

## Zur Grundlegung der Ontologie.

Ausführungen zu dem jüngsten Buche von Nicolai Hartmann.

Von Dr. Joseph Geysler.

---

Als im Sommer ein Werk aus der Feder von Nicolai Hartmann unter dem Titel *Zur Grundlegung der Ontologie* seinen Weg in die Welt antrat, horchten alle philosophisch Interessierten auf. Es war das Thema und war der Verfasser, die beide gleicherweise dieses Interesse weckten. Man kennt Nicolai Hartmann als einen der führenden Philosophen der Gegenwart und als Schöpfer höchst bedeutsamer Untersuchungen. Man weiß auch, daß nach dem Abflauen des bis noch vor wenigen Jahrzehnten die neuere Philosophie beherrschenden rein erkenntnistheoretisch eingestellten Probleminteresses sich dieses Interesse nunmehr wieder, wie es in den großen Zeiten der Philosophie immer war, vor allem dem Gegenstande des Erkennens, dem Sein und Geschehen selbst, zuzuwenden begonnen hat. So läßt sich mit Recht von einer Art Auferstehung der Metaphysik und der Ontologie in unsern Tagen sprechen. Nicht als ob nicht jederzeit, namentlich bei den Scholastikern, Lehrbücher über Metaphysik und Ontologie geschrieben worden wären. Darum handelt es sich bei dem Wort von einer Auferstehung der Metaphysik und Ontologie nicht, sondern allein darum, daß diese Wissenschaften nicht mehr unbefangen, als ob inzwischen nichts für sie Nachdenkliches geschehen sei, in den traditionellen Bahnen weitergeführt, daß sie vielmehr mit einem neuen Geiste erfüllt, in echt selbständiger Problemforschung angefaßt werden. In diesem Sinne hat uns das Werk Hartmanns etwas zu sagen; denn H.,<sup>1)</sup> mag man nun ihm folgen oder widersprechen, gehört zu den wenigen, die sich nicht nur Philosophen nennen, sondern dies auch wirklich sind.

Es handelt sich, gesteht H. im Vorwort zu seinem Buche, immer noch um die alten Themen und Probleme der Ontologie. Geändert

---

<sup>1)</sup> Mit diesem Buchstaben ist im folgenden stets Nicolai Hartmann gemeint. Die eingeklammerten Zahlen beziehen sich auf die Seiten in dem Hartmannschen Buche.

haben sich nur die Methoden, ihre endgültige Lösung zu finden. Sie liegt noch in weiter Ferne. Von zwei Eckpfeilern sieht H. die Problemgeschichte der Ontologie getragen: von der *Ersten Philosophie* des Aristoteles und von Christian Wolfs *Philosophia prima sive ontologia* (1730). Von jener urteilt er: „Diese »Metaphysik« . . . ist für alle Zeiten das Grundwerk der Ontologie geblieben. Mit ihr vor allem muß auch heute noch jeder Versuch sich auseinandersetzen“ (IX). Das Verdienst der Schrift Wolfs aber erblickt H. darin, daß sie systematisch alles zusammenfaßt, was über Ontologie bis dahin erarbeitet worden war, und sie „die einzige kompendiarische Darstellung der ganzen Seinsproblematik geblieben ist“ (VI). Mit Recht bemerkt H. von der *Metaphysik* des Aristoteles, daß sie „in bewußter Auseinandersetzung mit Platon und den Altmeistern der Vorsokratik entstanden ist.“ Ich selbst möchte namentlich auf Parmenides und Heraklit hinweisen, in deren Lehren sich schon jener tiefste Gegensatz in der ontologischen Deutung des Seienden ankündigt, der als statische und dynamische Auffassung der Wirklichkeit noch heute von wesenhafter Aktualität ist.

Mit klarem Blick erkennt H. den inneren Zusammenhang der sogen. Universalienfrage mit dem Grundproblem der Ontologie und betont richtig, daß beide Fragenkomplexe gleich alt sind und auch heute noch, nur unter anderen Titeln, leben. „Der Universalienstreit ist nicht abgetan, nicht eine Sache ferner Vergangenheit, über die wir glücklich hinausgewachsen wären. Er ist, so möchte ich behaupten, noch eine heutige Angelegenheit“ (VIII). Wenn man sich heute darum streitet, ob die sog. Naturgesetze Gesetze bestehender Naturzusammenhänge oder vielmehr bloß Gesetze wissenschaftlichen Denkens seien, so ist dieses das alte Problem, ob die universalia einen Bestand in den Dingen oder nur im denkenden Geiste haben. Von scholastischer Seite ist dies oft genug hervorgehoben worden. Aber vielleicht wird es, wenn H. es sagt, mehr gehört und eher geglaubt.

Bei solcher Lage des ontologischen Problems ist es einigermaßen überraschend, bei H. den Satz zu lesen: „Aristotelische Ontologie ist heute so wenig möglich wie Wolfische“ (IX). Von der letzteren versteht man das, da sie nicht auf eigenem, bahnbrechendem Denken beruhte. Warum aber sollte auch die Aristotelische Ontologie, der H. selbst „die methodische Strenge der Untersuchungsweise und den Reichtum ihrer Aporien“ nachrühmt, grundsätzlich nicht mehr möglich sein? Die Antwort ist wohl in dem Satze angedeutet: Distanz gegen die alte Ontologie in einer neuen, aufbauenden Arbeit zu gewinnen, „ist durch die Tatsache geboten, daß sie von Anbeginn mit spekulativ-

metaphysischen Problemen belastet war, die den Bestand der reinen Seinsfrage verunklärt haben. Was uns für alle Zeiten von ihr trennt, ist die „Kantische Neugestaltung der Erkenntnistheorie“ (X). So will denn H. das Gerüst einer neuen, kritisch angelegten Ontologie aufbauen. Durch „die philosophische Errungenschaft der neuzeitlichen Jahrhunderte, die Schule des kritischen Denkens“, ist mit der neuen Behandlungsweise der alten Themen „eine neue, kritische Ontologie möglich worden“ (III). Um dieser Aussicht willen, von H. an die Schwelle einer neuen, einer „kritischen“ Ontologie geführt zu werden, ist die folgende Untersuchung geschrieben. Sie ist dabei von der ehrlichen Absicht geleitet, Neues über die alten ontologischen Probleme zu erfahren. Diese Absicht ist nicht durch ein kurzes Referat, sondern nur durch eine ausführliche Besprechung zu erreichen.

Man darf H.s Hinweis auf Kant nicht mißverstehen. Der *Kritik der reinen Vernunft* räumt nämlich H. wohl ein, für das Seinsproblem wertvolle erkenntnistheoretische Klärungen gebracht zu haben, sieht aber in ihr so wenig eine Grundlegung der Ontologie, daß er vielmehr meint: „Was ihr fehlte, war gerade das Gerüst einer neuen, kritisch angelegten Ontologie“ (X). Dieses Urteil hat seine Voraussetzung in der Annahme H.s, daß jede Art von Abhängigkeit, in die man das Seiende zu einem erkennenden Subjekt zu bringen versuche, sein Wesen vernichte und es in den Begriff des ‚Gegenstandes‘ verwandele. Aber die Frage ist, ob auch Kant diese Annahme über das Sein gemacht habe, oder ob ihm nicht vielmehr das die Erkenntnis konstituierende „Urteil“, ohne welches von einem Seienden überhaupt nicht gesprochen werden könne, in der Verstandeshandlung der apriorischen Synthesis bestand, in der er das Mannigfaltige des Gegebenen durch die Kategorien bestimmt werden ließ. Jedenfalls ist H.s Auffassung des Seienden die Aristotelische, die man doch wohl kaum auch der *Kritik der reinen Vernunft* zu Grunde legen kann.

Von den Ansätzen zu einer Neubegründung der Ontologie, wie sie sich in den letzten Jahrzehnten in den Arbeiten von Meinong, Scheler, Heidegger, H. Conrad-Martius, Günther Jacoby und anderen finden, urteilt H., daß ihnen allen jenes weite Ausholen abgehe, das nötig gewesen wäre, um „zu einem wirklich ontologischen Ansatz“ zu gelangen. Positive Förderung habe er allein gefunden in der Arbeit von Hans Pichler *Ueber die Erkennbarkeit der Gegenstände* (1909).

## I.

Ich wende mich zur Sache selbst. H. schreibt ein Buch *Zur Grundlegung der Ontologie*. Dieses Buch soll also nicht die ganze

Grundlegung der Ontologie bringen. Es bescheidet sich damit, Beiträge zu dieser Grundlegung zu liefern. „Diese Untersuchungen machen den Anspruch nicht, ein geschlossenes Ganzes zu bilden; sie sind nur das erste Glied einer natürlichen Problemfolge, aus deren Fortgang sie ihr Gewicht erst erhalten“ (IV). Immerhin tun wir gut, uns kurz darauf zu besinnen, was zu einer ‚Grundlegung‘ der Ontologie gehöre.

Eine Grundlegung der Ontologie hat offenbar das zu bringen, was den Grund zu den ontologischen Untersuchungen legt und dadurch diese wissenschaftlich möglich macht. Der ‚Grund‘ ist hierbei in verschiedenem Sinne zu nehmen. Er bedeutet erstens alles das Gegebene, aus dem sich die Kenntnis ontologischer Tatbestände und Sachverhalte gewinnen läßt, und bedeutet zweitens die Grundlagen, durch welche die gewonnenen Kenntnisse zu Erkenntnissen werden, d. h. in denen sie ihre logisch zureichende Begründung finden. In der ersten Hinsicht handelt es sich einmal um die Daten in der Problemgeschichte der Ontologie, und zum andern um die Sachquellen, die uns Sein und Seiendes bewußt machen. Was dann die Grundlegung im logischen Sinn der Begründung angeht, so gehört dahin neben der Frage, mittels welchen Verfahrens die Erkenntnis des Seienden aus ihren dazu bereit stehenden Quellen zu suchen sei, vor allem auch die Frage, welche Folgen für unser Wissen vom Seienden die Tatsache habe, daß dieses Wissen notwendig durch den Kanal der Erkenntnis des Seienden führe, also ein mittelbares Wissen bilde.

Bei einer Grundlegung der Ontologie wird auch die Frage nach dem Gegenstande und der Aufgabe der Ontologie zu erörtern sein. Was ist Ontologie? Man betrachte das nicht als selbstverständlich und allgemein feststehend. Aristoteles und mit ihm die Scholastiker bestimmen die Ontologie als jene Wissenschaft, die das Seiende im allgemeinen, d. h. als Seiendes untersucht. Demgemäß erscheint als die Grundaufgabe der Ontologie die Bestimmung des allgemeinsten und abstraktesten aller Begriffe, des Seinsbegriffes. Aber dieser Begriff ist vieldeutig. Gehört darum auch die Unterscheidung aller dieser Bedeutungen und Anwendungen des begrifflichen Ausdrucks ‚Sein‘ und dann die genauere Erforschung einer jeden von diesen Bedeutungen zu den Aufgaben der Ontologie? Oder aber bezieht sich die Ontologie nur auf die wissenschaftliche Allgemeinbestimmung einer gewissen bestimmten Sphäre des Seienden, auf jene, die man als das Wirkliche oder Reale zu bezeichnen pflegt, oder gar nur auf die Natur?

Auch noch in anderer Richtung läßt sich der Gegenstand der Ontologie verschieden bestimmen. Richtig ist, daß es vieles und mannigfaltiges Seiendes und Wirkliches gibt. Insofern ist es eine verständliche und berechtigte Aufgabe, jenen allgemeinsten Begriff zu bestimmen, gemäß dem ein jedes von diesem Vielen und Mannigfaltigen eben ein Seiendes heißt. Auch die Feststellung der möglichen und wirklichen höchsten Abwandlungen dieses obersten Begriffes fällt unter diese Aufgabe. Man kann Gegenstand und Aufgabe der Ontologie aber auch ganz anders sehen. Ich erinnerte vorhin an die Vielheit und Mannigfaltigkeit des einzelnen Seienden in der Welt. Diese Vielheit und Mannigfaltigkeit bildet nun aber zugleich eine große umfassende Einheit, eine in sich synthetisch zusammengeschlossene Ganzheit all des unübersehbar Vielen in Raum und Zeit. Dies ist nur möglich durch eine gewisse wohlgeordnete Reihe höchster und allgemeinsten Prinzipien der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Welt. Diese Prinzipien laufen hinaus auf bestimmte allgemeinste Beziehungsformen, durch die das Viele zu bestimmten gegenständlichen Einheiten und zuletzt zur allumfassenden Einheit des einen Ganzen der Weltwirklichkeit geformt wird. Wird nun die Aufgabe der Ontologie aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, so erscheint sie nicht mehr so sehr als das Suchen nach dem allgemeinsten Seinsbegriff und seinen Abwandlungen, als vielmehr als das Forschen nach den obersten Prinzipien der synthetischen Einheit des Ganzen der Welt.

Vielleicht wendet jemand ein, diese beiden Gegenstands- und Aufgabebestimmungen der Ontologie seien in der Aristotelischen und der scholastischen Ontologie vereint, weil die „erste Philosophie“ nach Aristoteles doch nicht nur den allgemeinen Seinsbegriff, sondern auch alle sich aus dem Seienden als Seiendem ergebenden allgemeinen Bestimmtheiten zu untersuchen habe. Das ist richtig. Einverleibt ist dadurch der Ontologie sowohl die Untersuchung der sogenannten Transzendentalien, namentlich der Seinsattribute des *unum*, *verum* und *bonum*, als auch die Lehre von den Kategorien als den *suprema genera entis*. Es ist aber gleichwohl ein erheblicher Unterschied der Forschung, ob das Ziel der Untersuchungen gesucht wird im Unterscheiden und Feststellen der obersten Seinsarten im realen Seienden, unter deren Begriffe sich schließlich alles in der Welt logisch subsumieren läßt, oder ob es gilt, die reale Welt durch Aufdeckung der Prinzipien ihrer synthetischen Einheit zu einem Gegenstand des Begreifens und Verstehens zu machen. Man wird mir zugeben müssen, daß dies alles Fragen sind, die zu einer Grundlegung der Ontologie gehören.

## II.

Treten wir dem näher, was H. uns zur Grundlegung der Ontologie bietet, so wird uns zunächst interessieren, welche Antworten wir bei ihm auf die von uns herausgestellten grundlegenden Fragen finden. Das Buch H.s zerfällt in vier Teile, in deren jedem eine besondere ontologische Untersuchung angestellt wird, nämlich über das Seiende als Seiendes überhaupt (S. 39—87), über das Verhältnis von Dasein und Sosein (S. 88—150), über die Gegebenheit des realen Seins (S. 151—241) und über Problem und Stellung des idealen Seins (S. 242—322). Aus diesen Titeln ist sofort zu ersehen, daß für die Ontologie, wie H. sie versteht, das Sein in seiner ganzen Allgemeinheit, also nicht bloß das reale Seiende, den Gegenstand der Untersuchung bildet. Doch bleibt für H. die Ontologie abgesetzt gegen die Gegenstandstheorie, weil er die Begriffe Gegenstand und Sein durch den Gegensatz von Subjektbezogenheit und Subjektunabhängigkeit aufs schärfste voneinander trennt. Freilich hat diese Trennung ihre Schwierigkeiten, weil auch das ‚Seiende‘ zu einem ‚Gegenstand‘ werden muß, um erkennbar zu sein. Darum entsteht das Problem, wie etwas vom Subjekt Unabhängiges in den Kreis seines Bewußtseins treten könne. Diese Frage bezieht sich nicht etwa allein auf das Realseiende; denn es gibt sehr viel mehr vom Subjekt unabhängiges Erkennbares als nur das Reale.

Den vorhin genannten vier ontologischen Problemen schickt H. in seinem Buche eine längere „Einleitung“ voraus (S. 1—38). Sie müßte daher der Ort sein, wo wir H.s Antwort auf die von uns genannten ersten Fragen der Ontologie zu suchen hätten. Aber H. nennt als einen Charakterzug seiner Methode ausdrücklich, daß er nicht ein fertiges System in entsprechender systematischer Ordnung darstelle, sondern vielmehr noch mitten im Ringen um die Probleme stehe, und daher auch nur in dieser Form seine Gedanken zu entwickeln und vorzutragen vermöge. Wem wie mir die Lebensarbeit an der Philosophie diesen Sinn gehabt hat, der besitzt für dieses Bekenntnis H.s das volle Verständnis.

H. beantwortet demnach in seiner „Einleitung“ unsere Grundfragen nicht im Sinne ausdrücklich aufgeworfener Themen. Wir suchen bei ihm sogar vergeblich nach einer strengen Definition der Ontologie. Seinen Ausführungen läßt sich entnehmen, daß er in der Ontologie die wissenschaftliche Beantwortung aller allgemeinen Seinsfragen erblickt. Sie ist ihm, wie ja auch ihr Name sagt, allgemeine Seinswissenschaft, und bildet den grundlegenden Teil der Metaphysik.

Ein anderes liegt H. in seiner „Einleitung“ am Herzen. Er sieht, daß die Ontologie in der Philosophie der Gegenwart noch lange nicht jene Stellung einnimmt, die ihr nach ihrer einzigartigen, für alle Wissenschaften grundlegenden Bedeutung gebührt. Daher bemüht er sich, zu zeigen, daß keine erkenntnistheoretische Richtung die ontologischen Probleme aus der Welt zu schaffen vermag, und daß ferner alle die verschiedenen Fachwissenschaften, durch ihre eigene Problematik getrieben, in Metaphysik und Ontologie einmünden und ohne deren Untersuchungen mit ungeklärten Begriffen arbeiten. Alle Fachwissenschaften, so können wir diesen Gedanken H.s ausdrücken, bewegen als solche sich nur an der Peripherie ihres Gegenstandes, während das eigentliche Zentrum erst in der Metaphysik und der Ontologie offenbar wird.

Es schadet denen, welche die verschiedenen Einzelwissenschaften pflegen, gewiß nicht, daß sie nachdrücklich auf die innere Abhängigkeit ihrer geistigen Arbeit von der Philosophie aufmerksam gemacht werden. Aber damit erschöpft sich doch der Wert der Darlegungen H.s keineswegs. Im Gegenteil, ihr eigentlicher Wert liegt darin, daß sie die Ontologie von dem so naheliegenden Vorwurf der hohlen Abstraktheit und leeren Weltfremdheit befreien. Denn wie könnte ein wissenschaftliches Forschungsgebiet leer und weltfremd sein, ohne dessen Untersuchungen alle inhaltlich erfüllten und weltnahen Wissenschaften einem Bauen ohne Kenntnis der den Bau zu tragen berufenen Fundamente gleichen würden?

H.s Erörterungen des Zusammenhangs der mannigfaltigen Sonderwissenschaften mit der allgemeinen Seinswissenschaft bringen sodann der letzteren auch noch den Gewinn, daß sie den Philosophen die Augen öffnen für die alles Erwartete übersteigende Mannigfaltigkeit der Seinsfragen, die sich alle in dem einen Rahmen der Ontologie zusammenfinden. Wer sich dieser Fülle der vorliegenden Probleme recht bewußt wird, dem ist, auch wenn er keinen Ueberblick über die systematische Ordnung und Ganzheit aller Seinsfragen überhaupt besitzt, doch das eine klar, daß zum Schaffen „der“ Ontologie die Arbeitskraft eines Lebens nicht ausreicht. Weil es nun für die richtige Würdigung der Aufgabe der Ontologie in unsern Tagen so wichtig ist zu sehen, wie viel größer der Reichtum der Ontologie an Problemen ist, als die früheren Ontologien, die Aristotelische und die scholastische nicht ausgenommen, dies ahnen lassen, halte ich es für angebracht, über die diesbezüglichen Anschauungen H.s in dem genannten Abschnitt seines Buches einigermaßen eingehend zu berichten. Selbstverständlich werde ich aber mit diesem Bericht die mir nötig erscheinenden Erklärungen, Ergänzungen und Vorbehalte verbinden.

## III.

Es wird von H. zu zeigen versucht, daß jede Theorie der Erkenntnis auf die Seinsfrage stößt, und daß ebenso alle die verschiedenen Sonderwissenschaften, die den mannigfaltigen Bereich der Erkenntnisgegenstände erforschen, in metaphysische und ontologische Problemgebiete einmünden. Folgen wir zunächst den Ausführungen zum ersten Thema.

Wie immer die Philosophie Denken und Erkennen auffassen mag, sie beschäftigt sich notwendig mit den ewigen Problembeständen des menschlichen Geistes. Nur sieht sie nicht immer die in diesen enthaltenen „metaphysischen Hintergrundprobleme“. Für diese müssen ihr daher die Augen geöffnet werden. Dann wird sie auch die von diesen metaphysischen Problembeständen unabtrennbaren Seinsfragen erblicken. Selbst die Skepsis vermag nicht zu vermeiden, „vom Realen zu handeln“; denn sie sucht seine Fragwürdigkeit zu erweisen. Sie kann auch grundsätzlich die Seinsfrage nicht außer acht lassen. „Ein theoretisches Denken, das nicht im Grunde ontologisch wäre, gibt es in keiner Form und ist ein Ding der Unmöglichkeit. Es ist offenbar das Wesen des Denkens, daß es nur »etwas«, nicht aber »nichts« denken kann. So hat es schon Parmenides ausgesprochen. Das »Etwas« aber tritt jederzeit mit einem Seinsanspruch auf und beschwört die Seinsfrage herauf“ (5). Dieser Gedanke H.s ist an sich richtig. Nur verträgt sich, was er sagt, sehr wohl mit der skeptischen Behauptung der Fragwürdigkeit des „Realen“. Der Ausdruck ‚Sein‘ ist eben vieldeutig. Darum fragt sich, ob alle diese Bedeutungen den Grund zu ontologischen Untersuchungen legen, oder nur gewisse derselben.

Gegen den vorhin zitierten Satz H.s werden die Idealisten einwenden, er rede von Sein, wo von Gelten zu sprechen wäre. H. aber sieht in diesem Einwand eine Verwechslung von Wahrheit und Geltung. Es sei doch, meint er, zweierlei, ob etwas eine Wahrheit sei oder vielmehr als Wahrheit »gelte«; denn Irrtümer könnten niemals Wahrheit sein, wohl aber eine Zeitlang als Wahrheit »gelten«. Diese Kritik werden freilich die Geltungsphilosophen mit der Begründung ablehnen, schon bei Lotze, der als erster Sein und Gelten einander gegenübergestellt habe, finde sich klar hervorgehoben, daß dieses Gelten nichts mit Annehmen und Fürwahrhalten zu tun habe, und überhaupt nicht das Gelten für ein Subjekt bedeute, sondern ein Gelten an sich als eine Wirklichkeitsweise sui generis. Will demgegenüber H. an seiner Kritik festhalten, so muß er zeigen, daß mit dem begrifflichen Ausdruck Gelten kein anderer Sinn verbunden

werden dürfe als der von ihm angenommene. Damit steht er dann aber vor dem allgemeinen Problem, ob überhaupt und wodurch die legitime Bedeutung begrifflicher Ausdrücke sich allgemeinbindend feststellen lasse.

Noch deutlicher offenbart die Durchmusterung der verschiedenen wissenschaftlichen Problemgebiete, an denen die Philosophie interessiert ist, daß ihnen allen bestimmte metaphysische Problembestände zugrunde liegen. Das zeigt sich sofort bei der exakten Naturwissenschaft mit Einschluß ihrer gegenwärtig höchsten Spitze, der Relativitätstheorie. Um exakt zu sein, bestimmt sie mittels mathematischer Formeln die quantitative Seite des Kosmischen. Die Quantitäten setzen aber Substrate voraus, die selbst nicht wieder Quantitäten sind, so wenig wie sich die Substrate der Beziehungen in Bezogenheiten auflösen lassen. „Keine noch so exakte Naturwissenschaft kann sagen, was Raum, Zeit, Materie, Bewegung selbst eigentlich sind, geschweige denn was Wirken und Bewirktwerden ist“ (S 8). Das sind vielmehr echte metaphysische Fragen, und man muß bei ihnen die lösbaren von den unlösbaren zu unterscheiden suchen.

Interessant ist, wie H. die Metaphysik des organischen Lebens begründet. Seine Meinung ist, daß dieses Leben in der Mitte stehe zwischen den beiden dem Menschen unmittelbar gegebenen Sphären, der kausal geordneten äußeren Dingwelt und dem inneren, teleologisch bestimmten Seelenleben. Das Eigentümliche des Lebensvorganges ist daher nach ihm eine uns zunächst noch unbekannte dritte kategoriale Sphäre, insofern sie weder durch die Kategorie der Kausalität noch die der Finalität sachentsprechend zu fassen sei und so „ein metaphysisches Rätsel“ bilde.

Auch die Betrachtung des Seelenlebens führt trotz der unmittelbaren Bewußtheit dieses Lebenstypus doch ins Dunkel der Metaphysik. Dieses steckt in der Frage nach der Seinsweise des Psychischen. Und diese Frage wird dadurch notwendig, daß unser bewußtes Seelenleben offenbar determiniert wird von einem unabhängig vom Bewußtsein ablaufenden realen Seelenleben. Welcher Art ist dessen Sein und Geschehen? In der Tat bildet die Klärung der Art des bewußten Seins der Vorstellungsinhalte ein sehr ernstes ontologisches Problem.

Auch der sehr problematische Begriff des „objektiven Geistes“ dient H. zur Erhärtung seiner These. Wir kommen auf diesen Begriff bei Erörterung der Geschichte zurück. Besonders bedeutsam ist die Beziehung der Logik zur Ontologie. In zweifacher Hinsicht findet H. ein Verwurzeltein der durch die Strukturelemente der Wissen-

schaften, Begriff, Urteil und Schluß, gebildeten logischen Sphäre im Ontologisch-Metaphysischen. Erstens kommt dem Sinn dieser Gedanken, weil er etwas von aller Zeitlichkeit und allen Akten des subjektiven und objektiven Geistes Unabhängiges ist, eine ihm eigentümliche Seinsweise zu. Zweitens besitzt das gemäß den logischen Grundgesetzen Erschlossene nicht bloß Denkrichtigkeit, sondern auch Wahrheit, d. h. Geltung für das reale Sein. Das aber ist nur möglich, wenn die logischen Gesetzmäßigkeiten in den ontologischen Gründen (S. 13 f.). Man weiß, daß diese Ansicht H.s zu den Grundideen der aristotelisch-scholastischen Logik und Erkenntnistheorie gehört. Ganz in deren Geiste hebt denn auch folgerichtig H. hervor, ohne die Beziehung auf das Seiende verlören Erkenntnis und Wahrheit ihren Sinn, weil sich dann das Erkennen nicht mehr als ‚Erfassen‘ des Gegenstandes begreifen lasse.

Es ist jedoch zu betonen, daß, wenn hier die Möglichkeit aller Erkenntnis und Wahrheit von der Beziehung auf ein Sein abhängig gemacht wird, dieser Begriff des Seins in seinem weitesten Sinne genommen werden muß, nicht aber ohne weiteres im Sinne des realen Seins. Denn damit das Erkennen nicht ein Erschaffen, sondern ein Erfassen sei, ist zunächst nur erforderlich, daß es nicht in das Belieben des Subjekts gestellt, sondern durch irgendwas objektiv gebunden sei. Welche Natur diese objektive Bindung des Denkens in der Erkenntnis habe, ist ein Problem für sich. Ohne Zweifel haben die obersten logischen Grundsätze, wie die Prinzipien des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten, des Verhältnisses von Grund und Folge u.s.w., teil an dieser Bindung. Soweit dies der Fall ist, muß nicht nur der Sinn dieser verschiedenen Sätze genau festgestellt, sondern vor allem auch ihr Recht auf allgemeingültige Bindung des Erkenntnis intendierenden Denkens aufgezeigt werden. Diese Aufgabe mag nun wie immer gelöst werden, klar ist, daß durch diese allgemeine und formale Bindung, wie sie in jenen logischen Grundsätzen ausgesprochen wird, die für die Erkenntnis erforderliche objektive Bindung nicht in ihrer Ganzheit geliefert werden kann. Es bedarf ja auch des materialen Gehaltes, auf den vom erkennenden Denken die obersten Grundsätze anzuwenden sind. Dieser Gehalt verhält sich hierbei nicht bloß passiv, sondern auch aktiv d. h. bestimmend. Daß z. B. ein viereckiger Kreis nicht möglich ist, liegt nicht nur an dem allgemeinen Grundsatz des Widerspruchs, sondern auch an Natur und Sinn von Kreis und Viereckigkeit. Hier nun stoßen wir auf ein echt metaphysisches Problem. Das Denken der verschiedenen Bedeutungen, z. B. von Identität, Einheit, Verschieden-

heit, Wahrheit, Kreis, Gerechtigkeit u.s.w., ist eine zeitliche und dem Willen des denkenden Subjekts ausgelieferte Angelegenheit. Aber die jeweils gedachten Bedeutungsgehalte sind als die Sinneinheiten, die sie sind, etwas vom denkenden Subjekt und von aller Zeitlichkeit Unabhängiges. Wie muß man sie auffassen, um sie in diesem ihrem Eigensein aufzufassen? Haben sie einen Ursprung, einen Grund, und welcher ist dies? Ist er in einem Realen und Absoluten zu suchen? Bei solcher Betrachtung wird man nicht umhin können, H.s These zuzustimmen, daß Erkenntnis und Wahrheit ein Sein zur Voraussetzung haben, wobei die Bestimmung der Natur dieses Seins der Metaphysik überlassen bleiben muß.

H. selbst geht nun freilich noch weiter (S. 16 ff.). Mit Recht erklärt er es für einen logischen Fehlschluß, aus dem Wortsinn der Ausdrücke ‚Objekt‘ und ‚Gegenstand‘ abzuleiten, daß das Seiende, das einen Gegenstand von Erkenntnis bilde, nur als solcher Gegenstand ein Seiendes sei, d. h. daß sein ‚Sein‘ in seinem Erkenntsein bestehe. Recht hat H. auch darin, daß über dieses Verhältnis von Erkenntnis und Sein des Seienden nur das ‚Phänomen‘ der Erkenntnis, nicht aber das ‚Wort‘ Gegenstand zu entscheiden vermöge. Dieses Phänomen der Erkenntnis läßt er dann uns lehren, daß für alles und jedes Erkannte ohne Ausnahme sein Gegenstandsein etwas Sekundäres und von seinem Sein Verschiedenes ist. „Alles Seiende wird, wenn überhaupt es zum Gegenstande wird, erst nachträglich zum Gegenstand gemacht. Es gibt kein Seiendes, in dessen Wesen von Hause aus es läge, Gegenstand eines Bewußtseins zu sein.“ Es wird vielmehr vom Subjekt zum Gegenstand seines Bewußtseins gemacht. In dieser ‚Objektion‘, die an ihm selbst nichts ändert, vollzieht sich seine Erkenntnis. Die Aenderung, die mit dieser Objektion entsteht, geschieht lediglich im erkennenden Subjekt. „Es entsteht in ihm ein Bild des Seienden, eine Vorstellung, ein Begriff, ein Wissen von ihm“. Hierin besteht das, was Kant von dem Seienden selbst als seine ‚Erscheinung‘ unterschieden hat. Erkannt aber wird dadurch nicht, wie Kant irrtümlich meinte, die ‚Erscheinung‘, sondern „nur das an sich Seiende“. „Eben das an sich Seiende ist das Erscheinende in der Erscheinung. Anders wäre ja die Erscheinung leerer Schein. Und das hat auch Kant nicht gemeint“. Hierdurch wird nun, so folgert hieraus H., das Problem der Erkenntnis erst wieder richtig gesehen: nämlich als metaphysisches Problem. „Denn jetzt handelt es sich darum, wie es möglich ist, daß das Subjekt das ihm transzendente Seiende erfaßt. . . . Es gilt das Transzendenzverhältnis zu überbrücken“. Dieses also ist das eigentliche Erkenntnisproblem. Es haftet, weil

„alle Erkenntnis auf ein an sich Seiendes als solches bezogen ist“, an allem Erkannten und Erkennbaren überhaupt, wie denn auch dieses dementsprechend, mit Einschluß des Unerkannten und Unerkennbaren, als Seiendes ein Problem der Ontologie bildet. Ebenso ist das erkennende Subjekt ein Seiendes, so daß auch das Erkenntnisverhältnis von Subjekt und Gegenstand „ein Seinsverhältnis“ ist. „Die Erkenntnistheorie geht im Verfolg ihres eigenen Problems gradlinig in Seinstheorie über.“

Ich bin so ausführlich in der Wiedergabe der Ausführungen Hs. über das Verhältnis von Erkennen und Sein gewesen, weil sie einen alten Kerngedanken seiner Philosophie bilden.<sup>1)</sup> Es ist in der Tat ein blendender Satz: Auch das Erkenntnisverhältnis ist ein Seinsverhältnis. Wird doch durch ihn die Ontologie so fest als grundlegende philosophische Disziplin begründet, daß die auch von den Gegnern einer selbständigen Ontologie gelten gelassene Erkenntnistheorie direkt in die Ontologie selbst hineinprojiziert wird. Sind aber auch H.s. Voraussetzungen hierzu unanfechtbar? Sind sie unmißverständlich? Fragen wir uns zunächst, was unter einem ‚Seinsverhältnis‘ zu verstehen sei. Offenbar ein Verhältnis zwischen zwei Trägern, die je ein Seiendes sind, wobei auch dieses ihr Verhältnis selbst in die Sphäre des Seins fällt. Welcher Art nun dieses Verhältnis sei, darüber ist hiermit nichts gesagt. Ein unsrer Erklärung entsprechendes Seinsverhältnis kann vielmehr an und für sich sehr verschiedene Formen haben. Das es sich nun im gegenwärtigen Falle darum handelt, das Erkenntnisverhältnis verständlich zu machen, so erhebt sich die Frage, ob dieses Ziel erreicht werde durch den Aufweis eines besonderen Seinsverhältnisses, das kraft seiner Besonderheit das Erkennen eines gewissen Seienden durch das seiende Subjekt, zu dem es in diesem besonderen Seinsverhältnis steht, zu seiner Folge hat.

Das Transzendenzverhältnis zwischen dem seienden Subjekt und dem ansichseienden Gegenstand ist ohne Frage eine besondere Art von Seinsverhältnis, von der aber zunächst bloß das eine bekannt ist, daß das eine Seiende nicht das andere Seiende ist. Aus ihm erklärt sich das Erkenntnisverhältnis daher so wenig, daß es vielmehr durch dasselbe gerade problematisch wird und die Frage nach einem solchen Seinsverhältnis der beiden transzendenten Träger weckt, durch das ihre Transzendenz überwunden wird.

<sup>1)</sup> Vgl. Geysler, *Auf dem Kampffelde der Logik*. Freiburg i. B. 1926. Kap. VII, § 1 u. 2.

Nicht erst H. hat dieses Problem gesehen und namhaft gemacht. Dieses steht vielmehr geradezu im Mittelpunkt der scholastischen Erkenntnistheorie.<sup>1)</sup> Für die Lösung hat man das Axiom geprägt: *cognitio fit per hoc, quod cognitum est in cognoscente*. Selbstverständlich war man sich aber darüber klar, daß das zu erkennende außerhalb des erkennenden Intellektes existierende Seiende in der Erkenntnis nicht nach seinem realen Sein selbst in den Geist eintrete und an seinem Sein teilnehme. Man gebrauchte für die hiervon wesensverschiedene Seinsweise, in welcher der erkannte äußere Gegenstand „in dem erkennenden Subjekt sei“, den Terminus: *cognitum est in cognoscente secundum esse intentionale tantum, non secundum esse suum reale*. Freilich ist damit sofort die Frage herausgefordert, worin dieses *esse intentionale* eines realen Seienden bestehe. Eine gewisse Antwort bot das Axiom: *cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam*. Es ist genau dasselbe, wenn H., wie wir vorhin hörten, die Transzendenz dadurch überbrückt werden läßt, daß im Subjekt „ein Bild des Seienden, eine Vorstellung, ein Begriff, ein Wissen von ihm“ entsteht. Natürlich bedürfen sowohl die *assimilatio* der Scholastiker mit ihrer Ergänzung durch die Theorie der *species impressa* und *expressa* als auch dieses „Bild des Seienden“ bei H. noch durchaus weiterer Klärung. Soviel aber steht auch ohne diese fest, daß, wenn H. hieraus auf eine ontologische Verwurzelung des Erkenntnisverhältnisses schließt, er sich zu einer Zentrallehre der Scholastik bekennt, und daß er, auch hiervon abgesehen, sachlich vollkommen im Recht ist. Die Lösung der Schwierigkeiten dieser ontologischen Seite am Problem des Erkenntnisverhältnisses bleibt dabei freilich noch durchaus eine Aufgabe.

Die eigentliche Schwierigkeit dieser Lösung in alter und neuer Zeit steckt in der Vieldeutigkeit der Termini ‚Sein‘ und ‚Seiendes‘. Was wäre auch Großes damit gewonnen, daß man das Erkenntnisverhältnis wurzeln läßt in dem seienden Verhältnis eines seienden Subjekts zu einem an sich seienden Gegenstand? Hat denn hierbei der Ausdruck ‚seiend‘ immer denselben Sinn, und welcher ist dies? Gibt es nur eine einzige Weise des An-sich-seins der Gegenstände, oder aber verschiedene? Und ist diese etwaige Verschiedenheit belanglos für die ontologische Ueberbrückung der Transzendenz, die zwischen Subjekt und Gegenstand gähnt? Betrachten wir im Lichte dieser Fragen noch etwas die Anschauungen H.s.

<sup>1)</sup> Man lese darüber z. B. die einschlägigen Kapitel aus Kleutgens *Philosophie der Vorzeit* nach.

H. behauptet auf der einen Seite: Erkenntt wird immer nur ein Transzendentes, d. h. ein Ansichseiendes, und behauptet auf der anderen Seite: Das Erkenntwerden ist für alles und jedes Erkannte etwas Nachträgliches und Aeußerliches; denn im Wesen keines Seienden liegt es, Gegenstand des Bewußtseins zu sein; dazu wird es vielmehr erst durch eine im Subjekt geschehende Aenderung, durch Bildung eines Bildes, einer Vorstellung, eines Begriffes von ihm. Diese Mittel der Erkenntnis des Seienden sind nun, wie H. ausdrücklich lehrt, mit dem Seienden selbst, das erkannt wird, nicht identisch, sondern sind ein Zweites, ein nachträglich zu ihm Hinzugefügtes. Wie wird dann aber durch sie das erkannt, was sie selbst gar nicht sind? Was verbürgt uns, daß das, was wir durch sie erkennen, ein Ansichseiendes ist? Was soll überhaupt das Ansichsein bedeuten? Wenn es nur bedeuten soll, daß das Erkannte niemals und nirgendwo eine Schöpfung des Erkenntnisaktes als erkennenden Aktes sei, so ist der Satz, daß das Erkannte immer ein Ansichseiendes sei, unbedenklich; denn das liegt im Sinne des vom Begriff des Vorstellens und Denkens genau zu unterscheidenden Begriffes des Erkennens. Durch diesen Begriff des ‚Ansichseins‘ wird aber keineswegs gefordert zu lehren, daß nichts von Hause aus nach seinem Wesen Gegenstand des Bewußtseins sein könne. Wäre wirklich alles Bewußtsein von etwas soviel wie das Entstehen eines Bildes und einer Vorstellung von ihm im Subjekt, so müßte es immer problematisch bleiben, was das durch die Vorstellung und das Bild dem Subjekt Repräsentierte ansichselbst sei. Daß die wirkliche Lage eine andere ist, ergibt sich schon daraus, daß diese die Erkenntnis des transzendenten Seienden dem Subjekt vermittelnden Bilder und Vorstellungen seines Bewußtseins doch auch selbst erkannt werden. Soll dies etwa auch wieder durch Bilder und Vorstellungen von ihnen erfolgen?

H. hat selbst an einer Stelle es getadelt, Erkenntnis und Urteil gleichzusetzen, und sieht darin die Wurzel von Psychologismus und Logizismus (S. 15). Das Erkennen nun durch Urteilen ist in der Tat immer etwas, das als ein Sekundäres und Nachträgliches zum Erkannten hinzutritt. Weil aber das Urteilen nicht die einzige Form des Erkennens ist, so braucht für das letztere auch nicht in jeder seiner Formen zu gelten, was für es in der Form des Urteils gilt. Die Sicherheit, etwas, wie es an sich ist, zu erkennen, kann primär nur darin gründen, daß es, einerlei ob sein Sein das eines Bewußtseinsgeschehens ist oder nicht, unmittelbar in seinem Selbst, d. h. nicht erst durch eine hinzukommende, es irgendwie abbildende Vor-

stellung geschaut wird. Warum sollte diese Art des Erkennens grundsätzlich unmöglich sein? Sollte sie sich auf solches Seiendes beschränken, dessen Sein im Bewußtsein des Subjektes von ihm bestehe, so dürfte man trotzdem sagen, daß auch dieses Erkannte ein Ansichseiendes und zum Subjekt sich transzendent Verhaltendes sei: nämlich dann, wenn man diese Begriffe im vorhin angegebenen Sinne versteht. Sie haben aber auch noch andere Bedeutungen, und dann ist über das Problem entsprechend anders zu urteilen. Das Tragische in aller Wissenschaft und Philosophie ist die Vieldeutigkeit der Begriffe. Sie verhindert streng exakte Behauptungen. Kant z. B. hat unter dem „An-sich-sein“ etwas weit Engeres verstanden, als ich in diesen Ausführungen zugrundelegte. (Vgl. H. S. 85.)

Wie gewiß auch die Erkenntnis zum geistigen Sein des Menschen gehört, und wie sehr auch ihr Problem in die Metaphysik zurückweist, so wird sie nach H.s durchaus zu billiger Auffassung doch in der einen wie in der anderen Hinsicht noch übertroffen von der ethischen Bestimmung des Menschen und seiner Freiheit. Diese sind es ja, die dem Menschen die Würde einer Person verleihen, weil sie machen, daß er selbst die Verantwortung dafür trägt, wie er sich in seinem Handeln — auch das Unterlassen ist ein Handeln — entscheidet. Frei ist diese Entscheidung darum, weil sie weder durch das Kausalgesetz noch durch das moralische Gesetz bewirkt wird. Wie sie aber möglich sei, das ist ein tiefes metaphysisches Problem. Diese Tiefe des Problems erblickt H. namentlich darin, daß die Freiheit der Entscheidung nicht nur gegenüber dem Naturgesetz, sondern auch gegenüber „der Forderung des moralisch Guten“ zu bestehen habe. In dieser zweiten Seite der Freiheit sieht er ein Rätsel, „das noch als gänzlich ungelöst gelten muß“. Wie ist eine „Selbstbestimmung“ des Menschen gegenüber dem in ihm möglich, „das ihm Ziele, Aufgaben, Werte vor Augen hält, Mächte von eigener Art und eigenem Gewicht?“ „Nur eine von unten auf durchgeführte ontologische Klärung des Wesens von Mensch, Person, Geist einerseits, Sollen, Sittengesetz, Wert andererseits kann hier Rat schaffen“ (19 ff.). Man sieht hier besonders deutlich, wie der Inhalt der Ontologie, die H. vorschwebt, sich weit über den Inhalt der Aristotelischen Ontologie hinaus bereichert.

Stütz machen könnte allerdings der Gedanke H.s, daß die Freiheit sich zugleich gegen die Seinsgesetzlichkeit und gegen die Sollensgesetzlichkeit richte. Aber man muß H. mit dem Vorbehalt, daß es sich um endliche geistige Wesen handle, darin Recht geben, daß die sittliche Freiheit die Möglichkeit der Entscheidung für das

Gute und das Böse, und nicht bloß für das Gute allein besage. Würden wir dem Satze: „Nur wer des Bösen grundsätzlich auch fähig ist, ist des Guten im sittlichen Sinne fähig“ vorbehaltlos zustimmen, so dürften wir Gott nicht mehr die Natur einer sittlichen Persönlichkeit zuschreiben. Außerdem ist in diesem Satze das „grundsätzlich“ zu betonen, soll er Anspruch auf Zustimmung haben. Ich verstehe aber unter diesem „grundsätzlich“, daß kein endlicher Geist rein durch seine Natur davor bewahrt sei, in Betätigung seiner Freiheit Böses zu wählen. Ob er nun das Böse oder das Gute wähle, so stellt beides eine von ihm ausgehende Willenssetzung dar. Diese hat als ein Geschehen ihren Platz in der Sphäre des Seins und bildet infolgedessen das ontologische Problem, wie sie möglich sei. Ein Problem ist diese Frage darum, weil der Akt des Wählens, soll er wirklich freie Tat des Subjekts sein, nicht herbeigeführt werden darf durch irgend etwas, das mit dem den Akt setzenden innersten Kern des geistigen Subjekts nicht identisch wäre. Andererseits würde dieser frei gesetzte Akt aber auch keinen sittlichen Charakter dieser Wahl begründen, wenn er blind oder zufällig geschähe. Sittlichkeit und Freiheit führen darum ohne Frage auf subtilste metaphysische und ontologische Probleme.

Die sittlichen Bestimmtheiten des menschlichen Wollens und Handelns bilden ein Teilgebiet des großen Reiches der Werte. Sie unterliegen daher auch den allgemeinen Fragen, die namentlich von der gegenwärtigen Philosophie bezüglich der Werte überhaupt aufgeworfen werden. Diese Fragen sind in besonderem Grade metaphysischer Natur. Sie betreffen in erster Linie das Sein der Werte. Eine ganze Reihe der jüngeren Wertphilosophen wollen, ausgehend von Lotzes bekannter Unterscheidung zwischen Sein und Gelten, einen scharfen Trennungsstrich zwischen Wert und Sein ziehen. Nach ihnen wäre, im Gegensatz zur traditionellen Auffassung, der Begriff des Seienden, des ens, nicht mehr der oberste und allgemeinste materiale Gegenstandsbegriff. Es würden ja die Werte nicht unter ihn fallen. Natürlich wäre dann auch nicht mehr die Ontologie der Platz ihrer wissenschaftlichen Allgemeinuntersuchung.

H. teilt die eben erwähnte Auffassung nicht, freilich auch nicht die ältere, wie wir sie bei Aristoteles und Thomas von Aquin finden. Aber er schreibt doch ausdrücklich den Werten eine bestimmte Art des Seins zu. Diese Seinsweise festzustellen, ist nach ihm das metaphysische Grundproblem der Werte, und er urteilt von ihm, daß es zur Zeit noch „ganz unlösbar“ sei. Nur das Folgende, meint er, stehe zur Zeit darüber fest. Erstens gibt es für die Werte, weil sie

dem Dafürhalten des Subjektes entzogen sind, ein „Bestehen an sich“. Dieses Bestehen besitzt zweitens nicht die Form der realen Existenz; denn die Werte bestehen unabhängig davon, ob sie in der Welt realisiert werden oder nicht. Bezeichnet man darum ihre Seinsweise als „ideales Sein“, so sagt dies drittens deshalb nicht viel, weil einmal die oft genannte „ideale Seinsweise“ der mathematischen Verhältnisse noch selbst durchaus der Klärung bedarf, und weil sodann die „ideale Seinsweise“ der Werte in jedem Fall von anderer Natur sein muß als die der mathematischen Verhältnisse; denn nur jene beherrschen das Reale im Sinne des Sollens. Viertens kann die Seinsweise der Werte auch nicht die einer Abhängigkeit vom wertenden Subjekt sein. Von diesem werden die Werte vielmehr erfaßt; und zwar hat das Gegebenheitsbewußtsein der Werte die „Form des Wertfühlers“. Welcher Art nun positiv die den Werten eigentümliche Seinsweise sei, bildet das ontologische Grundproblem in der gegenwärtigen Philosophie der Werte. Von der sachgemäßen Lösung dieses Problems hängt vor allem die Entscheidung über die große Streitfrage ab, ob die Werte eine nur relative oder eine absolute Geltung besitzen (21 ff.). Diese Anschauungen H.s verdienen sicherlich die größte Beachtung. Doch scheint mir das Problem der Seinsweise der Werte unlösbar zu sein, wenn nicht zuvor das heute noch durchaus nicht endgültig erledigte Problem des Wesens und der Natur der Werte völlig geklärt und entschieden ist. Das aber dürfte nicht Sache der Ontologie, sondern einer eigenen Wertphilosophie sein. Wenigstens kann die Ontologie in dieser Frage nicht sachkundig das Wort nehmen, solange die Wertphilosophie selbst noch nicht das Ihrige zur Frage gesagt hat.

Eine Philosophie der Werte kann nicht am Reich des Schönen und der Kunst achtlos vorbeigehen. Ihr erstes Herantreten an dieses Reich geschieht naturgemäß in der Aesthetik. Aber für diese kommt auf ihrem Wege, so führt H. aus, der Punkt, wo ihr Problem sie zur Metaphysik werden läßt; und dieses Problem ist nach seinem Inhalt ein ontologisches.

Das Schöne nämlich hat notwendig und immer seine Grundlage in irgendwelchem Gegenstande der Natur oder der Kunst. Es besteht aber nicht in dem wirklichen Sein, das dieser Gegenstand besitzt und das durch die Erkenntnisfunktionen erfaßt wird. Vielmehr ist es als solches ein zweites Sein, das irreal, unwirklich ist. Es ist eine im ästhetischen Schauen und Genießen sich gebende Erscheinung jenes wirklichen Seins für dieses Schauen. Wir haben also im Schönen nicht nur zwei wesensverschiedene Seinsweisen vor uns, sondern zugleich auch eine eigenartige Bindung beider aneinander zu

einer bestimmten Art von Einheit des Seins. Wie ist dieses Hervorbringen einer unwirklichen Erscheinung durch ein wirkliches Gehilde, und wie das Einheitsverhältnis dieser beiden heterogenen Seinsweisen möglich? Die Ontologie darf offenbar dieser Fragestellung H.s ihr Ohr nicht verschließen.

Am Schluß seiner Ueberschau über die verschiedenen Wissenschaftsgebiete weist H auch von der Geschichtswissenschaft nach, daß sie auf einer Geschichtsmetaphysik und diese wiederum auf bestimmten ontologischen Untersuchungen aufruhe. Es ist die Beteiligung des Geisteslebens, durch die sich das geschichtliche Geschehen vom Naturgeschehen als ein grundsätzlich anderer Geschehensverlauf unterscheidet. Dieses die mannigfaltigen Formen des geschichtlichen Geschehens bedingende Geistesleben hat seinen Träger nicht sowohl in den einzelnen Individuen als vielmehr in den über die Individuen hinausragenden und fortdauernden Gemeinschaften der Menschen, kurz im Volksgeiste als solchem. Als von diesem Gemeinschaftsgeiste geschaffene Formen erwähnt H. „das Recht, die Politik, die Sitte, die Sprache, das Wissen u.s.f.“ Wir dürfen sie wohl unter dem Begriff der Kulturschöpfungen zusammenfassen.

Gerade für die Geschichte zeigt der Begriff des Volks- oder Gemeinschaftsgeistes seine Unentbehrlichkeit. Dieser Begriff ist aber zunächst nichts weiter als der Name für ein wohl beschreibbares, im übrigen jedoch durchaus ungeklärtes Phänomen. Das darf natürlich nicht so bleiben, wenn anders die Geschichtswissenschaft nicht mit Begriffen arbeiten soll, deren Sinn sie nicht kennt. Und wie sollte es ein Verstehen des geschichtlichen Lebens geben können, wenn Unklarheit herrscht über die Natur seines Trägers und der diesen führenden Kräfte? Diese so notwendige Klärung nun des sogen. Volks- oder Gemeinschaftsgeistes ist unter anderem auch ein ontologisches Problem, weil das mit diesen Namen bezeichnete Phänomen offenbar irgendwie Realität besitzt. Es ist nicht die Realitätsweise des individuellen Geistes, den jeder einzelne Mensch darstellt, sondern eine andere. Welche es sei, bedeutet eine Seinsfrage und gehört insofern zu den Problemen der Ontologie, sodaß man H., der die Zugehörigkeit der Ontologie zu den Grundlagen der Geschichtswissenschaft behauptet, zustimmen muß.

Es sind noch tiefere Probleme als das vorige mit der Geschichtswissenschaft verknüpft, wie übrigens durch die Diskussionen der letzten Jahrzehnte über die Unterscheidung der Natur- und Geschichtswissenschaften allgemein bekannt ist. Soll sich die Geschichtswissen-

schaft vom Typus der Naturwissenschaft grundsätzlich unterscheiden, so muß, wie schon gesagt, in das geschichtliche Leben — wir könnten auch sagen in das Kulturleben der Völker — ein Faktor bestimmend eingreifen, der dieses Geschehen aus dem Naturgeschehen heraus und über dasselbe als ein solches, dem Wert und Würde eignen, emporhebt. Damit, daß man diesen Faktor als Geist hezeichnet, ist wissenschaftlich noch gar nichts gewonnen. Vielmehr fragt sich, wie dieser Geist wirke. Durch welche Kräfte und Mittel schafft er die Kulturformen? Wie ist dies möglich, daß er durch seine Kräfte das Naturgeschehen in die von ihm gewollten und gewählten Bahnen lenkt, da doch das Naturgeschehen durch die Naturkausalität selbst in sich geschlossen und determiniert zu sein scheint? Jedem ist klar, daß wir mit diesen entscheidungsvollen Fragen tief ins Innere der Metaphysik vorgestoßen sind. Auch versteht es sich von selbst, daß eine wissenschaftliche Beantwortung derselben ohne die ontologischen Untersuchungen des Wesens von Kausalität und Finalität, von Materialität und Geistigkeit, von Werden und Veränderung u.s.w. auch nicht einmal begonnen werden kann. Als den letzten und eigentlichen Schlüssel aber zu der noch so fernen Lösung des Problems des geschichtlichen Geschehens betrachte ich die gemeinsame Sicht des Kulturgeschehens und des Naturgeschehens aus dem Weltgesetz der geordneten Gemeinschaft alles gewordenen, werdenden und vergehenden Seins: jenes Gesetz, von dem schon Heraklit ahnend gesprochen. Den Sinn, die Schichtung, das Strukturgefüge u.s.w. dieser Allgemeinschaft des Universums bloßzulegen und zu ergründen, ist eine wissenschaftliche Aufgabe, die wahrlich, mag sie auch vom endlichen Geiste des Menschen niemals restlos erfüllt werden können, dennoch als vorwärtstreibende Aufgabe jederzeit des Schweißes der Edlen wert ist.

#### IV.

Wie geeignet die Ausführungen H.s, über die wir berichteten, auch sind, auf eine Fülle ontologischer Probleme aufmerksam zu machen, so haben sie zugleich doch auch etwas Unbefriedigendes. Man vermißt jede Ordnung unter den aufgezählten Problemen, und ferner wird zwar immer wieder zwischen Metaphysik und Ontologie ein gewisser Unterschied gemacht, ohne daß aber aus den Darlegungen eine genaue Bestimmung des Verhältnisses beider zu entnehmen wäre. H. ist sich selbst dieser Sachlage wohl bewußt und sucht ihr in einer Reihe von Erörterungen gerecht zu werden (27—38). Uns interessiert aus diesen an erster Stelle H.s Auffassung der Metaphysik.

Die Metaphysik wird von H. gekennzeichnet als der irrationale d. h. unerkennbare Fragenrest, auf den jedes philosophische Forschungsgebiet bei der Arbeit an seinen Problemen zuletzt stößt. Es handelt sich also nach ihm in der Metaphysik um eine Summe notwendiger Fragen des Erkenntnistrebens, aber von Fragen, auf die trotz ihrer Unvermeidlichkeit das Erkennen doch keine Antwort zu geben weiß. Mir scheint, daß in dieser Auffassung der Metaphysik sachlich kein wesentlicher Unterschied zwischen H. und Kant besteht. Um so größer aber ist er zwischen H. und Aristoteles. Dies will H. auch keineswegs in Abrede stellen. Doch werden wir diesen Punkt erst nachher behandeln.

Wie H. die Metaphysik auffaßt, bezeichnet dieser Name ganz offensichtlich keine besondere philosophische Disziplin mit einem einheitlichen Forschungsgegenstande. H. sieht in ihr vielmehr nur den gemeinsamen Namen für eine Mannigfaltigkeit verschiedener Letztprobleme der einzelnen philosophischen Teilgebiete. Was diese Letztprobleme unter „Einem Rahmen“, der Metaphysik genannt wird, vereinigt, ist im Grunde nichts weiter als der ihnen allen anhaftende Zug der Irrationalität, der Unlösbarkeit, der Unerkennbarkeit. Metaphysik wäre somit weiter nichts als ein Sammelbecken unbeantwortbarer Fragen verschiedensten Inhaltes. Dann müßte es aber auch sinnlos und töricht sein, als Philosoph seine Zeit und Arbeitskraft der Metaphysik zu widmen; denn dies kann doch nur dann nicht Zeitverschwendung und Kraftvergeudung sein, wenn die Metaphysik nicht von vornherein dadurch definiert ist, daß das, was in ihr an Problemen vorkommt, grundsätzlich dem erkennenden Denken entzogen ist. Abgesehen von dieser allgemeinen Bemerkung ergibt sich für H. aus seiner Auffassung der Metaphysik noch eine besondere Schwierigkeit. Warum bemüht er sich, bei den verschiedensten Wissenschaften bestimmte metaphysische Grundprobleme aufzuweisen? Doch aus keinem anderen Grunde, als um dadurch den Beweis für die Behauptung zu liefern, daß mit jeder Wissenschaft ontologische Probleme verbunden seien. Diese aber gelten ihm durchaus als ein Gebiet des Rationalen, des Erkennbaren. Also gehört ihm die Ontologie zur Metaphysik, und darf er eben darum die Metaphysik nicht durch die Irrationalität ihrer Probleme kennzeichnen. Logisch gibt es hier vielmehr nur zweierlei Möglichkeiten. Entweder werden Metaphysik und Ontologie reinlich voneinander unterschieden, was selbstverständlich nur durch die wissenschaftliche Bestimmung ihres spezifischen Unterscheidungsmomentes ausführbar ist. Oder aber es wird gelehrt, die Metaphysik sei ein gewisses Forschungs-

gebiet, in dem erkennbare und unerkennbare, rationale und irrationale Probleme enthalten seien. Man sieht aber sofort, daß in diesem Falle, der ja der H.s ist, es unumgänglich notwendig ist, die Metaphysik von den übrigen Disziplinen der Philosophie durch ein wesentlich anderes Merkmal zu unterscheiden als durch die Irrationalität ihres Problembestandes. Überhaupt kann diese „Irrationalität“ im besten Falle nur ein sekundäres, nachfolgendes und abgeleitetes Kennzeichen der metaphysischen Probleme der Philosophie bilden. Man muß das zu entdecken suchen, was die innere Natur der metaphysischen Probleme bestimmt, und kann dann vielleicht zeigen, ob und wie weit diese Probleme kraft ihres Inhaltes einerseits und der Natur des menschlichen Erkennens andererseits für uns lösbar oder nicht lösbar sind. Diese Momente zu entdecken, scheint mir nicht besonders schwierig zu sein, weil das ganze und eigentliche Wesen der Philosophie, das *rerum cognoscere causas*, das Zurückgehen auf die Gründe einer Erscheinung, in keiner ihrer Disziplinen so ursprünglich lebt wie in der Metaphysik.

Man wird mir vermutlich hier vorwerfen, meine Einwendungen seien unangebracht, da sie durch H.s Ausführungen auf S. 29 ff gegenstandslos seien. Trifft dies zu, wenn man auf Genauigkeit sieht, wie es in der Philosophie ja doch geschehen soll? Der Gedanke, von dem H. ausgeht, ist dieser. Die metaphysischen Hintergrundprobleme, bei denen man auf allen philosophischen Forschungsgebieten anlangt, sind nicht etwas gänzlich Irrationales, d. h. Unerkennbares. Denn ein Problem kann nur dadurch erfaßt und von anderen Problemen unterschieden werden, daß es sich aus dem Fortgang vom Bekannten und Erkennbaren zum Unbekannten und Unerkennbaren ergibt. Es gibt also an jedem faßbaren Problem notwendig eine erkennbare Seite, und ist daher nur nötig, es durch ein geeignetes Verfahren so zu behandeln, daß der erkennbare Teil des Problems vom unerkennbaren geschieden wird.

Mit den vorstehenden Erklärungen bezweckt H. zu begründen, daß die ontologischen Probleme, obwohl sie unter die metaphysischen fallen, doch nicht auf Unerkennbares gehen. Die metaphysischen Probleme müßten ja, um überhaupt Probleme sein zu können, eine erkennbare Seite haben, und diese finde sich eben in der Ontologie. Daß Probleme als solche nicht notwendig in Erkenntnis ausmünden, räumt H. selbst dadurch ein, daß er von unvermeidlichen metaphysischen Problemen spricht, die irrational seien und blieben. Was soll es nun heißen, es müsse aber eine erkennbare „Seite“ an ihnen geben? Es kann erstens heißen, ein Problembestand sei ein Inbegriff

verschiedener Fragen, und unter diesen müßten immer wenigstens einige beantwortbar sein. Dann erlaube ich mir noch die Frage hinzuzufügen, warum das sein müsse, da doch ein Problem als solches eben eine Frage ist, und eine Frage auch dann Frage bleibt, wenn sie nicht beantwortbar sein sollte. Hat z. B. Kant, der die Undemonstrierbarkeit Gottes nachgewiesen zu haben meint, damit auch das Problem des Gottesbeweises leugnen wollen? Aber der beanstandete Satz läßt sich auch anders auffassen. Eine wissenschaftliche Frage zielt immer darauf ab, eine schon erreichte Erkenntnis weiterzuführen zur Erkenntnis von etwas, das zu ihrem Gegenstande in einer gewissen bestimmten Beziehung steht, zunächst aber noch unbekannt ist. Insofern gehört zu jedem Problem und jeder Frage als eine ihrer Seiten ein schon Erkanntes und Bekanntes, das durch seinen Inhalt Grund gibt zu neuen Fragen. Selbstverständlich ist aber dieses schon Erkannte selbst nicht mehr Problem. Aus dem Begriff der metaphysischen Probleme ist daher wohl abzuleiten, daß zu ihnen bestimmtes Erkennbares und Erkanntes als ihre Grundlage und ihr Ausgangspunkt gehört, nicht aber auch, daß sich unter ihren Problemen mindestens einige lösbare befinden müssen. Das Verhältnis von Ontologie und Metaphysik müßte folgerichtig im Sinne H.s so bestimmt werden: Die verschiedenen wissenschaftlichen Problemgebiete führen alle zu irgendwelchen Seinsfragen. Diese sind wissenschaftlich beantwortbar. Ihre Erkenntnis ergibt die philosophische Disziplin der Ontologie. Jedoch lösen auch diese ontologischen Erkenntnisse weitere Fragen bezüglich ihres Hintergrundes aus. Sie begründen dadurch die Metaphysik. Die Probleme, durch deren Inbegriff ihr Rahmen abgesteckt wird, sind ein nicht bloß bisher noch nicht wissenschaftlich Erkanntes, sondern ein Unerkennbares.

Man kann einen Anklang an das, was ich sagte, aus dem Satze H.s heraushören: „Der ontologische Gehalt (der metaphysischen Probleme) ist eben nicht identisch mit dem metaphysischen Charakter der Probleme“ (32). Nur fordert dieser Satz zugleich um so stärker die Frage heraus: Worin besteht denn eigentlich der metaphysische Charakter eines Problems? Noch genauer hat die Frage zu lauten, wodurch grundsätzlich die Frage entschieden werde, ob ein bestimmtes Problem rational oder irrational, erkennbar oder unerkennbar sei, in unserm besonderen, von H. angenommenen Fall, ob die Frage ontologischen oder metaphysischen Charakter besitze. Gewiß ersieht man ihren ontologischen Charakter daran, daß sie nach Seinsbestimmtheiten fragt. Darum aber handelt es sich jetzt nicht; vielmehr darum, wodurch es feststehe, daß diese Seinsfrage

„nicht metaphysischen Charakter habe“, sondern auf Erkennbares gehe. Hinsichtlich dieses so fundamentalen Themas finden wir bei H. keinerlei grundsätzliche Erörterung, sondern nur die Behauptung, daß die ontologischen Probleme tatsächlich erkennbar seien. Ebenso fehlt jeder Beweis für die Behauptung der Unerkennbarkeit der metaphysischen Probleme. Nach dem, was ich über das Fehlen einer klaren Begriffsbestimmung der Metaphysik voranschickte, ist dies verständlich.

## V.

Ich wende mich jetzt zur Verurteilung der „alten“ Metaphysik und Ontologie durch H. Richtig heißt es von ihr: Sie „war eine inhaltlich abgegrenzte Disziplin; Gott, Seele, Ganzheit der Welt waren ihre Gegenstände. Von der Antike bis auf Kant hat sich ihr Begriff gehalten“ (27). Sie erlag aber der Erkenntniskritik, weil sie nie „auf sicherem Boden gestanden“, nie ihre Voraussetzungen zu beweisen, nie ihre Konsequenzen mit den Erfahrungen und Einzelwissenschaften in Einklang zu bringen vermochte. Der Fehler der alten Ontologie „bestand im deduktiven Vorgehen, in dem Anspruch, aus einigen wenigen zum Voraus einsichtigen Prinzipien das Seinsgerüst der Welt zu entwerfen. Charakteristisch dafür ist von altersher das Ausgehen von gewissen »evidenten« Einsichten, z. B. von den logischen Gesetzen, die man von vornherein als Seinsgesetze gelten ließ. So verfuhr schon Aristoteles . . . mit der Einführung des Satzes vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten; seine Begriffe von Potenz und Aktus sind auf dieser Basis geprägt“ (34).

Diesem Bilde stellt H. das Bild der neuen, kritischen Ontologie gegenüber. Diese Ontologie macht Ernst mit der Einsicht des Aristoteles, daß das, was in der Seinsordnung das Primäre und Grundlegende ist, auf unserm Erkenntniswege erst das zuletzt Erkannte bildet, dem die Erkenntnis des sekundären und abhängigen Seins, das eine Folge jener Prinzipien ist, voranzugehen hat. Darum kann die Ontologie nicht, wie bei Aristoteles, die „erste“ Philosophie sein. Vielmehr muß sie von den Forschungsergebnissen der einzelnen Wissenschaften ausgehen und „die Frage nach den Seinsfundamenten erheben, die ihnen allen gemeinsam sind“ (35). Bei solchem Verfahren liegen „die wirklichen, ewig unvermeidlichen Probleme der Metaphysik“ „nicht mehr im Jenseits der Welt, auch nicht jenseits aller Erfahrung und Gegebenheit, sondern in nächster Nähe, greifbar, mitten im Leben. Sie hängen an allem Erfahrbaren, begleiten das Erkennbare auf allen Gebieten“ (28).

Den Worten H.s kann man zustimmen, ohne aber dadurch sich zu einer von der Aristotelischen wesensverschiedenen neuen Ontologie bekennen zu müssen. Entspricht doch seine Forderung, sich im Aufbau der Metaphysik unentwegt an den ganzen Umkreis der wissenschaftlich gesicherten Tatsachen als an den festen Grund alles Fragens und Folgerns zu halten, durchaus dem ja auch von H. selbst herangezogenen Aristotelischen Grundsatz von der Umkehr der Seinsordnung in der Erkenntnisordnung. Und selbst wenn Aristoteles in der Praxis seiner Philosophie seinem Grundsatz in dem Maße untreu gewesen wäre, wie dies H. von ihm behauptet, so durfte H. seine Metaphysik dennoch nicht zusammen mit der Metaphysik der neueren Philosophie dem einen Begriff der „alten“ Metaphysik und Ontologie unterordnen; denn während z. B. Descartes und Kant als Rationalisten die Erfahrung prinzipiell von den Grundlagen der metaphysischen Deduktionen ausschlossen, betrachtete Aristoteles nicht weniger prinzipiell sie als unentbehrlich für jegliche Erkenntnis. Außerdem stimmt es nicht, daß Aristoteles seine metaphysischen Begriffe und Urteile rein deduktiv gewonnen hätte. Die von H. erwähnten Begriffe von Potenz und Akt z. B. sind, ebenso wie die nicht minder wichtigen metaphysischen Begriffe von Materie und Form, von Aristoteles gebildet worden, um die durch die Tatsache des Werdens und der Veränderung einerseits und die eines Beharrenden in der Welt andererseits sich notwendig ergebenden Probleme einer sachgemäßen Lösung zuführen zu können. Ob Aristoteles die endgültige Lösung auch gefunden habe, das ist hierbei eine Frage für sich, deren Beantwortung sich nicht mit einem Federstrich erledigen läßt.

Mir scheint übrigens, daß die Verwandtschaft zwischen der Denkweise des Aristoteles und H.s größer ist, als letzterer selbst annimmt. Vor allem ist H.s Ontologie keineswegs frei von einer fundamentalen obersten Voraussetzung. Sie lautet: „Der Zusammenhang der Welt in sich ist ja nicht fraglich. Seine besondere Form nur ist unbekannt . . . Die inhaltlich nicht gegebene Einheit ist als eine vorhandene dennoch gewiß“ (32). Ich möchte die Einheit des Weltganzen keineswegs in Zweifel ziehen, kann aber doch nicht umhin, an H. die Frage zu richten, woher sie ihm „gewiß“ sei. Aus dem Gegebenen könnte er diese Gewißheit nur schöpfen, wenn uns auch die besondere Form des Zusammenhangs der Weltinhalte bekannt wäre, die aber doch nach H. gerade ein Problem bildet und an und für sich auf sehr verschiedene Weise möglich ist. Wenn sodann H., worin wir keineswegs einen Mangel erblicken wollen, für seine „Darstellung“ der ontologischen Probleme das Recht in Anspruch nimmt,

daß sie oft dem Wege von unten, auf dem er zu seinen Einsichten gelangt sei, nicht entspreche, und dadurch den Schein eines aprioristisch-deduktiven Verfahrens unvermeidbar nach sich ziehe (35 f.), so wird man doch wohl auch bei Aristoteles ein ähnliches Verfahren annehmen dürfen. Auch auf die Aristotelische Darstellung der Ontologie dürfte mithin der Satz H.s anzuwenden sein: „Auf diese Weise beginnt sie mit den allgemeinsten Ueberlegungen und schreitet zu den spezielleren fort“ (36).<sup>1)</sup>

Selbstverständlich will ich nicht behaupten, daß H. die Methode der Begründung der ontologischen Einsichten durch die Ergebnisse der einzelwissenschaftlichen Forschungsgebiete nicht umfassender handhabte, als dies Aristoteles zu seiner Zeit möglich war. Aber das bedeutet keinen Wesensunterschied und entscheidet auch nicht darüber, bei wem die größere philosophische Tiefe zu finden sei.

Mehr Bedeutung kommt einer anderen Erwägung zu. Aus der genannten Methode folgert H., die Ontologie könne nicht die *philosophia prima*, müsse vielmehr die *philosophia ultima* sein. „Sie muß von den einstweiligen Resultaten der Forschungsarbeit der anderen Wissensgebiete als von einem Gesamtbefunde ausgehen, sie zugrundelegen und dann die Frage nach den Seinsfundamenten erheben, die ihnen allen gemeinsam sind“ (35). Das klingt zunächst sehr überzeugend und wird praktisch oft genug nötig sein. Dennoch darf die theoretische Betrachtung der Sachlage nicht die Augen vor einer erheblichen Schwierigkeit verschließen. Man muß fragen, in welchem Sinne die Ergebnisse der Einzelwissenschaften den ontologischen Untersuchungen voranzugehen und als Ausgangspunkt zu dienen haben. Es könnte dies von H. rein psychologisch gemeint sein, nämlich als der Gedanke, unser Geist werde erst durch diese Forschungen auf die Begriffe und Probleme aufmerksam gemacht, die einer eigenen, ontologischen Untersuchung wert und bedürftig sind. Das bedeutete eine äußerliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Ontologie und Einzelwissenschaften. Faßt man jedoch dieses Verhältnis tiefer und innerlicher auf, so muß die behauptete Notwendigkeit des Vorangehens der Einzelwissenschaften vor der Ontologie besagen, daß erstens die ontologischen Probleme aus den Ergebnissen der Einzelwissenschaften als Folge entstehen, und daß zweitens die Lösung dieser Probleme, also namentlich die Inhaltsbestimmung der Seinsbegriffe und der Kategorien, durch diese Ergebnisse zu begründen sei. Damit aber verstrickt sich die Forschung in einen Zirkel. Die

---

<sup>1)</sup> Der Sperrdruck rührt von mir her.

Einzelwissenschaften können ohne die ständige Verwendung der allgemeinsten ontologischen und kategorialen Begriffe nicht entwickelt werden. Entweder bestimmen sie nun aus ihren eigenen Grundlagen den Sinn dieser Begriffe, und dann braucht es dazu nicht mehr einer Ontologie. Oder aber sie sind als Sonderwissenschaften zur Sinnerkenntnis der allgemeinsten Begriffe nicht imstande, und dann verwenden sie, solange sie sich nicht auf eine entsprechende, von ihnen verschiedene Allgemeinwissenschaft stützen können, die Bezeichnungen dieser Begriffe ungenau und mehrdeutig, und das heißt als unzuverlässige Träger ihrer Behauptungen. In diesem Falle ist nun gewiß außer den Einzelwissenschaften eine allgemeine Wissenschaft vom Seienden notwendig. Wie aber könnte diese von jenen Einzelwissenschaften logisch abhängig sein, da doch sie es erst diesen ermöglicht, wissenschaftlich exakte Urteile aufstellen zu können? Man ersieht hieraus, wie ich dies gewiß nicht für H. selbst, sicher aber für manche Leser seiner Darlegungen zu sagen habe, daß die Verhältnisbestimmung von Ontologie und Einzelwissenschaften viel komplizierter gelegen ist, als daß sie durch die einfache Alternative: ‚philosophia prima oder philosophia ultima?‘ zu erledigen wäre.

Es findet sich noch ein Satz in den einleitenden Darlegungen H.s, an dem Ich nicht ohne eine kurze Bemerkung vorübergehen kann. Diesen Satz habe ich im Vorangehenden schon wörtlich wiedergegeben. Er besagt: Weil die neue, kritische Metaphysik überall von den Forschungsergebnissen der Wissenschaften ausgeht und daher mitten im Leben und im Erfahrbaren steht, so liegen ihre „wirklichen“ Probleme „nicht mehr im Jenseits der Welt, auch nicht jenseits aller Erfahrung und Gegebenheit“ (28). Offenbar wenden sich diese Worte gegen jene frühere Metaphysik, die H. durch die Beschreibung kennzeichnet, sie habe „als eine inhaltlich abgegrenzte Disziplin“ gegolten, deren Gegenstände „Gott, Seele und Ganzheit der Welt“ waren (27). Ich bestreite die Berechtigung dieser Folgerung. Die Probleme der Metaphysik gehören nämlich zum Bereich jener Fragen, die sich bei dem Bestreben der Wissenschaft einstellen, mit den Mitteln methodischen Denkens zu einem endgültigen Verstehen der zunächst bloß festgestellten mannigfaltigen Tatsachen der Natur und Geschichte zu gelangen. Die Gegenstände, an welche die metaphysischen Probleme anknüpfen, und auf deren Verstehen diese Probleme abzielen, haben so freilich ihre Heimat im Leben selbst und unter dem Gegebenen. Damit ist aber logisch durchaus vereinbar, daß die Begriffe und Grundsätze, die dem Denken für die Beantwortung jener metaphysischen Fragen zur Verfügung stehen, zu Gegenständen und

Sachverhalten hinführen, die man im Umkreis der Erfahrung selbst vergeblich anzutreffen sucht. Es genügt, daß die Annahme dieser transzendenten Gegenstände und Beziehungen durch bestimmte Tatsachen der Erfahrung und gewisse allgemeine Grundsätze gefordert wird. Nur auf diese Weise gelangt die Metaphysik zu der Annahme Gottes und der Seele. Wenn sie nun diese transzendenten Gegenstände nicht bloß unter dem Gesichtspunkt von Hilfsmitteln zum Verständnis der Welt behandelt, sondern sich auch um dieser Gegenstände selbst willen möglichst um ihre wissenschaftliche Erkenntnis bemüht, so tut dies einerseits dem Ziel, durch sie die Erfahrungswelt zu verstehen, keinen Abbruch, und entspricht dieses Verfahren andererseits auch aufs beste dem diesen Gegenständen als den letzten Prinzipien alles Seins und Lebens zukommenden besonderen Eigenwert. Nichts zwingt uns logisch, hierüber grundsätzlich anders zu denken, als es der große Stagirite voreinst tat.

Wer aber darum, weil Gott und Seele nicht unmittelbar im Inhalt unsrer Erfahrung gegeben sind, glaubt, an der Möglichkeit zweifeln zu müssen, diese Gegenstände wissenschaftlich zu bestimmen und bis zu einem gewissen Grade zu erkennen, der möge sich vor Augen halten, daß ihm in anderen Fällen dieses Bedenken nicht kommt. So hindert es ihn z. B., wofern er sich zum Realismus bekennt, nicht an der Annahme realer, d. h. von unseren Sinnesempfindungen unabhängiger Dinge und Geschehnisse der Natur, obwohl doch auch dies Gegenstände sind, die jenseits des in unserer Erfahrung Gegebenen und Gebbaren liegen.

Das von mir bis hierher Dargelegte bildet den ersten Abschnitt meiner Ausführungen zu H.s jüngstem Buche. Es hat sich auf Gedanken bezogen, die für H. den Sinn einer kurzen allgemeinen Vorbereitung auf die eingehende Behandlung einer Reihe einzelner besonders wichtiger Problemgebiete der Ontologie besitzen. Selbstverständlich ist zu erwarten, daß bei diesen Problementwicklungen ein klärendes Licht auch noch auf manches im Vorigen Besprochene fallen wird.

(Fortsetzung folgt).