

Zur Teleologieauffassung N. Hartmanns.

Von J. Endres C. ss. R.

Seiendes wird solange nicht ganz verstanden, als die Frage nach seinem Woher und Wozu unbeantwortet, solange seine dynamische Seite unbeachtet bleibt. Im Fragen nach dem Wozu betritt man den Bereich der Zielursächlichkeit. Ergäbe sich deren Bedeutung nicht schon aus sachlichen Erwägungen — sie erweist sich als erste, als Ursache aller Ursachen¹⁾, und ein Ding nach seinem Zweck begreifen heißt „seine Natur und Wesensart, seine Form, seinen ganzen Aufbau, seine Tätigkeit und Reaktionsweisen . . . verstehen“²⁾ — sie ließe sich aus der Fülle der Untersuchungen, die ihr die jüngste Vergangenheit auf den verschiedenen Gebieten widmete, erschließen. Dafür sei beispielsweise hingewiesen auf Erkenntniskritik³⁾, Wertlehre⁴⁾, Biologie⁵⁾, Metaphysik⁶⁾ und die Probleme um die Gottesschau⁷⁾.

Nach der Ansicht der Scholastik ist Zweck im ersten und eigentlichen Sinne nicht etwas, das nur in einem bestimmten Seinsgebiet aufträte. Er ist mit dem Sein als solchem in-

¹⁾ Vergl. Thomas *de verit.* 28,7; *c. Gent.* III. 17; *s. theol.* I. 105,5.

²⁾ H. Meyer, *Die Wissenschaftslehre des Thomas v. Aquin*, Fulda 1934 S. 58.

³⁾ R. Garrigou-Lagrange, *Le Réalisme du principe de finalité*, Paris 1932; J. de Vries, *Zielsicherheit der Natur und Gewißheit der Erkenntnis in Scholastik* X. (1935) 481—507; XI. (1936) 52—81.

⁴⁾ M. Scheler, *Formalismus*, Halle 1916; N. Hartmann, *Ethik*, 2 Leipzig 1935; B. Bauch, *Grundzüge der Ethik*, Stuttgart 1935; M. Wittmann, *Aus der neuesten ethischen Literatur*, Phil. Jahrbuch 47 (1934) S. 275—285, 398—412; 51 (1938) 61—90, 216—227, 471—479.

⁵⁾ H. Driesch, *Philosophie des Organischen*, 4. Aufl. Leipzig 1928, *Ordnungslehre*, Jena 1923, *Wirklichkeitslehre* Leipzig 1917.

⁶⁾ L. Fuetscher, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien*, Innsbruck 1930; C. Nink, *Sein und Erkennen*, Leipzig 1938.

⁷⁾ Zusammenstellung der angewachsenen Literatur bei M. Mathys, *Quid ratio naturalis doceat de possibilitate visionis beatæ sec. S. Thomam in Summa c. Gent.* Divus Thom. Plac. XXXIX (1936) S. 201.

nerlich verwachsen und beherrscht jedes Seiende soweit und in der Form, als es Sein ist. Ziel jedes Seienden ist sein Akt. Ihn erstrebt, bejaht und bewahrt es als Vollendung seiner Soseinsbestimmtheiten. Über ihn hinaus bleibt nichts weiter zu wünschen übrig. Soweit er da ist und wie er da ist, macht er das Seiende seiend, vollkommen und gut⁸⁾. Der nicht gerade selten erhobene Vorwurf, damit sei einem oberflächlichen Optimismus das Wort geredet, die drückende Wirklichkeit des Übels werde zu einem Nicht-Sein verflüchtigt, die rechte Ordnung werde umgekehrt und das Sein aus dem Werte abgeleitet⁹⁾, erhält durch diesen Satz keinerlei Berechtigung.

Ein solches Zweckgefüge nun durchzieht die Existenz-, Wesens- und Tätigkeitsordnung. In seinem Sinne ist die Wesenheit auf die Existenz, die Materie auf die Form, das einfache Sein auf das Tätigsein hingeordnet. Kurz: die passiven und aktiven Potenzen sind auf den Akt als Ziel bezogen, die einen, um ihn zu geben, die andern, um ihn zu empfangen. *Potentia dicitur ad actum*. Und er ist es, dessentwillen Fähigkeiten und Tätigkeiten da und so sind.

Man darf es eine Teleologie mit negativem Vorzeichen nennen, eine Teleologie, die sich damit selber aufhebt, wenn M. Heidegger das Kontingente wesensnotwendig dem Untergang entgegenstreben läßt, den Zerfall und das Nichts zum sinngebenden Element des „Daseins“ macht¹⁰⁾.

Was vom Sein als solchem aus gesehen eine allgemeine Forderung schien, wird vom Primat des *Werdens* aus ebenso allgemein geleugnet. H. Bergson verwahrt sich gegen jede Zielbestimmtheit des *élan vital*, die zur Erklärung des Lebens nicht minder ungenügend sei als der Mechanismus. Beide zerstörten einen Wesenszug an ihm, das Unvorhergesehene, machten eigentliche Neuschöpfungen unmöglich, drückten jede Originalität zu bloßem Schein herab¹¹⁾ und ließen nichts übrig als Wirken nach einem festgelegten Schema. Nicht vom Ziel, sondern allein vom Anfang und Antrieb her, der eine *vis a tergo*

⁸⁾ Vergl. Thom. I. II. 18, 1.

⁹⁾ Vergl. N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Leipzig S. 62; Joh. Hessen, *Wertphilosophie*, Paderborn 1937 S. 45 ff.

¹⁰⁾ M. Heidegger, *Sein und Zeit I*. Halle 1927 S. 245, 251, 255; *Was ist Metaphysik?* 2. Aufl. Bonn 1930 S. 20, 22–24.

¹¹⁾ Vergl. H. Bergson, *Evolution créatrice*, Paris 1907 S. 40, 43, 49, 55, 59, 79, 103, 258 *passim*.

sei¹²⁾, erhalte das Werden die zusammenhaltende Einheit. Finalität sei eine Form, ein Gesetz des Verstandes, nach dem dieser zwar notwendig denken, aber darum ebenso notwendig das wahre Wesen des Wirklichen fälschen müsse. Gedanken, in denen Bergson sich mit Schopenhauer berührt¹³⁾.

Bei N. Hartmann ist es die Sonderstellung eines *taleens*, die die Ablehnung einer allgemeinen Seinsteleologie gebietet¹⁴⁾. Zweckbestimmtes Handeln ist ihm das Vorrecht des Menschen, dessen Sicherung die Ablehnung der Teleologie als Seinskategorie für den gesamten Bereich des Untermenschlichen verlangt. Keine Zielstrebigkeit darf in der Welt sein und keine göttliche Providenz über der Welt. Nur dann vermag der Mensch seine Daseinsberechtigung nachzuweisen, eine besondere Sendung zu erfüllen, zu arbeiten an der „Sinnggebung und Wert-erfüllung“ der Welt. Ist aber das Sein von Finalität durchzogen, dann werden ja ohne Zutun des Menschen Werte verwirklicht; lenkt eine göttliche Vorsehung jegliches Geschehen, dann werden Entscheidungen über seinen Kopf hin gefällt¹⁵⁾. Ihm selbst bleibt nichts mehr zu entscheiden und zu bestimmen übrig. Es fehlte, um mit Bergson zu reden, auch seinem Handeln der Zug der Originalität, es wäre letztlich nichts mehr als die Ausführung eines fremden Planes. Es wird *unnötig*, sogar *unmöglich*. Man hat also die Wahl: Entweder bekennt man sich zur allgemeinen Finalität des Seienden und dann zerstört man die besondere des Menschen, oder man rettet diese und opfert jene.

Das besagt nun nicht, Hartmann wolle nach dem Vorbild mechanistisch-positivistischer Naturwissenschaft die Existenz wertigen Seins auf Erden leugnen¹⁶⁾; nur soll diese Wertigkeit vom Tun des Menschen verursacht sein. Ebenso wenig ist die Verneinung der Teleologie in der Sphäre des Organischen gleich-

¹²⁾ a. a. O. S. 55, 135.

¹³⁾ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II. Bd. Ausg. Kröner S. 178; V. Jankélévitch, Bergson Paris 1931 S. 189 ff.

¹⁴⁾ Vergl. N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1935 S. 171—186; *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin 1933 S. 131; *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1935 S. 8, 62; *Grundzüge einer Met. der Erkenntnis* 2. Aufl. Berlin 1932 S. 133; *Sinnggebung und Sinnerfüllung*, in: *Blätter für Deutsche Phil.* 8 (1934) S. 30 ff; *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin 1937 S. 4 ff, 21.

¹⁵⁾ *Ethik*, S. 231, 260 ff. 339.

¹⁶⁾ a. a. O. S. 7.

bedeutend mit einer rein kausalen Erklärung solcher Vorgänge¹⁷⁾.

Auf den ersten Blick zeigt sich der tiefgreifende Unterschied zwischen Hartmanns und der Scholastik Ansicht und beider Standpunkte. Für die vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitende Scholastik ist die Finalität im Tun des Menschen ein von den Seinsgesetzen durchwirkter Sonderfall, wenngleich die vollkommenste Form zweckbestimmter Tätigkeit auf Erden. Das Allgemeine vom Besonderen aus betrachtend, hält Hartmann sie für eine Ausnahme von der Determination des andern Seins. Eine durchgehende Zweckbestimmtheit, zu der fast alle großen Systeme der Philosophie sich bekannten, gilt ihm ähnlich wie Spinoza als: *humana figmenta*¹⁸⁾, als eine unberechtigte Übertragung menschlicher Verhältnisse und Erlebnisse auf das anorganische und organische Sein, als eine Vermenschlichung der Natur¹⁹⁾, eine Fälschung des Weltbildes. Leicht verständlich und verzeihlich ist sie allerdings, wenn man „die große Kompliziertheit und Erkenntnisferne der ontologischen . . . Determination . . . ihre Undurchdringlichkeit für den Verstand betrachtet“, und daneben „die erstaunliche Leichtigkeit des Verstehens und der Übersicht, auch im verworrensten Sachzusammenhang, die das Zweckprinzip vortäuscht“²⁰⁾. Wie, so muß man zu Hartmanns Standpunkt sagen, wie läßt sich aus der Betrachtung des *tale ens* als solchem Gültiges für das Sein als solches ausmachen?

Mit der allgemeinen Teleologie lehnt Hartmann ebenso ihre Voraussetzungen wie ihre Folgerungen ab; so die Lehre von Potenz und Akt, die Gleichsetzung von Sein und Gut, die Ordnung des Seins, in der das Niedere des Höheren wegen da ist²¹⁾.

Vor allem findet jene Theorie des Werdens keine Gnade, die das Gewordene aus einem potentiellen Sein, einer auf den Akt bezogenen, durch ihn bestimmten Anlage entstehen läßt. Denn sie unterstellt wieder eine Zweckbeziehung zwischen dem potentiellen und aktuellen Sein, und eine solche kann „man für alle Realprozesse nicht in Anspruch nehmen“²²⁾.

Die eigenartige Daseinsweise, die einem solchen

17) Vergl. *Ontologie* S. 8 ff.

18) B. Spinoza, *Ethik* p. I. prop. 36 append.

19) *Ethik*, S. 183, 186; *Ontologie* S. 9.

20) *Ethik* S. 182.

21) a. a. O. 724; *Ontologie* S. 62.

22) *Möglichkeit und Wirklichkeit* S. 228.

potentiellen Sein zukommen müßte, drängt Hartmann noch entschiedener zur Ablehnung der aristotelisch-scholastischen Theorie des Werdens. Er nennt ein solches Anlagesein „ein bloß uneigentliches, gleichsam Halbseiendes“²³⁾, meint, es führe ein rechtes „Gespensterdasein“ und spricht von frei herumlaufenden Möglichkeiten“²⁴⁾. Seine Untersuchung der Seinsmodalitäten: Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, in der gerade von der Fassung des Möglichkeitsbegriffes so gut wie alles für das Seinsproblem abhängt²⁵⁾, soll die dritte Teilantwort auf die Frage des Aristoteles nach dem Sein als solchem sein, soll die früher schon gewonnenen Einsichten in die Zusammensetzung des Seins und die Sphären des Seienden ergänzen und dem Problem des Werdens eine andre Lösung bringen.

Wie er in der *Grundlegung der Ontologie*²⁶⁾, auf der Suche nach der Bestimmung des Seins die alte *essentia-existentialis*-Theorie auf ihre Tragkraft prüfte und sie zuletzt als zu schwach befunden hat, so untersucht Hartmann in seinem Werke *Möglichkeit und Wirklichkeit*²⁷⁾, die *Dynamis-Energeia* des Aristoteles nach ihrer Brauchbarkeit zur Erklärung des Werdens, um auch sie am Ende abzulehnen und den aristotelischen durch den megarischen Möglichkeitsbegriff zu ersetzen. Wie dort ausgeführt wird²⁸⁾, vermochte Aristoteles den Aufbau des Realen aus den *Materie-Form-Elementen* allein nicht zu vollziehen, da sie ihres statischen Charakters wegen das Werden, in dem alles Reale begriffen ist, nicht umfaßten. Dafür wurde die *Dynamis-Energeia*-Theorie zu Hilfe genommen. Voreilig mache Aristoteles das Werden zu einem teleologisch bestimmten Geschehen, da die *Energeia* selbst als tätiges Zweckprinzip die Verwirklichung leite, und die *Dynamis* zu einem auf diese Verwirklichung teleologisch ausgerichteten Anlagezustand werde. Dadurch würden beide zu verschiedenen Stadien des Werdeprozesses, verhielten sich wie Anfang und Ende, lösten also einander ab, und ständen, im Gegensatz zu den miteinander bestehenden, sich ergänzenden Elementen *Materie-Form*, in einem

²³⁾ a. a. O. S. 5.

²⁴⁾ ebd.

²⁵⁾ a. a. O. S. 7

²⁶⁾ S. 88 ff. vergl. J. Geysler, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Phil. Jahrb. 49 (1936) 50 (1937).

²⁷⁾ *Möglichkeit und Wirklichkeit* S. 3 ff.

²⁸⁾ ebd.

disjunktiven Verhältnis. Weil nun jegliches Seiende entweder zum Potentiellen oder Aktuellen gehören müsse, ginge dadurch durch die Welt des Realen ein Schnitt, der sie in potentiell und aktuell Seiendes aufspalte. Zuguterletzt aber zeigt sich, wie Hartmann meint, daß das Werden im Weltbild des Aristoteles keinen Platz hat. Denn „in dem Dualismus von Dynamis und Energeia . . . gibt es nur einen Modus für das Anfangsstadium der Prozesse und einen für das Endstadium . . . aber keinen für den Prozeß selbst, das Übergehen, den Fluß. Der Zustand der Dynamis liegt ‚vor‘ dem Prozeß, der Zustand der Energeia ‚nach‘ dem Prozeß“²⁹⁾.)

Das ist befremdend, wenn man bedenkt, daß des Aristoteles Potenz-Akt-Theorie das Werden gerade retten und erklären sollte. Selbstverständlich ist durch einen solchen Versuch noch nichts entschieden über die Tauglichkeit des Mittels, und es ist Hartmanns gutes Recht, nach dieser Tauglichkeit zu fragen. Aber es scheint, als habe seine Darstellung dieser Theorie mit dem Darzustellenden nicht viel gemeinsam, und so erinnert sie an die Behandlung der alten *essentia-existentia*-Lehre³⁰⁾. Darin wurde ihren Vertretern eine Verwechslung der *Seinselemente* (*essentia-existentia*) mit den *Seinssphären* (ideales Sein — reales Sein), die Gleichsetzung der *Essentia* mit dem Idealen, die der *Existentia* mit dem Realen vorgeworfen. Jetzt sollen in ähnlicher Weise Potenz und Akt als voneinander getrennt und für sich bestehend aufgefaßt worden sein. Das einmal vorausgesetzt, ist es nicht mehr sonderlich schwer, Widersprüche aufzufinden, und leicht fällt es, solche Theorien aufzugeben.

Hartmanns Darstellung hinterläßt den Eindruck, Aristoteles habe zum Aufbau des Realen zwei voneinander verschiedene Prinzipienpaare angenommen, ein statisches: *Materie—Form*, ein dynamisches, dem Werden dienendes: *Dynamis—Energeia*. Der Unterschied zwischen ihnen läge darin, daß die Elemente des statischen zusammen, die des dynamischen nacheinander auftreten³¹⁾.

In Wirklichkeit kommt Aristoteles zum Aufbau von Sein und Werden mit einem Paare aus, dem *Materie-Form-Prinzip*. Beide Elemente verhalten sich allerdings wie Potenz und Akt, wie Bestimmbares und Bestimmendes, wie Unvollkommenes und

²⁹⁾ a. a. O. S. 7.

³⁰⁾ *Ontologie*. S. 90.

³¹⁾ *Möglichkeit und Wirklichkeit*. S. 5.

Vervollkommnendes³²). Leider sind sie, vor allem der Begriff der Möglichkeit mit Zweideutigkeiten so belastet, daß Mißverständnisse leicht entstehen können³³). Die Materie als der Träger der Veränderung, als Abgeber und Empfänger der Form ist verschieden, je nachdem ob es sich um substantielle oder akzidentelle Veränderung handelt. Danach richten sich ebenso Grad und Weite der Bestimmbarkeit. Zwar ist die Materie als das zu Formende, zu Aktuierende, nicht Form, nicht Akt. In sich ist die für eine substantielle Veränderung geforderte Potenz, die reale Möglichkeit in keiner Weise Akt. Aber sie besteht nie ohne Akt. In der Wirklichkeit besteht nur geformte Materie, nur aktuierte Potenz³⁴). Die reale Dynamis steht stets unter der Energieia, ohne dadurch jedoch ihren Potenzcharakter zu verlieren. Das Sein kommt unmittelbar dem aus beiden Teilen gebildeten Ganzen zu; ihnen nur, sofern sie im Ganzen enthalten sind. Was Hartmann anstrebt, die Seinsmodi zu „Strukturelementen“ der Seinsweisen zu machen, die nicht getrennt auftreten, „sondern in allem und jedem Seienden verbunden . . . und durch die Art ihrer Verbindung die Seinsweisen ausmachen“, daß ihr Verhältnis „das einer gegenseitigen Ergänzung wie das der Seinsmomente (Sosein und Dasein) wäre“³⁵), hat man längst schon gekannt. Mit dem Gespensterdasein der Potenz und den frei herumlaufenden Möglichkeiten ist es also nichts. Ein Halbseiendes darf man die Potenz nicht in dem Sinne nennen, als habe sie nur einen halben, unvollkommenen Akt, etwa eine *existentia incompleta*. Es existiert nur Ganzseiendes, das aber kraft des in ihm enthaltenen potentiellen Bestandteiles noch weiterer Veränderung fähig ist. Das, was es werden kann, ist demnach in der unvollkommenen Form des Möglichseins schon vorhanden. Das Anlagesein der Pflanze ist wohl vor ihrem Vollenendetsein; beides sind aufeinanderfolgende Zustände. Doch ist das Angelegtsein nicht ohne Akt, und das Vollenendetsein ist nicht frei

³²) I. *Phys.* 9 191b 35; VIII. *Met.* 7 1049a; *Thom.* I. 3, 2; c. *Gent.* I, 17 *De anima* a. 12 ad 12; *Arist.* I. *Phys.* 9 192a 31; VII. *Met.* 3 1029a 20; *Thom* in VII. *Met. lect* 2; *Arist. Gen. et Corr.* I. 7 324b 18; VIII. *Met.* 8 1049b 20.

³³) So ist zu unterscheiden das logisch oder objektiv Mögliche, das, was keinen Denkwiderspruch enthält und das real oder subjektiv Mögliche, das Denkmöglichkeit voraussetzt und schon in der Wirklichkeit als Anlage besteht, entweder zum Tun oder zum Erleiden.

³⁴) *Thom.* I. 44, 2 ad 3; I. 66, 1.

³⁵) *Möglichkeit und Wirklichkeit* S. 12.

von Potenz. Akt und Potenz spalten zwar den Bereich des Seienden. Aber nicht in Halb- und Ganzseiendes, sondern in Ganzseiendes, das reiner Akt, und Ganzseiendes, das neben dem Akt noch Potenz enthält.

Ist das potentielle Sein, die reale Möglichkeit des Aristoteles eine willkürliche Annahme? Der Same, den Hartmann als Beispiel anführt, ist nicht schon eine Pflanze. Auch ein Stein ist keine Pflanze. Und doch ist beider Nicht-Pflanze-sein verschieden. Mögen gleiche Ursachen auf Stein und Samen wirken, sie werden in ihnen nichts Gleiches bewirken. Im Samen, aus dem die Pflanze wird, muß sich etwas finden, das dem Stein fehlt, aus dem keine wird. Wir nennen es das in der Struktur des Samens begründete Anlagesein der Pflanze. Dieses ist vom reinen Nichtsein der Pflanze aus betrachtet schon seiend,³⁶⁾ von der nachher entwickelten Pflanze aus beurteilt noch nicht ganz seiend. Das Gewordene ist etwas, nicht nur durch, sondern auch aus etwas³⁶⁾.

Selbst wenn das zur Entfaltung geforderte Zusammenwirken der andern Ursachen ausbliebe und die Pflanze nicht entstände, trüge der Same doch eine wirkliche Anlage zur Pflanze in sich, hätte diese in ihm ein reales Möglichsein gehabt. Es ist also nicht, wie Hartmann glaubt, nur das möglich, was aktuell ist³⁷⁾.

Die im Samen bestehende Anlage zu einer bestimmten Pflanzenform erklärt sich daraus, daß er Wirkung einer der gleichen Art angehörenden Ursache ist, die ihn zur Erhaltung dieser Art hervorbrachte. Die Entwicklung der Anlage vollzieht sich durch eine unter dem Einfluß entsprechender Wirkursachen erfolgenden Aufeinander- und Auseinanderfolge von Formen in einem formbaren, potentiellen Untergrund, die ihn zur Aufnahme jener Form geeignet machen, bei deren Auftreten die Bewegung zum Abschluß kommt.

Damit wäre im Werdeprozeß das Spätere doch durch das Frühere bestimmt, wie Hartmann es will. So ist es auch. Als Wirkung betrachtet, bestimmt das Spätere das Frühere, von dem es abhängt, also seine Ursache nicht, sondern offenbart nur deren Natur. Wenn man aber fragt, warum die Ursache so geartet ist, warum sie verursacht und warum auf diese Weise, dann muß man noch andre Seins- und Erklärungsgründe suchen. Den Zu-

³⁶⁾ Arist. VIII. Met. 8 1049b 28.

³⁷⁾ *Möglichkeit und Wirklichkeit* S. 214, 241, 244.

fall kann man selbstverständlich nicht anrufen, und Hartmann sagt mit Recht, die Zuflucht zu ihm bedeute das „ontologische Fiasko der ganzen Frage“³⁸⁾. Eine wirkliche Erklärung liegt allein in der Annahme, die am Ende stehende Form sei maß- und richtunggebend für die Entwicklung gewesen, sie habe schon vor ihrem Realsein in jeder der Entwicklungsphasen gewirkt, es habe das Spätere das Frühere bestimmt, das Werden sei teleologisch ausgerichtet³⁹⁾. Hartmanns Erklärung ist philosophisch gesehen unvollständig. Sie erklärt das Werden nur zum Teil, weil sie bei Teilursachen, nicht einmal den wichtigsten, stehen bleibt.

Man sagt zu Unrecht, die teleologische Erklärung des Werdens sei eine a priori aufgestellte Behauptung. Sie ist eine dem Erkennen von der Wirklichkeit selbst aufgedrängte und als eine in ihr herrschende Gesetzlichkeit erkannt. Zweckloses, durch kein Ziel vorbestimmtes Geschehen entbehrt des notwendigen Seins- und Erklärungsgrundes. Gewiß wird dann nur etwas wirklich, „wenn die Kette seiner Realbedingungen vollzählig wird“⁴⁰⁾, aber dazu gehören außer den Zweckursachen noch Zielursachen und Anlagesein.

Dem Naturwissenschaftler mag es genügen, bei den Wirkursachen zu verweilen. Ihm ist es ja nicht zu tun um Seinsverständnis und Wesenseinsicht. Andres ist es, wenn der Philosoph zur Lösung seiner Aufgabe die Zielursache nicht heranzieht. Ohne sie wird volles Seinsverständnis nicht gewonnen. Lehnt er sie sogar ab, und läßt er von einem teleologisch-strukturierten Anlagesein nichts übrig, „als die schlichte Abhängigkeit des Späteren vom Früheren“⁴¹⁾, dann werden seine Ergebnisse nicht nur ungenügend, sondern auch falsch. Die Verschiedenheit des Gegenstandes in Naturwissenschaft und Philosophie, der daraus folgende verschiedene Wert ihrer Ergebnisse verbieten es, philosophische Theorien mit Hilfe naturwissenschaftlicher Ergebnisse widerlegen zu wollen. Es geht darum nicht an, wenn Hartmann solche gegen die allgemeine Teleologie ins Feld führt⁴²⁾. Wie naturwissenschaftliches Erkennen nicht in jene Schichten vordringt, in denen die Inhalte der Begriffe: Materie, Form, Potenz, Akt, Wesenheit aufleuchten, trifft es auch nicht auf die dem Wesen verbundene

³⁸⁾ a. a. O. 230.

³⁹⁾ Vergl. *Thom.* I. 15, 1.

⁴⁰⁾ *Möglichkeit und Wirklichkeit* S. 224.

⁴¹⁾ a. a. O. S. 9.

⁴²⁾ a. a. O. 21.

Teleologie. Diese bedarf weder einer empirischen Sicherstellung und Bestätigung, noch wird sie durch Versagen der Naturgesetze, wie die Naturwissenschaft sie aufstellt, oder die Tatsache des Zufalls außer Kraft gesetzt.

Hartmanns ablehnende Stellungnahme deutet darauf hin, daß ihr noch tiefere Ursachen zugrunde liegen müssen. Und letztlich ist das seine Auffassung vom Sein. Abgesehen davon, daß seine Bildtheorie des Erkennens ihn gar nicht zum Wesen des Seienden und zur Teleologie des Wesens führen kann⁴³⁾, reicht seine Bestimmung des Seins zur Begründung einer immanenten Teleologie nicht aus. Er weiß nur zu sagen, jedes Seiende, mag es der realen oder idealen Sphäre angehören, setze sich zusammen aus Sosein und Dasein⁴⁴⁾. Daraus läßt sich allerdings keine Teleologie des Seins ableiten. Sie zeigt sich erst nach der Einsicht in das Verhältnis beider Elemente. Dieses erweist sich als ein Verhältnis der Ergänzung im Sinne von Potenz und Akt. Das Sosein ist innerlich auf das Dasein als seine Vollendung und Erfüllung, als sein Gut und Ziel hingeeordnet. Nicht als wollte Hartmann das nicht sehen; er kann es gar nicht sehen, seine phänomenologische Methode versperrt ihm dazu den Weg. Mit ihr allein läßt sich im Metaphysischen nichts Endgültiges gewinnen. Sie kann nur ins Vordergründige führen, kann Vorarbeiten leisten, kann die Fülle und Vielgestalt des Wirklichen auseinanderfalten, vermag aber nicht bis zu seinen letzten Gründen zu führen. Sie bleibt da stehen wo der philosophische Fragebereich beginnt. Durch sie entsteht als Analogon zu der heute überwundenen Psychologie ohne Seele eine Ontologie ohne Sein.

Zuletzt soll die Akt-Potenz-Lehre das Werden gar unmöglich machen, soll also das Gegenteil von dem bewirken, was der Urheber mit ihr wollte. Richtig ist, daß die Potenz, die Anlage ‚vor‘ dem Werden und der Akt als Erfüllung der Potenz ‚nach‘ dem Werden liegt. Das Werden selbst ist zwischen beiden, ist weder das eine noch das andere, sondern sowohl das eine als auch das andre. Es ist mehr als bloße Anlage, ist, an ihr gemessen, Akt. Es hat schon etwas von dem, was am Ende steht. Vom Endakt aus gesehen ist es noch nicht alles, ist ihm gegenüber noch

⁴³⁾ Vergl. A. Guggenberger, *Zwei Wege zum Realismus*, Revue Néoscol. de Phil. 41 (1938) S. 46—79; H. Kuhaupt, *Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in N. Hartmanns Met. d. Erkenntnis* Würzburg. 1938.

⁴⁴⁾ *Ontologie* S. 110 ff.

weiter bestimmbar und fordert weitere Bestimmung. Die im Zustand des Werdens seiende Wirklichkeit ist also eine aktuierte Potenz, die als solche weiterer Aktuierung fähig ist und weiterer Aktuierung bedarf⁴⁵⁾. *Actus entis in potentia prout in potentia.*

Ist zur Sicherung der Sonderstellung des Menschen die von Hartmann vertretene Ablehnung einer allgemeinen Teleologie wirklich unvermeidlich? Wohl werden durch eine solche manche Werte ohne Zutun des Menschen realisiert. Daraus folgt aber nicht, daß alle ohne ihn verwirklicht werden und er sein Daseinsrecht verliert. So unterstellen die sittlichen Werte bei aller teleologischen Festlegung des Seienden, auch des Menschen, ein freies, sich selbst bestimmendes Wesen. Ohne ein solches wäre die Welt zwar nicht wertwidrig oder wertleer, doch um bedeutsame Werte ärmer. Ein frei sich entscheidendes und zielsetzendes Wesen wird durch eine Seinsteleologie in keiner Weise unmöglich. Denn diese ist ja nicht in jedem Seienden gleich, sondern der *Nat*ur des einzelnen *ent*sprechend. Beim Menschen liegen die Verhältnisse so, daß gerade seine *naturhafte* Anlage und Liebe zum Guten erst die freie Wahl und Verwirklichung ermöglicht. Eine Anlage der Dinge in dieser Richtung käme, so möchte es scheinen, der Betätigung des Menschen an ihnen vorteilhaft entgegen. Ein wesentlich wertabgewandtes Sein, eine Welt, die in „ihren Seinsfundamenten nicht auf Sinnerfüllung angelegt zu sein braucht“⁴⁶⁾, würde durch menschliche Tätigkeit wohl schwerlich sinn- und wertvoll werden. Die Teleologie bedrohte *darum* nicht das Daseinsrecht des Menschen, weil das, was die Dinge so naturhaft erstreben, auf einer ganz anderen Ebene liegt als das, was der Mensch an ihnen hervorbringen will. Beide könnten ebenso nebeneinander bestehen wie die Realdetermination des Seins und die Willensfreiheit, denen Hartmann dieses Recht doch zugesteht⁴⁷⁾.

Richtiger wäre es darum gewesen, wenn er statt dem Menschen ausschließlich die Final-, dem anorganischen Sein die Kausaldetermination und dem Organischen eine zwischen beiden liegende, schwer zu bestimmende „Anlage“⁴⁸⁾ zuzuschreiben, eine das gesamte Sein und Tätigsein umfassende Finaldetermination angenommen hätte. Angefangen bei der einfachsten Form mechanischer Bewegung bis hinauf zum Akt geistiger Vorausschau und

⁴⁵⁾ *Thom.* in III. *Phys.* V. 17.

⁴⁶⁾ *Das Problem des geistigen Seins* S. 146.

⁴⁷⁾ *Möglichkeit und Wirklichkeit* S. 215.

⁴⁸⁾ a. a. O. 212, 249.

Zielsetzung, überall aber dem jeweiligen Wesen entsprechend. Dadurch, daß sie beim Menschen die Form freier, auf einem Verstehen des Zieles gründender Selbstbestimmung hat, ist seine Sonderstellung und Sendung vor allem andern Sein hinreichend hervorgehoben und gesichert. Es wäre ferner zu unterscheiden gewesen zwischen der inneren, dem Wesen verbundenen Finalität der Dinge, und der äußeren, jener, die von außen an sie herangebracht wird. Es wäre mit andern Worten der univoken Finalitätsbegriff zu Gunsten eines analogen aufzugeben.

Seine Ableitung aus dem Wesen der Dinge nimmt dem Vorwurf, es handle sich dabei um einen Anthropomorphismus^{48a)} die Berechtigung. Zwar fordert jedes Handeln nach Zwecken eine Providenz, ein Vorausschauen, ein Denken, in dem das Ziel vor dem realen schon intentionales Dasein hat. Doch braucht es dieses intentionale Dasein nicht notwendig in dem Ding zu haben, das sich ihm entgegenbewegt.

Nicht zu Unrecht darf man Hartmanns Theorie von der Sinnggebung und Wertverwirklichung des Menschen in der Welt eine Übersetzung der Kantischen Erkenntnistheorie in die Wertontologie nennen. Dem Chaos der Empfindungen bei Kant entspräche das aus sich wertfreie Sein bei Hartmann; der „Form des Verstandes“ die Verwirklichung der Werte im Seienden durch den Menschen⁴⁹⁾. Der Sinn alles Untermenschlichen bestünde eigentlich darin, sinnlos zu sein, und der Mensch rückte auf zu einem sinn- und wertschaffenden Demiurg.

Man kann es sicher eine hohe Auffassung heißen, wenn Hartmann menschlicher Betätigung in der Welt und an der Welt mehr als die Bedeutung einer Bedarfsdeckung zuerkennt. Die ihm zugedachte Rolle des Demiurgen scheint sogar über das hinauszugehen, was der Mensch berechtigterweise beanspruchen darf. Näheres Zusehen ergibt jedoch, daß die ihm angewiesene Stellung hinter dem zurückbleibt, was seiner Natur entspricht. Handelt es sich bei allem doch stets um rein weltimmanente Ziele⁵⁰⁾, bei denen jede Beziehung auf Welttranszendentes, weil die Autonomie gefährdend, ausgeschaltet wird⁵¹⁾. Hier weicht Hartmann von M. Scheler

^{48a)} *Ethik* S. 186; Ein solcher liegt in der Auffassung E. Bechers. Vergl. *Geschichte der Phil. in Selbstdarst.* hrsgb. v. R. Schmidt, Leipzig 1923 S. 43.

⁴⁹⁾ Vergl. Th. Steinbüchel, *Die phil. Grundlegung der kath. Sittenlehre.* Düsseldorf 1938 S. 42.

⁵⁰⁾ Vergl. besonders *Sinnggebung und Sinnerfüllung.*

⁵¹⁾ *Ethik* S. 738.

ab, der alle Werte begründet „auf dem Wert eines unendlichen, persönlichen Geistes und der vor ihm stehenden Welt der Werte“⁵²). Er kommt nicht über Heidegger hinaus, der das Sein des „Daseins“ ebenfalls auf das In-der-Welt-sein beschränkt, und folglich dessen Sinn in das Sein bei den Dingen, in das Aufgehen in der Welt verlegen muß. In beiden Fällen handelt es sich um die Preisgabe des „Ewigen im Menschen“, und damit schließlich des Menschen selbst. Das Dasein wird Sein zum Verfall. Hartmann glaubt, Sinntranszendenz — schon seit Plato der Charakter fast aller philosophischen Systeme⁵³) — hätte die Entwertung der Welt verschuldet, den Menschen am eigentlichen Ziel und den realen Werten des Lebens vorbeigehen lassen, ohne dafür mit Jenseitigem zu entschädigen. Denn, sollte der sinngebende Wert des Lebens auch dort zu suchen sein, ließe er sich doch nur **n e g a t i v** und **u n b e s t i m m t**, nicht seinem inneren Sein nach fassen. Unbegriffenes und schlecht Begriffenes aber seien für das Handeln ungenügende Motive⁵⁴).

Ein tieferes Eingehen auf die Geistnatur des Menschen, die dem Verstande das Sein und dem Willen das Gute in seiner ganzen Weite zuordnet, hätte vor seiner Festlegung auf den Ausschnitt des Seins, den man Welt nennt, bewahren können. Weltflucht und Weltverneinung als Ausdruck manichäischer oder pessimistischer Gesinnung entbehren gewiß jeglicher Berechtigung. Aber man kann fragen, ob die Forderung völliger Weltimmanenz aus ausschließlicher Weltbejahung nicht noch mehr gegen das Wesen des Menschen und der Dinge fehlt, als das andere Extrem. „Es ist die größte und verhängnisvollste Einseitigkeit . . . wenn dem Dienst an der Natur gehuldigt wird, ohne Rücksicht auf die ewige und letzte Bestimmung des Menschen“⁵⁵).

Das Unrichtige völligen Vergrabenseins in diese Welt, die Forderung irgend einer Art von Transzendenz ergibt sich ohnehin schon aus dem Geschöpflichkeitscharakter des Menschen, des Kontingenten überhaupt. Er richtet ihn auf das als Ziel aus, von wo er kommt. Darum kann eine Philosophie, die sich mit diesem geschaffenen Sein befaßt, nicht im Sinne Heideggers a-theistisch

⁵²) M. Scheler, *Formalismus*. S. 94.

⁵³) *Sinngebung* S. 3 ff. 6 ff.

⁵⁴) ebd.

⁵⁵) A. Mitterer, *Der Dienst des Menschen an der Natur*, Zeitschrift f. k. Theol. 56 (1932) S. 43.

sein⁶⁶⁾, sie kann es nicht restlos aus sich selbst heraus erklären, weil es nicht aus sich selber, weil es nicht a-theistisch ist. Darum wird die Welt, auch abgesehen von ihrer inneren Finalität, nicht dann zuerst sinnhaft, wenn der Mensch auf ihr erscheint⁶⁷⁾. Vor ihm und ohne ihn hat sie bereits den sinngebenden Charakter des Für-einen-seins, weil sie vor ihm und ohne ihn den eines Von-einem-seins hat. Hartmann darf es nicht als sein Verdienst betrachten, Sinn und Wert wieder in die Welt verlegt zu haben. Er hat nur den Versuch gemacht, die Transzendenz von Sinn und Wert zugunsten reiner Immanenz zu opfern.

Die schon bestehende Sinnhaftigkeit des Seienden schließt eine weitere Sinngebung durch den Menschen nicht aus, verbietet aber darin jede Willkür. Er kann hier nicht selbstherrlich bestimmen. Wie beschaffen seine Wertschöpfung und Sinnerfüllung sein muß, schreibt die Natur ihm vor. Diese Vorschriften und Gesetze zu entdecken ist seine erste Pflicht. Werte, vor allem auch sittliche, kann er nur hervorbringen in frei gewählter Unterordnung unter die Gesetze, die von einem andern dem Seienden eingeschrieben sind. Der Mensch ist zwar Herr der Dinge, aber nicht Herr ihrer Natur. Ihr gegenüber ziemt sich mehr die Stellung des Dieners als des Demiurgen. Sind Sinnerfüllung und Wertverwirklichung diesen Gesetzen angepaßt, erhalten sie die gleiche transzendente Ausrichtung wie die Dinge selber. So findet das Schaffen der menschlichen Person nicht in der Hervorbringung unpersönlicher Werte seinen letzten Sinn, sondern ist auf eine Person gerichtet, als welche sich jenes überweltliche Ziel erweist. Nur im Dienste eines solchen erreicht der Mensch seine eigne persönliche Vollendung.

Gewiß sollen die von Hartmann angedeuteten Schwierigkeiten, die sich aus solcher Zielbezogenheit, vor allem der unvollkommenen Erkenntnis dieses Ziels ergeben, nicht leicht genommen werden. Die Geschichte der Philosophie und Theologie beweist ja zur Genüge, wie ernst die Frage nach dem Wert und nach der Gotterkenntnis aufgeworfen wurde. Mag die Unvollkommenheit dieses Gotterkennens zugegeben werden. Trotzdem dringt es soweit vor, um Gott als jeden weltimmanenten Wert überragend, als bonum omnis boni zu erweisen, das über eine hinreichende Motivationskraft verfügt, um ein überweltlich eingestelltes Stre-

⁶⁶⁾ Was ist Metaphysik? S. 27.

⁶⁷⁾ Vergl. Das Problem des geistigen Seins. S. 106.

ben auszulösen. Jede Liebe zu einem Gut, jede Hingabe an es, setzt seine Erkenntnis voraus, aber es ist dem Menschen möglich, einen unvollkommen erkannten Gegenstand vollkommen zu lieben. Das zeigen Natur und Geschichte des Menschen.

Dem Vorwurf, überweltlich eingestellte Menschen lebten an der Wirklichkeit des Lebens und seinen Aufgaben vorbei, könnte ebenfalls durch Hinweis auf die Geschichte, auf das Leben, viel von seiner Überzeugungskraft genommen werden. Es ist ja nicht, als werde das Jenseitige durch Übersprungung und Vernachlässigung des Diesseitigen gewonnen. Der Weg zu ihm führt nur über pflichtbewußte „Sinnggebung und Sinnerfüllung“ dieser Welt.

Hartmann hat den von Teleologie beherrschten Seinsbereich nach dem Gesagten wirklich eng genug gezogen. Nun steigen gar Bedenken auf, ob die in diesem Gebiet waltende Gesetzlichkeit mit Recht Teleologie genannt zu werden verdient. Ist doch zum Zielsein der Charakter des Gutseins der Angemessenheit, des Entsprechens unbedingt gefordert. Wenn er nicht wenigstens für das Erkennen besteht, wird keine Handlung ausgelöst. Es ist nicht wie Hartmann glaubt, daß ein „der Teleologie mächtiges Wesen auch Wertwidriges um seiner selbst willen zum Zwecke seines Strebens“ machen könnte⁵⁸⁾. Das Gutsein, wenigstens das vermeintliche, gehört zum Wesen des Zieles. Nun ist es gerade die zwischen Mensch und zu verwirklichendem Wert geforderte Abgestimmtheit und Angemessenheit, auf die hinzuweisen Hartmann unterläßt. Seine Werte treffen meteorartig, Fremdkörpern ähnlich auf die Welt des Realen. Sie stellen Forderungen, ohne daß die Berechtigung dazu begründet würde; der Mensch soll gehorchen, ohne daß gezeigt würde, was ihn denn innerlich daran bindet. So handelt es sich mehr um an ihn herangetragene als aus ihm herauswachsende Pflichten. Hier berühren sich Hartmanns Ansichten mit denen der sonst anders gerichteten dialektischen Theologie, sofern sie das Gesollte nur aus dem von Gott Gewollten herleitet⁵⁹⁾. Für die freie, personale Sphäre des Menschen kann aber nur das ein Gesolltes sein, was für seine naturhafte Sphäre ein Notwendiges ist. Wo geistiges Müssen der Natur und freies Wollen der Person sich treffen, quillt das Sollen hervor.

⁵⁸⁾ *Sinngebung*. S. 19.

⁵⁹⁾ Vergl. E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Tübingen 1933. S. 46.