Erkennen unbeeinflussten Inhaltsbeziehungen. Insofern stimmen wir Hartmann zu, als beide Wissenschaften wesensverschiedene Gesichtspunkte haben, und darum eine Uebertragung des logischen Gesichtspunktes auf die Erkenntnistheorie zum unberechtigten Logizismus führen würde.

In dem Begriffe des Soseins, mittels dessen wir das Formalobjekt der idealen Erkenntnis feststellten, betonen wir ebenso wie das So, auch das Sein; d. h., daß dieses Sosein, das in der idealen Erkenntnis von jedem realen Untergrunde und realem Träger gelöst erscheint, seinen objektiven, jedes Erkennen bestimmenden Charakter dadurch erhält, daß wenigstens seine elementaren Bestandteile durch das reale Sein gegeben sind. Das Sosein ist, wenn es einen für das Erkennen bestimmenden Charakter hat, wenigstens potentiell immer mit einem Dasein verbunden. Wenn der Begriff des Daseins dadurch bestimmt wird, daß es das Erkennen bestimmt und normiert, so kann ein Sosein als Formalobjekt der idealen Erkenntnis, wenn es diesen selben Charakter hat, nicht vom Dasein getrennt werden. Auch wenn in der idealen Erkenntnis diese wesensnotwendige Verbindung des Soseins mit Dasein nicht berücksichtigt, sondern außer acht gelassen wird, so muß m. E. doch das Dasein, die Realität, wenigstens poten-

tiell im idealen Erkennen mitgedacht sein. Denn wie sollte anders die Objektivität von idealen Soseinsbeziehungen dem erkennenden Geiste einleuchten, als daß dieses Sosein auf Realität zurückgeführt würde. Wo ein Gegenstand einem erkennenden Geiste normierend gegenübersteht, da haben wir einen daseienden Gegenstand, denn so lautete ja unsere Definition von Dasein. Vielfach wird der ideale Gegenstand, der „Sinn“ oder die „Bedeutung“ als ein reines Sosein bestimmt; aber wenn man zugleich das Dasein im Unterschied vom Sosein genau wie oben als das Moment des Seienden, wodurch es das Erkennen normiert, bestimmt, und dieselbe Eigenschaft den rein soseienden idealen Gegenständen mit Husserl zuerkennt, so ist doch m. E. die Folgerung unausweichlich, daß auch die idealen Gegenstände von dem Momente der Realität wesensnotwendig nicht getrennt werden können. Damit würde auch der Kreis der Eigengesetzlichkeit des Denkens gegenüber den Gesetzen des objektiven Seins, nach denen Sosein und Dasein als unselbständige Momente zusammengehören, wesentlich eingeschränkt. Jedenfalls dürfte durch diese Ueberlegung das vielfach unklare Verhältnis von idealer und realer Gegenständlichkeit bei Hartmann eine genauere und eingehendere Bestimmung erfahren können.

(Schluß folgt.)