

# Die antimetaphysische Seinslehre Nikolai Hartmanns

Von JOAQUÍN ARAGÓ

Es ist eine Tatsache, daß die Philosophie in den letzten Jahrzehnten ihre Stellung zur Metaphysik entscheidend geändert hat. Hatte man in ihr zu Beginn des Jahrhunderts „etwas Fragwürdiges“ gesehen<sup>1</sup>, dessen Unmöglichkeit außer Diskussion stand<sup>2</sup> — schon 20 Jahre später sprach Peter Wust von einer „Auferstehung der Metaphysik“<sup>3</sup> und H. Pischler von einer „Wiedergeburt der Ontologie“<sup>4</sup>. Diese Neuorientierung ist nicht zuletzt der sogenannten „Phänomenologie“ zu danken, die sich entschieden „der Sache selbst“ zuwandte. Einer der entschlossensten Vorkämpfer in dieser Bewegung hin zu Realismus und Metaphysik war ohne Zweifel N. Hartmann, der sich schon auf den ersten Seiten seiner ME für das „zurück zur Metaphysik“ aussprach<sup>5</sup>.

Eine andere Tatsache jedoch steht nicht weniger fest: die Metaphysik Hartmanns ist keine „Seinslehre“, sondern nur eine „Metaphysik der Probleme“<sup>6</sup>. Seine Ontologie umfaßt nur einen Teilbereich des Seins, ist im Grunde metaphysikfeindlich.

H. hat, wie einst Hegel, von neuem begonnen. Er wollte sich Kants Problem stellen, wollte Kants Schritte zurückgehen, ihn so überwinden und damit einer neuen, kritischen Ontologie den Weg freilegen<sup>7</sup>. Im Dienste dieser Aufgabe war H. bestrebt, sich, wenigstens vorläufig<sup>8</sup>, von jeder Tendenz, von jedem vorgefaßten Gesichtspunkt freizuhalten. Deswegen ist sein Ausgangspunkt auch nicht eine einzelne Gegebenheit, wie etwa das „Cogito“ Descartes', oder das „Ich“ Fichtes; auch stützt er sich nicht wie Kant auf das Wissen allein<sup>9</sup>, oder auf das unvoreingenommene Bewußtsein wie die Phänomenologen (ein Standpunkt, der schon durch sein Kriterium unmöglich gemacht wird<sup>10</sup>); H. will seine Philosophie nicht auf ein „Minimum“<sup>11</sup>, sondern auf ein „Maximum von Gegebenheiten“<sup>12</sup> gründen. Nichts will er ausschließen<sup>13</sup>. In diesem Fall bestehe wenigstens die Möglichkeit, daß ein Fehler in der Ausgangsposition

<sup>1</sup> Hans Pischler in „Der Denker und sein Werk“, Göttingen 1952, S. 131.

<sup>2</sup> Robert Heiß, ebd. S. 16.

<sup>3</sup> Titel seines Buches, Berlin 1920.

<sup>4</sup> H. Pischler a.a.O., S. 131.

<sup>5</sup> „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“, 2. erg. Aufl., Berlin 1925, S. 5.

Die Schriften Hartmanns werden wie folgt zitiert: ME = Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2. erg. Aufl., Berlin 1925; ZO = Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin 1935; MW = Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938; Ar = Aufbau der realen Welt, Berlin 1940; PN = Philosophie der Natur, Berlin 1950; NW = Neue Wege der Ontologie, 2. Aufl., Stuttgart 1947; KL I, II = Kleinere Schriften, Berlin, Band I, 1957, Band II, 1955.

<sup>6</sup> ME. S. 12, 13, 37; Ar. S. 538; PN. S. 15.

<sup>7</sup> Boggio S., in „Studi di Filosofia“, 1943, S. 152 ff.

<sup>8</sup> ME. S. 2.; Ar. S. VIII bis X.

<sup>9</sup> ME. S. 39.

<sup>10</sup> ME. S. 108–111.

<sup>11</sup> ME. S. 40.

<sup>12</sup> ME. S. 42.

<sup>13</sup> NW. S. 18–19.

sich wieder ausgleiche<sup>14</sup>. H. will die Realität selbst sprechen lassen, um die Probleme, die sie seinem Denken stellt, wenn möglich, zu lösen, oder sie zumindest zu umreißen. H. will, wie Przywara bemerkt hat<sup>15</sup>, die erträumte Synthese traditionellen und modernen philosophischen Denkens verwirklichen. Dieser gewaltigen Aufgabe widmete er sein Leben.

Wie zu erwarten, wurde diese Absicht H.s Ziel der Kritik von allen Seiten. Unsere Aufmerksamkeit erheischt jedoch, daß seine Philosophie die aller- verschiedensten Deutungen erfuhr: man nannte ihn einen Idealisten, einen Positivisten, einen Psychologisten<sup>16</sup> — ja es fehlte nicht an Leuten, die ihn der Scholastik nahe glaubten<sup>17</sup>. Sicherlich, H. gab all diesen Deutungen einen gewissen Anhalt; aber uns scheinen solche Urteile doch zu vorschnell und einseitig. Daher versuchten wir H.s Werk einer ganzheitlichen Untersuchung zu unterwerfen, um die Hintergründe seiner Philosophie in dreifacher Hinsicht aufzuhellen: aus ihren historischen Quellen, ihrem methodischen Ansatz und ihrer gnoseologischen Problematik. Vielleicht dürfen wir damit zu einer gerechten Deutung H.s beitragen.

## 1. Der geschichtsphilosophische Ansatz

H. lesen heißt in Dialog treten mit jenen Philosophen, die die Philosophie durch einen persönlichen Beitrag bereichert haben. Seine Bücher sind voll von Anspielungen und Auseinandersetzungen; jedoch zitiert H. kaum. Was bewog ihn dazu? Er selbst deutet es uns an: er beabsichtigt, den Leser dem Problem selbst gegenüberzustellen, nicht den gängigen philosophischen Meinungsverschiedenheiten<sup>18</sup>. H. skizziert diese Idee schon in dem Prolog zu seiner ME; er begründet und erklärt sie in seiner Abhandlung „Der philosophische Gedanke und seine Geschichte“.

Nach H. gibt es zwei Klassen von Denkern: Systematiker und Aporetiker<sup>19</sup>. Die Klasse der Systematiker stellt einige Prinzipien auf und zieht daraus ihre Folgerungen. Ihr Ideal ist die Einheitlichkeit: „nicht auf das Eindringen, sondern auf die Einstimmigkeit kommt es ihr an“<sup>20</sup>. Sie ist gezwungen, den einen Gegebenheiten Gewalt anzutun<sup>21</sup>, andere auszuklammern; was dabei herauskommt, sind „die sogenannten philosophischen Systeme“<sup>22</sup>. Kein Wunder, daß solch künstliche Gebilde meist sehr kurzlebig sind. „Sie sind die Kartenhäuser des Gedankens, die leiseste Erschütterung läßt sie zusammen-

<sup>14</sup> ME, S. 41.

<sup>15</sup> Stimmen der Zeit 1941, S. 274.

<sup>16</sup> Francesco Barone, „L'ontologia di N. Hartmann“, Torino 1948; Josef Klösters, „Die kritische Ontologie Nikolai Hartmanns und ihre Bedeutung für das Erkenntnisproblem“, München 1928; Gottlieb Söhngen, „Sein und Gegenstand“, Münster 1930; Hermann Kuhaupt, „Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in N. Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis“, Würzburg 1938; Alois Guggenberger, „Der Menschengestalt und das Sein“, Krailling vor München 1942.

<sup>17</sup> Georg Köepgen, „Die neue ‚kritische Philosophie‘ u. das scholastische Denken“, Mainz 1928.

<sup>18</sup> ME, S. IV; KL, I, S. 1.

<sup>19</sup> KL, II, S. 3.

<sup>20</sup> KL, II, S. 3.

<sup>21</sup> KL, II, S. 3.

<sup>22</sup> KL, II, S. 2.

stürzen“<sup>23</sup>. Zu dieser Art von Denkern müsse man, so meint H., Plotin, Hegel und fast alle Scholastiker rechnen<sup>24</sup>. — Aber es gibt auch die sogenannten aporetischen — oder zumindest vorwiegend aporetischen — Denker<sup>25</sup>, sie bilden jedoch die Minderzahl. Zu ihnen seien Platon, Aristoteles und Kant zu zählen<sup>26</sup>. Diese Klasse von Denkern geht ganz anders an die Probleme heran: der Aporetiker geht den Problemen nach, anstatt ihnen vorauszuweichen; läßt sich von ihnen führen, statt ihnen Vorschriften zu machen. Er schließt keine Gegebenheit aus und hütet sich, sie zu entstellen, selbst wenn eine neue Entdeckung ihn zwingt, eine schon halbwegs fertige Struktur seines Philosophierens umzustößen<sup>27</sup>. Sein Richtmaß ist nicht ein System, sondern der feste Wille, in der Entdeckung der Wahrheit voranzukommen.

Der Unterscheidung dieser beiden Denkertypen entsprechen zwei Möglichkeiten, die Geschichte der Philosophie zu konzipieren: als Geschichte der Systeme, oder als Geschichte der Probleme<sup>28</sup>. Die erste Form ist bestrebt, die Meinung jedes einzelnen Philosophen darzulegen und die Spuren seines Gedankenablaufes zu verfolgen. „Man verstand das Faktum einer Philosophie als Gedankenfaktum . . . Was hat er eigentlich gemeint, welche Gesamtanschauung hat er angestrebt?“<sup>29</sup>. Man erforscht entscheidende Einflüsse und verborgene Tendenzen und kommt auf diese Weise zu irgend einer Kritik. Es versteht sich, daß in einer solchen Philosophiegeschichte außerphilosophische Tatbestände eine hervorragende Rolle spielen<sup>30</sup>. Eine Philosophiegeschichte dieser Art ist demnach nicht mehr, als „die Reihe der Weltbilder und Systeme“<sup>31</sup>, Geschichte des Allervergänglichsten und Relativsten<sup>32</sup>. Nichtsdestoweniger war diese Art Philosophiegeschichte bis heute die vorherrschende<sup>33</sup>.

Doch kann man Philosophiegeschichte auch anders betreiben: als Geschichte der Probleme nämlich. Es ist eine Tatsache, daß die Probleme eine gewisse geschichtliche Kontinuität aufweisen<sup>34</sup>. Man kann sie ignorieren, beiseitelassen, „aber man kann sie damit nicht aus der Welt schaffen“<sup>35</sup>; denn die Probleme sind „das Ewige in der Flucht der Systeme“<sup>36</sup>. So verstanden, ist Philosophiegeschichte die Geschichte des „Überzeitlichen“<sup>37</sup>. Schade, daß diese Geschichte bis jetzt noch nicht geschrieben wurde<sup>38</sup>! Was wir bisher gehabt haben, ist eine „Geschichte der Konstruktionen, Phantasien und Wunschträume — also dessen, was höchst relativ auf Menschen und Zeiten ist“<sup>39</sup>, ja Geschichte des Irrtums<sup>40</sup>! Das aber, was uns wirklich nützen würde, wäre gerade eine Philosophiegeschichte, die sich der Wiederentdeckung jener Probleme widmet, die die verschiedenen Denker gesehen haben<sup>41</sup>, die ihre Schritte zur Entdeckung neuer Tatbestände nachvollzieht<sup>42</sup>. „Was wir brauchen, ist der

<sup>23</sup> KL. II. S. 4.<sup>24</sup> KL. II. S. 3.<sup>25</sup> KL. II. S. 3.<sup>26</sup> KL. II. S. 3.<sup>27</sup> KL. II. S. 3.<sup>28</sup> KL. II. S. 5, 6, und 281–283.<sup>29</sup> KL. II. S. 5.<sup>30</sup> KL. II. S. 8.<sup>31</sup> KL. II. S. 6.<sup>32</sup> KL. II. S. 6.<sup>33</sup> KL. II. S. 5.<sup>34</sup> KL. II. S. 4, 9, 10.<sup>35</sup> KL. II. S. 4.<sup>36</sup> KL. II. S. 285.<sup>37</sup> KL. II. S. 3.<sup>38</sup> KL. II. S. 5, 7, 8.<sup>39</sup> KL. II. S. 10.<sup>40</sup> KL. II. S. 6.<sup>41</sup> KL. II. S. 11.<sup>42</sup> KL. II. S. 11.

Historiker, der um die Aufgabe des Wiedererkennens weiß<sup>43</sup>; denn der Philosoph ist in letzter Instanz der „Verwalter des Übergeschichtlichen“, der Probleme<sup>44</sup>. In diesem Sinn verstanden wird seine Aufgabe unvergänglich sein<sup>45</sup>.

Die Untersuchung, der H. die Geschichte der Philosophie unterzog, hat ihn davon überzeugt, daß es in ihr einige dunkle Punkte gibt, die die Aufmerksamkeit aller Denker auf sich gezogen haben: die Probleme. Ihr Vorhandensein — quer durch alle Systeme — besagt klar, daß sie nicht die Frucht eines vorgefaßten Standpunktes, sondern etwas „Überstandpunktliches“ sind<sup>46</sup>. Aus diesem Grunde kann man die Probleme nicht in die Zwangsjacke eines Systems einschnüren. Dies widerfuhr schon Kant: „Der lebendige Gedanke sprengte das Kleid gleich unter den Händen des Meisters“<sup>47</sup>. So hat die historische Betrachtung der Philosophie — und darauf läuft alles hinaus — das Vorhandensein des Transintelligiblen, oder, wie H. es nennt, des ‚Irrationalen‘ erwiesen. Diese Entdeckung spielt eine Hauptrolle in der geistigen Position H.s und bestimmt sie ganz und gar. Untersuchen wir sie etwas näher.

## 2. Die Struktur des Irrationalen

Vor allem ist zu bemerken, daß das Irrationale bei Hartmann nicht das ist, was durch eine Art der Realitätserfassung bekannt ist, die im Gegensatz zur Ratio steht; denn auch das, was wir durch die Emotionalität wahrnehmen, ist erkennbar<sup>48</sup>. Für H. ist „irrational“ gleichbedeutend mit transintelligibel, d. h. außerhalb der Fassungskraft unseres Verstandes stehend<sup>49</sup>.

Um die Bedeutung dieses Begriffes besser zu erfassen, wollen wir zuerst fragen, was H. unter „rational“ versteht. Für H. ist Erkennen das Erfassen von etwas, das nicht „von Gnaden des Aktes“ ist<sup>50</sup>. Nun gibt es aber mehrere Formen von Erkennen; die „rationale“ ist nur eine davon<sup>51</sup>. Sie basiert auf der „Begreifbarkeit“ des Gegenstandes, wie H. sich ausdrückt<sup>52</sup>. Das, was das Begreifen auszeichnet, ist eine „logisch reine, ideale, exakte Struktur. Zur Rationalität gehört also zweierlei: erstens die Erkennbarkeit und zweitens die logische Struktur. Nur wo beide Bedingungen erfüllt sind, ist der Gegenstand begreifbar“<sup>53</sup>. „Das Fehlen der einen von beiden Bedingungen genügt schon zur Irrationalität“<sup>54</sup>. So fehlt zum Beispiel in der Erfassung der Farben und Sinnesqualitäten die logische Struktur<sup>55</sup>; in anderen Fällen, wie etwa bei den sogenannten „irrationalen Zahlen“ der Mathematik, ist die logische Struktur bekannt, das Objekt jedoch ist nicht exakt faßbar<sup>56</sup>. Fehlen beide Elemente, so haben wir es mit einem „eminent Irrationalen“ zu tun<sup>57</sup>.

Wir haben zu fragen, wo die Ursache dieser Irrationalität zu suchen ist. Hartmann antwortet kategorisch: „nicht im Wesen des Seins,

<sup>43</sup> KL. II. S. 18.

<sup>44</sup> KL. II. S. 285.

<sup>45</sup> KL. II. S. 285; ME. S. 254.

<sup>46</sup> KL. II. S. 280.

<sup>47</sup> KL. II. S. 280.

<sup>48</sup> ZO. S. 221, 223.

<sup>49</sup> ME. S. 230, 237; ZO. S. 80.

<sup>50</sup> ME. S. 112, 116, 106, 115.

<sup>51</sup> ME. S. 231.

<sup>52</sup> ME. S. 231.

<sup>53</sup> ME. S. 231, 87, 88.

<sup>54</sup> ME. S. 231.

<sup>55</sup> ME. S. 230, 231, <sup>56</sup> ME. S. 271.

<sup>57</sup> ME. S. 232.

sondern im Wesen der Erkenntnis“<sup>58</sup>. „Die Erkenntnis ist so eingerichtet, daß sie nicht beliebig weit vordringen kann“<sup>59</sup>. „Prinzipiell leistet das Seiende seiner Objektwertung keinen Widerstand“<sup>60</sup>; „es bietet sich durchaus wehrlos dar“<sup>61</sup>. Daher formuliert er: „Irrationalität ist kein Seinscharakter, sondern nur ein Verhältnis zur möglichen Erkenntnis“<sup>62</sup>. Es gibt also immer nur ein „für uns Irrationales“<sup>63</sup>, d. h. es ist „ein rein gnoseologisches Problem“<sup>64</sup>. Folglich hat es für H. keinen Sinn, von einem „an sich Irrationalen“ zu sprechen; „es gibt kein an sich Unerkennbares“<sup>65</sup>. Schon die Möglichkeit, die Anwesenheit eines Problems zu erfassen, besagt, daß dieses uns nicht ganz unzugänglich ist<sup>66</sup>. Jedes Irrationale hat also ein Minimum an Rationalität, hat gleichsam eine „Rationalität im status evanescens“<sup>67</sup>. Der Grund dafür ist, daß wir auf das Irrationale in der Verlängerung des Rationalen stoßen, ohne dabei einen Abgrund überspringen zu müssen. Daher seine Denkbarkeit<sup>68</sup>. „Es bleiben immer reale Relationen zwischen dem Unerkennbaren und dem Erkennbaren bestehen; und an diesen rankt sich der Gedanke fort“<sup>69</sup>. Wegen dieser Verbindung behält das Irrationale einen „Schimmer von Rationalität“<sup>70</sup>.

Um den Begriff des Irrationalen noch näher zu kennzeichnen, fragen wir, ob es ein Irrationales nur de facto oder auch de iure gibt. Wie schon gesagt, finden wir in der Geschichte der Philosophie viele ungelöste Probleme. Das erklärt uns das Irrationale de facto. Genügt das aber, um das Irrationale de iure zu beweisen? Dieser Ansicht ist H. und er sammelt zur Begründung in mehreren Kapiteln seiner ME viele solche nicht bis zum letzten gelöste Probleme<sup>71</sup>. Den Gedanken, bis jetzt noch nicht gelöste Probleme vielleicht in der Zukunft lösen zu können, verwirft Hartmann als eine nichtwissenschaftliche Ausflucht<sup>72</sup>. Denn nur solange man ein Problem oberflächlich betrachtet, scheint der unbekannte Teil der geringere zu sein. Geht man aber in die Tiefe, so wird das Unbekannte größer und größer<sup>73</sup>. Die Probleme verwickeln sich miteinander und bilden schließlich eine unendliche Kette. Noch mehr: jedes Problem gebiert immer wieder neue Problemreihen, die wiederum sich überschneiden und auseinandergehen. So kommt es, daß sie nicht zusammentreffen, sondern sich zu einem riesigen Fächer öffnen und sich uns als aktuelle Unendlichkeit zeigen<sup>74</sup>. „Die Problemlinien, die man verfolgt, konvergieren nicht . . . Es geht immer mehr in die Breite“<sup>75</sup>. Legen wir nur ein Beispiel vor: Die Vereinigung von Leib und Seele. Sie ist eine Tatsache, die man nicht leugnen kann, weil sich, wie Hartmann sagt, „der Mensch kennt als einheitliches Wesen“<sup>76</sup>.

Aber in dieser lebendigen Einheit vereinigen sich in geheimnisvoller Weise

<sup>58</sup> ME. S. 239, 240–241, 57.

<sup>60</sup> ME. S. 217.

<sup>63</sup> ZO. S. 172; ME. S. 199.

<sup>65</sup> ZO. S. 172; ME. S. 240–241, 269.

<sup>67</sup> ME. S. 276.

<sup>70</sup> ME. S. 269, 274.

<sup>72</sup> ME. S. 244, 245.

<sup>75</sup> ME. S. 235.

<sup>61</sup> ME. S. 239.

<sup>68</sup> ME. S. 274.

<sup>71</sup> ME., Kapitel 32, 34; vgl. ME. S. 245.

<sup>73</sup> ME. S. 254.

<sup>76</sup> ME. S. 236.

<sup>59</sup> ZO. S. 170.

<sup>62</sup> ZO. S. 80, 174.

<sup>64</sup> ME. S. 230; Ar. S. 244.

<sup>66</sup> ZO. S. 29.

<sup>69</sup> ME. S. 273.

ME. S. 245.

<sup>74</sup> ME. S. 236.

zwei ganz verschiedene Welten: Die des Räumlich-zeitlichen und die des Geistig-bewußten. Das Geheimnis wird noch unergründlicher, wenn man betrachtet, wie sich diese beiden Welten beeinflussen. „Das Bewußtsein kann handelnd eingreifen in die dingliche Welt, und diese kann das Bewußtsein durch Sinneseindrücke bestimmen“<sup>77</sup>. Zwei Problemreihen entstehen: eine biologische und eine psychologische. Erstere verfolgt die verschiedenen Nervenprozesse, die zweite erforscht das Bewußte. Je tiefer man eindringt, „um so weiter scheinen beide Problemgebiete auseinanderzuklaffen . . . Die Problemketten sind divergierende Reihen . . . Sie überschneiden sich, ohne sich zu decken“<sup>78</sup>. „Folglich bedeutet die Tatsache der divergierenden Problemreihen offensichtlich das Vorhandensein eines irrationalen Restbestandes. Dieser ist hier deutlich als ein für uns unendlicher, absoluter und unaufhebbarer gekennzeichnet“<sup>79</sup>. Daraus folgt: „Die Totalität des Gegenstandes erweist sich als aktuelle Unendlichkeit . . ., die zu durchlaufen dem endlichen Verstande unmöglich ist“<sup>80</sup>. Damit hat H. sein Ziel erreicht: „An dieser Unendlichkeit wird es einleuchten, daß das Unerkannte ein Unerkennbares birgt“<sup>81</sup>. Wir stehen also einem „Irrationalen de iure“ gegenüber.

Aus diesem Ergebnis zieht H. die Folgerung, daß ein System, in dem das Irrationale keinen Platz hat, nicht der Realität entsprechen könne. Und diesen Maßstab legt er an alle philosophischen Systeme. Zuerst an den Idealismus.

Wie bekannt, ist für den Idealismus die Realität nicht „gegeben“, sondern „aufgegeben“, „gesetzt“, „erzeugt“<sup>82</sup>. Diese Auffassung ist unvereinbar mit der Tatsache des Irrationalen. Wenn man ein Irrationales annimmt, dann ist es klar, „daß die restlose Auflösung ihres (der Vernunft) Gegenstandes in Erkenntnismomente nicht gelingen kann“<sup>83</sup>. Und so „schneidet das Irrationale den Idealismus aller Art ab“<sup>84</sup>. Denn hier „muß notwendig jede Abhängigkeit vom Subjekt, jede Relativität auf den Erkenntnisakt, jede Korrelativität wegfallen. Gibt es ein Unerkennbares, so muß dieses notwendig unabhängig vom Subjekt dastehen. Es muß Ansichsein haben“<sup>85</sup>. H. schließt weiter: „Der Totalgegenstand ist unter allen Umständen homogen. Ist ein Teil von ihm relativ auf das Subjekt, so ist es der ganze Gegenstand auch. Ist aber ein Teil von ihm ansichseiend, so ist notwendig der ganze Gegenstand ansichseiend“<sup>86</sup>.

Dann prüft H. die traditionelle Ontologie. Darunter versteht er „die Seinslehre, die von Aristoteles bis zum Ausklang der Scholastik die herrschende war“<sup>87</sup>. Auch sie scheitert am Irrationalen. Denn „diese Ontologie beanspruchte, direkt eine Logik des Seienden zu sein“<sup>88</sup>. „Diese Ontologie war rein konstruktiv, deduktiv, und rationalistisch . . .; für ein Irrationales

<sup>77</sup> ME. S. 236.<sup>80</sup> ME. S. 235.<sup>83</sup> ME. S. 233.<sup>86</sup> ZO. S. 176.<sup>78</sup> ME. S. 236.<sup>81</sup> ME. S. 235.<sup>84</sup> ME. S. 233.<sup>87</sup> NW. S. 7.<sup>79</sup> ME. S. 236.<sup>82</sup> ME. S. 157.<sup>85</sup> ZO. S. 176.<sup>88</sup> ME. S. 180, 181.

ist in ihr kein Raum“<sup>89</sup>. Sobald man dies erkannt hat, „ist der spekulativ-metaphysische Einschlag der alten Ontologie auf der ganzen Linie gefallen“<sup>90</sup>.

H. hat noch an vielen anderen Systemen Kritik geübt, doch kann man zusammenfassend sagen: Was H. eigentlich bekämpft, sind nicht nur die einzelnen Systeme, sondern die Möglichkeit des Systems selbst. Denn wie kann ein System die ganze Breite des Seins umfassen, wenn ein großer Teil des Seins transintelligibel, irrational bleiben muß? „Die Zumutung, daß der Verstand das Seiende restlos erfassen solle“<sup>91</sup>, ist von vornherein verfehlt, ein eigentliches System also unmöglich. Was übrigbleibt, ist „eine gleichsam naturgewachsene Metaphysik der Probleme“<sup>92</sup>.

Wenn wir zurückblicken, so sehen wir, daß H. in der Geschichte der Philosophie gleichsam als Marksteine viele ungelöste Probleme gefunden hat, die sich stets wiederholen. Darin sieht er das Irrationale, das sich ihm als „Irrationales de iure“ ausweist. Gestützt auf dieses Irrationale hat er das System des Idealismus und jedes System verworfen. Und damit hat H. den Realismus wiederentdeckt. Gerade die Untersuchung der Realität wird das Ziel seiner umfangreichen Ontologie werden.

### 3. Ontologie in Auseinandersetzung mit Kants Subjektivismus

Wir meinen, daß gerade die geschichtlichen Einflüsse eine große Rolle bei H. spielen, und die Betrachtung dieser Einflüsse wird es uns auch möglich machen, die Hintergründe seiner Philosophie zu durchschauen.

Mehr als hundert Jahre waren vergangen, seitdem Kant die Kritik der reinen Vernunft geschrieben hatte, und die geschichtliche Situation war jetzt eine ganz andere. Die „Sicherheit“ der Wissenschaften, die Kant zum Neubau der Philosophie bewogen hatte, war verlorengegangen. Der statistische Charakter der Naturgesetze hatte die Überzeugung, daß die Welt, wie Leibniz sagte, gleich einer Uhr funktioniere, gründlich erschüttert. Als Kant lebte, war die Metaphysik in einer Krise; zu Lebzeiten H.s auch die theoretische Physik. Wenn wir zur Religion hinübersehen, wird der Kontrast noch größer. Für Kant war die Religion etwas Gegebenes; für H. dagegen eine Sammlung verschiedener Meinungen — etwa so, wie man über Kunst denkt und schreibt<sup>93</sup>. H. fand jedoch eine andere „Tatsache“: das Problem des Transintelligiblen, das Irrationale (in dem oben erklärten Sinne). Die Absicht H.s — wie auch früher die Kants — ist deutlich zu erkennen: Er will versuchen, eine Erklärung der unleugbaren Tatsache des Irrationalen zu finden, eine Deutung, die uns fähig macht, den Aufbau der Welt zu erfassen. Um dies zu verwirklichen, geht H. von folgender Voraussetzung aus: Subjekt und Objekt gehören derselben Sphäre an<sup>94</sup>; beide sind homogen<sup>95</sup>. Es sei zwar eine Voraussetzung,

<sup>89</sup> ME, S. 183–187.

<sup>90</sup> NW, Kapitel 1.

<sup>91</sup> ME, S. 260.

<sup>92</sup> ME, S. 12, 13, *passim*.

<sup>93</sup> KL, II, S. 11; ME, S. 470, 471; PN, S. 275, 535, 677, 630. „Teleologisches Denken“ S. 83.

<sup>94</sup> ME, S. 188.

<sup>95</sup> ME, S. 200.

aber eine neutrale<sup>96</sup>, meint H. Es ist das „Minimum an Metaphysik“, das man postulieren muß, wenn man den Phänomenen gerecht bleiben will. Diese einheitliche Auffassung stellt er der kantischen Dualität von Phänomenon und Noumenon gegenüber<sup>97</sup>. Für H. ist diese Dualität unhaltbar, weil sie der Wirklichkeit nicht gerecht wird. „Genau besehen, bedeutet ‚Erscheinung‘ nun nicht das Objekt, sondern das Erkenntnisbild des Objekts im Bewußtsein“<sup>98</sup>. Die Phänomenologie aber hat übersehen, daß dieses Erkenntnisbild „nicht ‚Schein‘ ist, nicht inhaltlich subjektiv, sondern objektiv, das Objekt repräsentierend“ . . . , weil „das Erkenntnisphänomen so geartet ist, daß es seinen eigenen Phänomencharakter überschreitet“<sup>99</sup>. „Es gehört also zum Wesen des Phänomens, daß es sich selbst ‚transzendiert‘, seinen Inhalt als einen überphänomenalen erscheinen läßt“<sup>100</sup>. „Es liegt im Wesen der Erscheinung, Erscheinung eines Erscheinenden zu sein. Sonst wäre Erscheinung leerer Schein, Erscheinen von nichts“<sup>101</sup>. „Darum behauptet H. weiter, daß im Erkenntnisakt das „Ding an sich immer schon miterkannt wird, wo die Erscheinung erkannt wird. Denn ist das Ding an sich das Erscheinende in der Erscheinung, so ist es unmöglich, daß es in diesem seinem Erscheinen gleichwohl verborgen bleibe, d. h. nicht erscheine. Es ist also unmöglich, daß Erscheinung allein ohne Ding an sich erkannt werde; entweder werden beide erkannt oder beide sind Unerkanntes“<sup>102</sup>. „Das transzendente Objekt soll die Erweiterung des empirischen Seins sein . . . , es ist also gleichsam nur seine Verlängerung ins Unerkennbare . . . Denn damit werden Erscheinung und Ding an sich homogen; sie tragen den gleichen Seinstypus, den sie auch mit dem empirischen Subjekt teilen“<sup>103</sup>. „Wenn man das alles voraussetzt, versteht man folgende Beweisführung H.s: „Aber wie ist es möglich, daß es (das totale Objekt) in dieser Verlängerung ‚an sich‘ ist, während es in seinem gegebenen Teil ‚Erscheinung‘ ist? Hier ist ein Bruch in der Kantischen Philosophie, der durch keine Deutung geheilt werden kann.“ „. . . Nur der Subjektivismus der Prinzipien bei Kant ist es, der die Scheidewand zwischen Objektsein und Ansichsein aufrichtet“<sup>104</sup>. „Das heißt, Kant hat dies getan nicht auf Grund seines aporetischen, sondern seines systematischen Denkens.

Dies alles angenommen, ist es klar, daß die Kategorien nicht reine Verstandesbegriffe, Funktionen eines ‚Subjekts überhaupt‘ zu sein brauchen<sup>105</sup>. „Liegt es nicht auf der Hand, daß sie (die Kategorien) auch direkt Bestimmtheiten des Gegenstandes sein könnten“<sup>106</sup>? „In diesem Falle braucht man die „rein standpunktliche Fiktion“<sup>107</sup> des transzendentalen Subjekts überhaupt nicht mehr.

Bekanntlich hat Kant die These des „Subjekts überhaupt“ aufgestellt, um das Allgemeine und Notwendige zu erklären. Wie hilft sich H. in dieser Frage? Die Art und Weise, wie H. sich mit diesem Problem befaßt, ist kennzeichnend für ihn. Weil er mehr aporetischer als systematischer Denker ist, nimmt er das

<sup>96</sup> ME. S. 8, 171, 205.

<sup>99</sup> ZO. S. 165.

<sup>102</sup> KL. II. S. 289.

<sup>105</sup> ME. S. 34.

<sup>97</sup> KL. II. S. 289.

<sup>100</sup> ZO. S. 166.

<sup>103</sup> ME. S. 200.

<sup>106</sup> ME. S. 150.

<sup>98</sup> ME. S. 225.

<sup>101</sup> KL. II. S. 289.

<sup>104</sup> ME. S. 200, 225, 226, 227.

<sup>107</sup> KL. II. S. 289.

Allgemeine und Notwendige ohne weiteres als eine Tatsache an. Er geht noch weiter und behauptet, daß das Allgemeine und Notwendige nicht weniger „Ansichsein“ ist als der Gegenstand der empirischen Anschauung<sup>108</sup>. Und folgerichtig nennt er diese Erkenntnis eine „innere“ Anschauung<sup>109</sup>, „inneres Erfassen von Sachverhalten“<sup>110</sup>. Dieses „innere Schauen“ darf aber nicht subjektiv verstanden werden<sup>111</sup>. So kann H. von einer gewissen „Erfahrung“ des Allgemeinen und Notwendigen sprechen. Diese besondere Erfahrung des Allgemeinen und Notwendigen nennt er Erkenntnis a priori. Was aber bedeutet diese Erkenntnis a priori bei H.? Erkenntnis a posteriori ist für ihn „alles Erfassen, in welchem der reale Einzelfall als solcher gegeben ist und an ihm als vorhandenem und vorliegendem etwas eingesehen wird“<sup>112</sup>. Darum gibt uns diese Art von Erkenntnis die „Daß-Gewißheit“<sup>113</sup> und steht wesentlich in Verbindung mit dem Einzelfall<sup>114</sup>. Im Gegensatz dazu ist Erkenntnis a priori „alles Erfassen, in welchem ein einzelner, realer Fall nicht vorliegt“<sup>115</sup>. Sie geschieht „im Wegschauen vom daseienden Gegenstand und seiner Gegebenheit“<sup>116</sup>. Nun müssen wir aber wohl beachten, daß der Unterschied zwischen Erkenntnis a priori und a posteriori bei ihm nur ein Erkenntnisunterschied, nicht aber ein Seinsunterschied ist<sup>117</sup>. Für H. sind es also nur verschiedene Erkenntnisweisen<sup>118</sup>, für Kant dagegen waren es vom Ursprung her verschiedene Erkenntniselemente. Der Unterschied scheint geringfügig zu sein, hat aber in seinen Folgerungen große Bedeutung.

Bei Kant war das aposteriorische Element im Erkenntnisvorgang passiv empfangen, das apriorische Element aktiv-überformend.

H. glaubt, die Ansicht, daß unsere Erkenntnis aus dem Zusammenwirken dieser beiden Prinzipien besteht, unbedingt verbessern zu müssen. An die Stelle dieser Prinzipien treten die Erkenntnis a priori und a posteriori in dem oben erklärten Sinn. In beiden Fällen handelt es sich um eine Intuition<sup>119</sup>, weil wir uns in beiden Fällen einem uns Gegebenen gegenüberfinden: diesen Tatbestand darf man nie übersehen. H. stellt sich den Tatsachen; diese nötigen ihn, eine doppelte „Erfahrung“ anzunehmen: die Erfahrung des Konkret-Einzelnen und des Allgemein-Notwendigen. Jene läßt er auf der sinnlichen Erfahrung, diese auf einer gewissen intellektuellen Intuition beruhen. Der Unterschied hat seinen Grund im Subjekt, nicht jedoch im Objekt; er ist ja nur ein Unterschied in der Art und Weise, wie uns die Realität gegeben ist, nicht aber in der Realität selbst<sup>120</sup>. H. nimmt das Vorhandensein dieser beiden Erkenntnisweisen hin, ohne sich — zumindest vorläufig — viele Gedanken über eine letzte ontologische Begründung zu machen. Dies entspricht seiner Grundthese vom Primat des Seins vor dem Logos.

Nachdem H. die subjektiv-idealistischen Schatten aus der Erkenntnisauflösung Kants getilgt hat, findet er sich einem völlig homogenen Sein gegen-

<sup>108</sup> ME. S. 79.

<sup>110</sup> ME. S. 328.

<sup>113</sup> ME. S. 370.

<sup>116</sup> ME. S. 64.

<sup>118</sup> ME. S. 48.

<sup>109</sup> ME. S. 79; ZO. S. 119, 292; ME. S. 461–463.

<sup>111</sup> ME. S. 337.

<sup>112</sup> ME. S. 48.

<sup>114</sup> ME. S. 423, 424.

<sup>115</sup> ME. S. 48.

<sup>117</sup> ME. S. 251; PN. S. 415.

<sup>119</sup> KL. II. S. 290; ME. S. 423.

<sup>120</sup> ME. S. 251, 423.

über. Diese Homogenität läßt verstehen, daß für H. die Erkenntnisrelation „nur eine von vielen Seinsrelationen“<sup>121</sup> ist, wenn auch eine „einzigartige“<sup>122</sup>. Erkennen ist „ein Modus des Seins“<sup>123</sup>. „Subjekt und Objekt stehen einander also als Glieder eines Seinszusammenhanges gegenüber, die nicht im Sein der Erkenntnisrelation aufgehen“<sup>124</sup>. Nichts also von einer „künstlichen“ Kluft zwischen Subjekt und Objekt. Die Betrachtung des Erkennens als Seinsrelation ermöglicht die „ontologische Überbrückung der Transzendenz“<sup>125</sup>. Die Hartmannsche Erklärung ist also einfach: jedermann nimmt Relationen zwischen den Seienden an; wenn das Erkennen eine von diesen ist, ist nicht einzusehen, warum man vor dem Problem der Transzendenz zurückscheuen sollte. Um aber diese „Überbrückung der Transzendenz“ einigermaßen verständlich zu machen, greift H. auf die alte *Abbildtheorie* zurück, die besagt, daß das Bild des Objektes als Träger von dessen Zügen in das Subjekt eingeht, es befruchtet und zur Erkenntnis befähigt<sup>126</sup>. Das Bild also spielt die Rolle der Brücke. Doch wohlgermerkt, H. will damit nicht eine letzte Lösung gegeben haben; das Wie dieses Repräsentationsvorganges wird immer „tief irrational bleiben“<sup>127</sup>.

Für H. sind also sowohl die Homogenität des Seins wie auch die *Abbildtheorie* nur Möglichkeitsbedingungen unserer Erkenntnis, und sie werden als solche nicht bewiesen, sondern nur *postuliert*. Noch eine andere Möglichkeitsbedingung wird von H. postuliert — und diese ist für ein besseres Verstehen seines Gedankenganges äußerst bedeutungsvoll: die Identität der Kategorien des Seins und der Erkenntnis.

Es ist eine allgemein angenommene Wahrheit, daß für das Zustandekommen einer Erkenntnis eine gewisse Identität von Subjekt und Objekt vonnöten ist. Die eleatische Schule bekannte sich zum Extrem einer völligen Identität von Denken und Sein. Kant, der die Notwendigkeit einer gewissen Identität wohl sah, formulierte sie, um nicht die Abstraktionstheorie des Aristoteles und der Scholastik annehmen zu müssen<sup>128</sup>, in seiner Lehre vom „obersten Grundsatz“<sup>129</sup>. H. betrachtet dies als eine geniale Intuition Kants<sup>130</sup>, als einen der positiven Marksteine im Laufe der Philosophiegeschichte, und dies in solchem Maße, daß der Inhalt dieser Formel Kant selbst überragt, der sie subjektivistisch interpretierte<sup>131</sup>. Ist sie einmal von diesem subjektivistisch-idealistischen Element gereinigt, so bleibt ihr Wert als „übergeschichtlicher“, weil „überstandpunktlicher“ bestehen<sup>132</sup>.

H. gibt also eine neue Erklärung des „obersten Grundsatzes“. Kant stellt sich dem Dilemma: entweder determiniert das Objekt das Subjekt, oder das Erkennen determiniert das Objekt; die erste Möglichkeit hat Hume ausgeschlossen; also bleibt nur die zweite, für die er das „transzendente Ich“ einführt<sup>133</sup>.

<sup>121</sup> ME. S. 182, 310, 280; ZO. S. 239.

<sup>122</sup> ME. S. 196, 203.

<sup>123</sup> ME. S. 281.

<sup>124</sup> ME. S. 309.

<sup>125</sup> ME. S. 309; ZO. S. 240, 241.

<sup>126</sup> ME. S. 44, 314.

<sup>127</sup> ME. S. 314, 63, 475, 476.

<sup>128</sup> Vgl. Thomas v. A., S. th. I, q. 40, a. 3, c. und Aristoteles, de Anima III c. 8. N. 1–2.

<sup>129</sup> ME. S. 339.

<sup>130</sup> ME. S. 151; KL. II. S. 290–291.

<sup>131</sup> ME. S. 151; KL. II. S. 279.

<sup>132</sup> KL. II. S. 279–280.

<sup>133</sup> ME. S. 337–338.

Aber Kants Dilemma läßt eine dritte Möglichkeit offen: dies sind nicht etwa die „eingeborenen Ideen“, die Kant selbst als das Produkt einer „faulen Philosophie“ verwirft, sondern die Existenz einer gemeinsamen Seinssphäre: die Identität der Kategorien des Objektes und des Verstandes<sup>134</sup>. Der tiefste Sinn des „obersten Grundsatzes“ ist also, daß die gemeinsame Sphäre die Erkenntnisse a priori determiniert: „Die Prinzipien des Subjekts müssen zugleich Prinzipien des Objekts sein“<sup>135</sup>. „So ist verständlich, wie die Gestirne am Himmel in ihren Bewegungen sich nach der Mathematik des Verstandes richten, und nach ihr berechenbar sind, ohne daß der Verstand ihnen seine Gesetze vorschreibt; die Mathematik des Verstandes muß eben ursprünglich zugleich Mathematik der Gestirne sein“<sup>136</sup>.

Gerade diese Form apriorischen Erkennens ermöglicht es, die empirischen Daten zu übersteigen<sup>137</sup>. Darum meint H. Kant korrigieren zu müssen; die kantische Formulierung scheint ihm eindeutig übertrieben: „hier ist mehr behauptet, als das Problem verlangte“; denn er hat das Problem formuliert als Frage nach einer Konformität, einer „Übereinstimmung“ zwischen Subjekt und Objekt; geantwortet wird jedoch nicht mit einer Konformität, sondern „mit ihrer Gleichsetzung“<sup>138</sup>. Das aber ist sicherlich gegen die phänomenologisch gegebene Dualität von Subjekt und Objekt. Hartmann berücksichtigt diese Dualität<sup>139</sup>. Identität muß es geben, nicht aber eine Identität des konkreten Objekts mit dem konkreten Subjekt (dies hieße das Problem aus dem Wege räumen, nicht aber es lösen!); nach H. „können vielmehr in beiden nur die Bedingungen ihrer Möglichkeit identisch sein. Nicht die ganzen Inhaltssphären von Subjekt und Objekt können zusammenfallen, sondern nur ihre Prinzipien, ihre Formen oder Kategorien“<sup>140</sup>. Die Theorie Kants würde uns, ins Extrem geführt, zu einer völligen Identifizierung von Denken und Sein führen, wie wir sie bei Parmenides vorfinden, oder, in ihrer neueren Formulierung, in den „Monaden ohne Fenster“ eines Leibniz<sup>141</sup>.

Doch selbst die von ihren Subjektivismen gereinigte Formel Kants ist immer noch wenig kritisch; man muß sie noch weiter einschränken, meint H.<sup>142</sup>. Gäbe es eine völlige Deckung zwischen Sein und Erkennen, so wäre uns alles nicht nur erkennbar, sondern schon erkannt, und dies a priori, d. h. ohne Rückgriff auf eine Erfahrung, in der Art eines „absoluten Verstandes Gottes“<sup>143</sup>. Dies aber widerspricht der Erfahrung, die uns überall an die Grenzen des Irrationalen stoßen läßt; ferner ist es eine Tatsache, daß uns eine apriorische Einsicht niemals die Existenz ihrer Objekte anzeigt<sup>144</sup>.

Deshalb verfißt H. eine neue Einschränkung im Sinne einer nur teilweisen Deckung der Prinzipien von Sein und Erkennen; eine Erkenntnis a priori sollte uns nur nach deren Maßgabe möglich sein<sup>145</sup>; aus demselben Grund, so werden wir entsprechend unserer Erfahrung hinzufügen, „der aposteriorische Einschlag“<sup>146</sup>. Klar formuliert daher H.: „Das

<sup>134</sup> ME. S. 338.

<sup>137</sup> ME. S. 40.

<sup>140</sup> ME. S. 343.

<sup>143</sup> ME. S. 350.

<sup>135</sup> ME. S. 338, 339.

<sup>138</sup> ME. S. 343.

<sup>141</sup> ME. S. 346–348.

<sup>144</sup> ME. S. 351.

<sup>136</sup> ME. S. 338.

<sup>139</sup> ME. S. 343.

<sup>142</sup> ME. S. 349.

<sup>145</sup> PN. S. 387.

<sup>146</sup> PN. S. 417.

Allgemeine und Notwendige wird, wenn überhaupt, so stets erst nachträglich als solches erfaßt; erst die Einzelfälle bringen den Verstand auf seine Spur“<sup>147</sup>.

Eben deswegen ist für H. das apriorische Erkennen immer etwas Beschränktes; es ist uns nicht möglich, die „Naturgesetzlichkeit rein apriorisch“ zu erfassen<sup>148</sup>. Allein die Vereinigung des Apriori und Aposteriori ist fruchtbar<sup>149</sup>.

Wie wir wissen, führt die Annahme des obersten Grundsatzes Kants zu einer Leugnung der Metaphysik, weil er eine Beschränkung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis auf den Bereich der möglichen Erfahrung besagt. H. aber hat diesen obersten Grundsatz, wenn auch umgedeutet, angenommen. Auf Grund seiner Umdeutung bewegt er sich auf einer realistischen Ebene. Fragen wir nun, ob ihm dies auch schon ermöglicht, eine *Metaphysik* zu entwerfen. H. gibt selbst die Antwort. Die Beziehung zwischen a priori und a posteriori ist die einer wechselseitigen Ergänzung<sup>150</sup>. „Die Sinneserkenntnis liefert feste und unverrückbare Gegebenheiten, eine *Materie* der Erkenntnis; apriorische Einsicht aber liefert Formen, Relationen, Abhängigkeiten, in denen sie jene Daten interpretiert, ordnet und bewertet“; allein auf diese Weise können die empirischen Daten „sinnvoll werden“<sup>151</sup>. Klarer und schärfer noch wird diese Idee an einer anderen Stelle formuliert: „Die erstere (apriorische) erfaßt nur das Allgemeine, das Gesetz, die durchgehende Bestimmtheit möglicher Gegenstände, niemals aber einen wirklichen Gegenstand als solchen; die letztere (aposteriorische) dagegen gibt die Wirklichkeit des Einzelfalles, begreift ihn aber nicht in seinem Wesen, denn dieses ist ein allgemeines und nie am Falle als solchem einsichtig. Das Kantische Bild trifft also auf den Unterschied apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis tatsächlich zu; jene ist wirklich ‚leer‘ (entbehrt der Daseinsgewißheit), diese wirklich ‚blind‘ (begreift das gegebene Dasein nicht)“<sup>152</sup>. Eine rein apriorische Erkenntnis wäre nicht allein leer, sondern sogar gefährlich, weil sie uns zu Spekulationen verleiten könnte, die uns von der Realität und damit von der Wahrheit wegführten<sup>153</sup>. Das sei der Fall in solch phantastischen Theorien wie in der einer prästabilierten Harmonie<sup>154</sup>. Das aposteriorische Element ist also ein wesentlicher Bestandteil unseres Erkennens, und zwar ein so bedeutender, daß „über ihn keine Erkenntnis apriori hinwegschreiten kann“<sup>155</sup>. Deshalb formuliert H. folgendes Prinzip: „Es gibt apriorische Erkenntnis nur so weit, als der aposteriorischen das Dasein der Fälle zugänglich ist“<sup>156</sup>. Dies ist letztlich, für H., der Sinn der kantischen Einschränkung der Erkenntnis auf den Bereich möglicher Erfahrung, und in diesem Sinne ist sie ihm „etwas ewig Notwendiges“<sup>157</sup>.

Die Verbesserungen also, die H. am fundamentalen Prinzip Kants anbringt, lassen ihn sich nicht in einer Welt der Erscheinungen, sondern in einer Welt der

<sup>147</sup> ME. S. 353.

<sup>148</sup> ME. S. 387.

<sup>149</sup> ME. S. 351; PN. S. 387.

<sup>150</sup> ME. S. 380. Vgl. S. 370.

<sup>151</sup> ME. S. 425.

<sup>152</sup> KL. II. S. 298. (Hervorhebung von uns.)

<sup>153</sup> ME. S. 351.

<sup>154</sup> ME. S. 381.

<sup>155</sup> ME. S. 381. (Hervorhebung von uns.)

<sup>156</sup> ZO. S. 103. Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. 303.

<sup>157</sup> KL. II. S. 298; ME. 370, 371.

Realitäten bewegen; vom Ding an sich hat er nun nicht mehr nur wie Kant einen negativen, sondern einen positiven Begriff<sup>158</sup>. Aber die Beschränkung unserer Erkenntnis auf den Bereich möglicher Erfahrung wird auch von H. angenommen, wie wir gesehen haben. Unser Erkennen bleibt also in seinem Wesen und seiner Konstituierung an das Sinnliche gebunden wie bei Kant.

Hinsichtlich des Realismus übertrifft H. Kant; unter anderen Rücksichten jedoch ist seine Philosophie bei weitem negativer, weil die Beschränkung auf die mögliche Erfahrung radikalisiert wird. Die Objektwelt, die sich unserem Erkennen darbietet, baut sich klar aus vier großen Schichten oder Zonen auf; der anorganischen, vitalen, animalischen und geistigen<sup>159</sup>. Jede dieser Schichten besitzt ihre eigenen, von den anderen verschiedenen Kategorien<sup>160</sup>. Diese Verschiedenheit ist eine allerinnerste und vollständige<sup>161</sup>. Demnach ist es also ein (weit verbreiteter) Irrtum, die Gesetze oder Kategorien einer höheren Schicht auf die einer untergeordneten Schicht anwenden zu wollen. So im Falle der Finalität. Diese ist eine typisch geistige Kategorie; trotzdem wird sie immer wieder sogar auf das Anorganische angewendet. Dies ist eine klare Grenzüberschreitung<sup>162</sup>. Wenn jede Schicht verschiedene Gesetze und Strukturen hat, ja wenn es selbst bei den Kategorien, die sich in jeder dieser Schichten finden, merkbare Unterschiede gibt, so darf man erst recht nicht eine höhere Kategorie auf eine niedrigere Seinsschicht anwenden. Deswegen genügt die Beschränkung Kants auf die mögliche Erfahrung noch nicht; man muß darüber hinaus jede einzelne Kategorie auf ihre Schicht beschränken; nur präzise Kategorialanalysen werden uns sagen können, bis zu welchem Punkt es gemeinsame Kategorien gibt, und welche die Gesetze ihrer Veränderung sind<sup>163</sup>.

Dies ist gerade die Aufgabe, die sich H. in seiner Philosophie gestellt hat: dem Pulsschlag des Seins zu lauschen, d. h. seine Strukturgesetzmäßigkeiten zu entdecken. Philosophie will also nichts anderes sein, als eine Kategorienlehre<sup>164</sup>. Nichts ist demnach der Mentalität H.s fremder als das Unterfangen Kants, dem Geist zuzugestehen, er könne der Natur Gesetze vorschreiben; ganz im Gegenteil: das Ethos des Philosophen ist das Forschen<sup>165</sup>, ohne Eile, ohne die Ambition, zu etwas Endgültigem, zu einem vollständigen System zu gelangen<sup>166</sup>, immer des Primates des Seins vor dem Logos eingedenk.

In all dem spürt man besser den Sinn, den bei H. das anfängliche Postulat der Homogenität des Seins hat: es ist eine kategoriale oder regionale Homogenität<sup>167</sup>. Eine Metaphysik im Vollsinn des Wortes, d. h. eine Lehre über das Sein als Sein, universal verstanden, ist für H. ganz unmöglich. Die kantische Beschränkung auf den Bereich möglicher Erfahrung mit ihrer so drastischen Einschränkung sagt uns klar, daß wir in dieser Hinsicht nichts erwarten dürfen; und dies gibt H. offen zu. Gewiß, er spricht von einer Metaphysik; aber dieses Wort hat bei ihm eine sehr eigenständige Bedeutung; es will nur die

<sup>158</sup> ME. 228.<sup>159</sup> NW. Kapitel V; Ar. S. 472 ff.<sup>160</sup> NW. S. 39.<sup>161</sup> NW. S. 41.<sup>162</sup> Ar. S. 190; PN. S. 22–24.<sup>163</sup> NW. Kap. VII; Ar. S. 265 ff.; PN. Kap. 24.<sup>164</sup> PN. S. 29–31.<sup>165</sup> ME. S. 245.<sup>166</sup> Ar. S. 430, 432.<sup>167</sup> Vgl. Wilmsen in Scholastik XXVIII Heft III 1953. S. 366 ff.

Ausgrenzung unlösbarer Probleme besagen. Im übrigen bleibt H. völlig in dieser Welt eingeschlossen, ohne aus seinem endlich-kategorialen Bereich her-austreten zu können oder zu wollen.

Das geschichtliche Milieu, in dem sich Kant bewegte, brachte ihn dazu, die These Humes, nach der die Erfahrung uns in kei-ner Weise das Universale und Notwendige darbietet, anzunehmen; gleichzeitig nahm er die Wirklichkeit einer Wissenschaft an und versuchte nun, diese beiden Extreme in Einklang zu bringen. Deswegen ersann er eine Theorie der Struktur unseres Verstandes, die ihn zu einem formalen Idealismus führte; das Ding an sich blieb unserem Verstande völlig unzugänglich. Eine Metaphysik auf dem Weg rationaler Erkenntnis war damit unmöglich gemacht. Hartmann lebte in einem anderen geschichtlichen Milieu. Die Wissenschaft war nicht mehr eine so starke Basis wie zu Zeiten Kants. Der Ausgangspunkt H.s war die unverrückbare Tatsache eines Irrational-transintelligiblen; dank diesem Ausgangspunkt stützte er sich auf den Realismus, Kant hinsichtlich seiner idealistischen Elemente verbessernd. Er ließ die Realität des Allgemeinen und Notwendigen als etwas tatsächlich Gegebenes bestehen. Aber um diese „Tatsachen“ zu erklären, erdachte er eine Theorie der Strukturierung unserer Erkenntnis, die, obwohl innerhalb der Grenzen des Realismus, einer weiteren Erfassung des Transintelligiblen die Tür verschloß — und damit der Möglichkeit einer letzten Fundierung seines Realismus; das will besagen, daß ihm der Schritt zu einer Metaphysik im genuinen Sinn versagt blieb.

All dies wird sich noch mehr klären, wenn wir im nächsten Abschnitt untersuchen, inwiefern und warum H. Gott aus seiner Philosophie ausschließt. Auf diese Weise werden wir zu einer viel tieferdringenden Bewertung der Hartmannschen Ontologie gelangen und es werden sich uns Einblicke in deren letzte Wurzeln eröffnen.

#### 4. Das Gottesproblem

Wie bekannt, ordnet nach Kant unsere Vernunft die verschiedenen kategorialen Urteile in drei „Ganzheiten“: Welt, Seele, Gott<sup>168</sup>. Sie sind gleichsam spontane Projektionen unseres Erkenntnisvermögens<sup>169</sup>. Aber diese drei Ganzheiten können nicht eigentlich „erkannt“, sondern immer nur „gedacht“ sein. Worauf sich diese Denkbare gründet, ist nicht ganz klar; sicherlich wollte Kant damit nicht sagen, daß sie eine rein subjektive Tendenz sei<sup>170</sup>, sondern daß sie ein objektives Fundament habe. Wir scheinen hier abermals vor einem „Hiatus“ zu stehen, ähnlich dem in der transzendentalen Ästhetik, der Kant zwang, jene „Affinität“ anzunehmen, die irgendwie erklären soll, warum gerade diese Kategorie in diesem Fall zur Anwendung kommt. Soll jedoch diese Auswahl nicht völlig willkürlich sein, so setzt sie einen nicht mehr gänzlich amorphen Gegenstand als gegeben

<sup>168</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. 826.

<sup>169</sup> ebd. 436, 770, 779, 825.

<sup>170</sup> ebd. 311, 384, 449.

voraus. Etwas ähnliches scheint man auch hier annehmen zu müssen<sup>171</sup>. Sei es wie immer, sicher ist, daß für Kant diese drei Ideen nur denkbar sind und es uns nicht zu gelingen scheint, ihre objektiven Fundamente durch die theoretische Vernunft allein zu erfassen.

Auf ähnliche Weise ist uns auch das Irrationale bei H. nicht voll erkennbar, weil die nur teilweise Identifizierung der Kategorien von Sein und Denken es nicht erreicht; wohl aber ist dieses Irrationale „denkbar“, dank der ontischen Verbindung zwischen dem Rationalen und Irrationalen. Die Homogenität vorausgesetzt, wurde das Sein als ein System objektiver Relationen konzipiert; einmal im Besitz des einen Gliedes, gelangen wir in gewisser Weise auch zum anderen Terminus, der ganz im Reich des Irrationalen versunken war; von daher ergibt sich ein Minimum von Rationalität und die Denkbarkeit. Diese Denkbarkeit schließlich hat bei Hartmann einen objektiv-realen Sinn. Alles ruht auf der einen Grundvoraussetzung von der Homogenität des Seins. Aber diese Voraussetzung ist zugleich auch der Punkt, in dem sich H. völlig von Kant unterscheidet; gerade hier wird die verschiedene metaphysische Tiefe der beiden Denker sichtbar.

Kant weiß um das Streben unseres Geistes hin zum Absoluten<sup>172</sup>, das, wenn auch nur denkbar, die Basis des Nur-phänomenalen bilden muß. Diese Zweifelt, die bei Kant so klar zutage tritt, ist nichts anderes als ein Bekenntnis dazu, daß das Welthafte sich nicht aus sich selbst erklären kann — ein Ungenügen, das den Weg frei gibt für den Gedanken an eine reale, jedoch analoge Teilhabe und damit an eine metaphysische Verwurzelung der Erscheinungswelt. Zwar ist Kant, befangen in empiristischen Vorurteilen, tatsächlich nicht zu einer rationalen Erkenntnis dieser Verwurzelung vorgestoßen; er hat Gott auf diesem Wege nicht erreicht; aber trotzdem bleibt, wenn auch sehr verdeckt, diese metaphysische Dimension in Kants Denken erhalten.

Hartmann dagegen bewegt sich in einem völlig homogenen, univoken Seinsbereich. Das uns Gegebene und das, was in seiner Verlängerung steht (das Irrationale), sind uns irgendwie erreichbar; sie sind jedoch beide ganz innerweltlich; H. sieht „Erscheinung und Ding an sich homogen; sie tragen den gleichen Seinstypus, den sie auch mit dem empirischen Subjekt teilen“<sup>173</sup>. Denken hat also bei H. einen zwar objektiven, aber rein kategorialen Sinn.

Wie sich von selbst versteht, hat in einer solchen Konzeption die Idee Gottes, der alles Innerweltliche transzendiert, keinen Platz: „Das Sein der Welt aber ist durchgehend in sich gebunden; ein einziger großer Zusammenhang der Bedingtheit und Abhängigkeit, ein einziger Strom des Geschehens“<sup>174</sup>. In aller Schärfe zieht H. daraus die Folgerung: „Entweder Gott existiert, dann gehört er zum Inbegriff der Existierenden, gehört also zur realen Welt, oder existiert nicht, dann aber steht er der Welt auch nicht gegenüber“<sup>175</sup>. Im Bereich dieses ganz uniformen, univoken Seins hat es keinen Sinn, von

<sup>171</sup> Alois Naber, „Adnotationes de historia philosophiae modernae“, Romae 1954, S. 134.

<sup>172</sup> „Die Vernunft fordert das Unbedingte“: Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. 592; vgl. 588, 825, 778.

<sup>173</sup> ME. S. 200.

<sup>174</sup> ZO. S. 240.

<sup>175</sup> ZO. S. 240.

Gott als von einem „Ab-soluten“, außerhalb des welthaften Seinsgeschehens Stehenden, zu sprechen. Deshalb bleibt dieser Begriff aus den Erwägungen H.s fort. In der Welt des „Gegebenen“ entdeckt er keinen Ansatzpunkt für die Rechtfertigung der Existenz dieses Ab-soluten. „Wenn es irgendein Phänomen, irgendein Problem gibt, das gebieterisch diese Deutung verlangte, so wäre nichts gegen sie einzuwenden“<sup>176</sup>; nichts jedoch fordert sie. Daher nennt H. die Annahme der Existenz Gottes „eine vollkommen in der Luft schwebende Behauptung“<sup>177</sup>. Und H. läßt die Gelegenheit nicht ungenützt, scharf, ja manchmal sarkastisch die Gottesidee in einer Philosophie, die Wissenschaft sein will, zu kritisieren. All dies sind nur „Gegenstände der Sehnsucht und Lebensideale subjektiven Ursprungs. Zu den Ideen dieser Art zählt auch die Mehrzahl mythologischer und religiöser Ideen, etwa die immer wiederkehrende anthropomorphe Gottesidee, die Seelenidee des populären Unsterblichkeitsglaubens und das Ideal des ‚besseren Jenseits‘“<sup>178</sup>. Kant wollte nicht zulassen, daß die Gottesidee nur etwas rein Subjektives sei; H. dagegen nennt sie ein bloßes Sehnen ohne festes Fundament.

Obwohl H. eine völlige Uniformität des Seins annimmt, einen Komplex von Wirkungen und Gegenwirkungen, die alles umgreifen, kann er doch der Frage nach dem ersten Glied in den Kausalreihen, die die reale Welt durchziehen und strukturieren, nicht ausweichen. Es macht nichts aus, bemerkt H. ganz richtig, ob die Zahl der Glieder in dieser Kette größer oder kleiner, endlich oder unendlich sei; in jedem Fall hat man sich das Problem des ersten Gliedes zu stellen. Da er die kantische Dualitätstheorie nicht annehmen will, kann er auch zur Auflösung der Antinomien hinsichtlich der *causa prima* nicht zu ihr Zuflucht nehmen.

Der Standpunkt, den H. zu diesem Problem bezieht, ist sehr bezeichnend für seine aporetische Denkungsart; er sagt, daß das erste Glied der Kausalkette, oder der verschiedenen Determinationsketten „zufällig“ sein müsse<sup>179</sup>. Was aber bedeutet dieses Wort bei H.? Sicher hat es nicht den Sinn, den man ihm gewöhnlich beilegt. Für H. ist das Reale zugleich notwendig; „notwendig“ will besagen, daß dieses Reale nicht durch sich selbst existiert, sondern „auf Grund eines früheren“<sup>180</sup>. Auch gibt es für H. keine andere Form der Notwendigkeit als eine äußere. Dies — eine Frucht der langen Modalanalyse, die H. in seinem Buch „Möglichkeit und Wirklichkeit“ durchgeführt hatte — dies also vorausgesetzt, läßt sich schon sehen, daß für H. das erste Glied in einer Kette kausaler Determinationen ein *real Existierendes* und deswegen *Notwendiges* sein muß; andererseits aber kann es sich, weil es eben gerade das erste Glied sein soll, nicht auf ein anderes gründen oder aus ihm hervorgehen; es kann keine Ursache haben. Da es nun für H. nur eine äußere Notwendigkeit gibt<sup>181</sup>, folgt notwendig, daß dieses erste Glied etwas „Zufälliges“ ist. Diese „Zufälligkeit“ will also nicht

<sup>176</sup> ME. S. 301.

<sup>177</sup> ME. S. 270.

<sup>178</sup> ME. S. 470–471.

<sup>179</sup> MW. S. 220, 92; Ar. S. 328.

<sup>180</sup> Ar. S. 328; PN. S. 329.

<sup>181</sup> ME. S. 267.

mehr besagen als die Verneinung jeder äußeren Abhängigkeit. Es ist klar, daß diese Zufälligkeit im ersten Glied auf die ganze Kette ausstrahlen muß, die darum auch im Ganzen als „zufällig“ bezeichnet wird<sup>182</sup>. So versteht man leicht, daß für H. ein Sein, das zugleich absolut und notwendig sein soll, „ein ungeheurer Mißbegriff“ ist<sup>183</sup>, da ja „absolut“ eine Trennung von allem anderen Sein besagt, „notwendig“ aber für H. gleichbedeutend ist mit „abhängig von einem anderen“. An jene Stelle, wo in einer theistischen Philosophie Gott steht, setzt also H. sein „Zufälliges“; doch wohl gemerkt, dieses „Zufällige“ erfreut sich keiner einzigen von jenen Vorrangstellungen, die das „notwendige Sein“ einer theistischen Philosophie einnimmt; denn dieses erste „zufällige“ Glied gibt ja nicht den genügenden Grund an für die Kette, die es hervorbringt, weil, wie wir schon sagten, seine „Zufälligkeit“ ihre Rückwirkungen auf die ganze von ihm abhängige Kette hat. Es ist bloß ein Glied mehr, in allem homogen mit den anderen, allein verschieden in seiner quasi numerischen Stellung. Es ist weit davon entfernt, jenes notwendige Sein zu ersetzen, das allen Seienden ihre Intelligibilität, ihre Verstehbarkeit verleiht.

Aber noch mehr: es gibt viele erste Glieder. Jede Kategorie ist ein solches in ihrem Bereich<sup>184</sup>; ferner alle ersten Seinsprinzipien. All diese bilden etwas wie eine Konstellation von ersten Gliedern, die uns zum Teil zugänglich, zum Teil unzugänglich, d. h. irrational, sind<sup>185</sup>.

Nach all dem gibt es also von dem Modalgesetz, das H. in seinem Buch „Möglichkeit und Wirklichkeit“ entwickelt hat, und nach dem alles Reale zugleich notwendig sein muß, eine Ausnahme, insofern sich dieses Gesetz nicht auf die ersten Glieder der verschiedenen Determinationsketten anwenden läßt; denn hier stehen wir vor einem Realen, das nicht notwendig, sondern zufällig ist. Dies konstituiert für H. eine Antinomie<sup>186</sup>.

Der Wichtigkeit wegen, die der Begriff „Antinomie“ in H.s Philosophie besitzt, ist es von Nutzen, ihn kurz näher zu untersuchen. Für H. ist die Antinomie nicht nur eine Sache des Verstandes, sondern sie muß „eine Antinomie des Seienden als solchen sein“<sup>187</sup>. Wir meinen, daß diese Behauptung H.s nicht immer ihre richtige Interpretation gefunden hat. Diese Worte wollen nicht besagen, daß die Wirklichkeit, „insofern sie realeiend ist, in ihrer tiefsten Wurzel die Verwirklichung des Widerspruchs“ ist, wie A. Guggenberger sagt<sup>188</sup>; sie wollen nur betonen, daß „die Antinomie das indicium der Unangemessenheit des Seienden für den Verstand ist. Damit ist die Forderung der Lösbarkeit von vornherein eine verfehlt“<sup>189</sup>. Sie wiederholen nur seine These von der Vorherrschaft des Seins über den Logos. Die Vernunft beherrscht nur einen untersten Streifen des Seins, alles übrige liegt außerhalb ihres Bereiches, ist irrational. Es ist also durchaus nicht verwunderlich, daß die Prinzipien der Vernunft sich außerstande sehen, das Irrationale zu erklären. Es ist unsinnig, zu verlangen, daß unsere so beschränkte Vernunft d a s

<sup>182</sup> MW. S. 222.<sup>183</sup> MW. S. 92.<sup>184</sup> Ar. S. 328; PN. S. 329.<sup>185</sup> ME. S. 267–268.<sup>186</sup> MW. S. 222; Ar. 328.<sup>187</sup> Ar. S. 329.<sup>188</sup> Alois Guggenberger, a.a.O. S. 192.<sup>189</sup> ME. S. 260.

ganze Sein beherrschen müsse<sup>190</sup>. In diesem Sinn nennt H. das Kontradiktionsprinzip eine „Zwangsjacke“, die uns hindert, die Antinomien der Realität zu sehen<sup>191</sup>.

Trotz alledem sind, vermerken wir das wohl, die Antinomien für H. keine Widersprüche. Diese kann es nur im Bereich des Rationalen, genauer gesagt, des Logischen geben; das zeigt schon die Etymologie des Wortes „Widerspruch“. In der Realordnung, erklärt H. weiter, kann es keinen Widerspruch geben, sondern nur eine Antinomie, d. h. eine „Realrepugnanz“ oder einen „Realwiderstreit“<sup>192</sup>, der die Unfähigkeit unserer Vernunft, die Wirklichkeit zu beherrschen, offenbar werden läßt. „Aber mit dem Widerspruch hat er gar keine Ähnlichkeit, denn das Widerstrebende hat niemals das Verhältnis von A zu non-A, eines Positiven zu einem Negativen; immer steht da vielmehr Positives gegen Positives. Logisch ausgedrückt ist das Verhältnis eher konträr als kontradiktorisch; nur daß auch das konträre Gegensatzverhältnis nicht zureicht, weil es die Dynamik der Realrepugnanz nicht mit ausdrückt“<sup>193</sup>. Diese Weise, die Dinge zu sehen, ist der Kants nicht allzu ferne. Kant löst die Antinomie einer Erstursache dadurch auf, daß er die „unendliche Reihe“ in den Bereich des Phänomenalen, ihre Einigung jedoch in die unbekanntete Welt des Noumenalen verweist. Für H., der vom Prinzip eines real-homogenen Seins ausgeht, ist diese dualistische Lösung nicht annehmbar; darum läßt er das erste Glied sozusagen in der Luft schweben und erklärt den Primat des Seins vor dem Logos; das will heißen, eine Lösung dieses Problems ist unmöglich; das Irrationale läßt sich eben nicht in den Maschen unserer beschränkten Vernunft fangen. Dieser Standpunkt H.s birgt viel Ehrfurcht vor dem Sein in sich, „Ehrfurcht vor dem Großen“<sup>194</sup>. Dies ist sein persönlichstes Bekenntnis: „Die Anmaßung des absoluten Rationalismus ist ein falsches wissenschaftliches Pathos, ein verfälschtes Postulat der Erkenntnis. Die Ehrfurcht vor der ewig unerschöpften ‚Tiefe der Dinge‘, das nicht abreißende Thaumata vor der Größe der Probleme, ist das wahre Pathos der Philosophen“<sup>195</sup>.

Diese Geisteshaltung zeigt uns, wie fern H. dem Versuch steht, für das Irrationale, das „Zufällige“, eine Lösung in Gott zu suchen. Übrigens würde ein Gott, wie H. ihn begreift, wenig nützen; er selbst erklärt, „daß dieses höhere Subjekt ein ganz müßiges Beiwerk ist, das zur Klärung der Sache nicht das mindeste beiträgt . . .“<sup>196</sup>. Dieser Gott ist ja nur eine Potenzierung unseres Erkenntnisvermögens: ein Verstand, der mit einer größeren Zahl von Kategorien ausgestattet ist, aber hinsichtlich des Erkenntnisablaufes demselben Schema zu folgen hat wie der menschliche; infolgedessen bleibt auch für ihn die Überwindung der Transzendenz mit denselben Schwierigkeiten behaftet<sup>197</sup>.

Die Wurzel dieser Geisteshaltung Hartmanns scheint uns zu sein, daß H. lange Jahre in den Reihen der Marburger Schule stand; sein Bruch

<sup>190</sup> ME, S. 260; Ar. S. 329.

<sup>191</sup> Ar. S. 327, 328.

<sup>192</sup> KL, II, S. 344–346.

<sup>193</sup> Hegel und das Problem der Realdialektik: Blätter f. deutsche Philosophie 9 (1935/36) 1–27; zitierte Stelle: 25 f.

<sup>194</sup> ZO, S. 197.

<sup>195</sup> ME, S. 248.

<sup>196</sup> ME, S. 303.

<sup>197</sup> Ar. S. 128, 129; ME, S. 350.

mit dem neukantianischen Idealismus war jäh und übertrieben. Schon auf der ersten Seite seiner „Metaphysik der Erkenntnis“ erklärt H., daß der Verstand die Gegenstände „erfaßt“ und nicht auf irgendeine Weise „setzt“, „erzeugt“<sup>198</sup>. Nichts hat H. später mehr verabscheut, als diese idealistische Konzeption, weil sie von Grund auf den Sinn des Erkennens verkehrt, der kein anderer sein kann als der, etwas zu erfassen, das es gibt, unabhängig davon, ob es erkannt ist oder erkannt. Wenn man das Erkennen als ein Setzen oder Schaffen der Objekte auffaßt, ist man gezwungen, ein transzendentes Subjekt anzunehmen wie die Idealisten; und „dieser Annahme kommt die alte Vorstellung des intellectus infinitus oder divinus entgegen“<sup>199</sup>. All dies aber widerspricht den phänomenologischen Daten unserer Erkenntnis. Sich einen anderen Typus von Erkenntnis vorzustellen, ist ein Hirngespinnst, das jeder Grundlage in der Realität entbehrt<sup>200</sup>.

Für H. bestehen also nur zwei Möglichkeiten: die Objekte werden entweder gemäß unserem endlichen Verständnisvermögen erfaßt, oder subjektivistisch-idealistisch gesetzt; gegen letzteres zeugt jedoch schon die allerelementarste Phänomenologie. Die Möglichkeit, daß ein göttlicher Intellekt das Objekt schaffen, setzen könnte, ohne daß damit schon die These eines idealistischen oder pantheistischen Subjektivismus bestätigt wäre, diese Möglichkeit faßt H. nicht ins Auge. Und es ist nicht verwunderlich, daß sie ihm entgangen ist, da sie die Idee einer Teilhabe kraft metaphysischer Analogie voraussetzt; in H.s Denken aber, das aus Angst vor dem Idealismus ganz in der Konzeption eines völlig homogenen, einförmigen Seins verwurzelt ist, hat der Gedanke einer metaphysischen Analogie keinen Platz. H. geriet in seinem erbitterten Kampf gegen den logisch-rationalistischen Idealismus in das andere Extrem, in einen ontischen Univozismus (nicht weniger rationalistischer Prägung). Deshalb wurde ihm die Idee einer analogen Teilhabe völlig unverständlich. Anlässlich einer Abhandlung über Platon äußert er sich über die Trennung, den „chorismos“ zwischen Welt und Ideen bei diesem Denker: „So konnte die unheilbare Frage auftauchen, wie denn nachträglich die Dinge dennoch teilhaben sollten an den Ideen. Diese Frage ist unlösbar, wenn man den „chorismos“ einmal zugestanden hat“<sup>201</sup>. Noch klarer kommt diese Ansicht in folgendem „Gesetz“ zum Ausdruck: „Aus dem Einfachen ist das Komplexe niemals ableitbar. Ist also die Einheit, die man zugrundelegt, eine wirkliche ‚absolute‘, d. h. in sich einfache, so folgt aus ihr gar nichts“<sup>202</sup>. Wie man sieht, ist H. von der Unmöglichkeit einer logischen Deduktion, einer Unmöglichkeit „für uns“, übergewechselt zu einer ontologischen Unmöglichkeit.

H. setzte anstelle einer Analogie eine Art kategorialen Univozismus. Das wird schon aus seiner Idee vom Irrationalen einsichtig, die wir ausführlicher erläutern haben. Die Lösung, die H. für die Probleme anstrebt, die

<sup>198</sup> ME. S. 1; NW. S. 107–110.

<sup>199</sup> ZO. S. 15, 16.

<sup>200</sup> ME. S. 240; ZO. S. 270; ME. S. 300–303.

<sup>201</sup> N. Hartmann, „Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?“ In Festschr. f. P. Natort, Berlin 1924, S. 141.

<sup>202</sup> Ar. S. 157.

die Geschichte der Philosophie uns aufgibt, ist eine Lösung von mathematischer Exaktheit. So wollte er die Problematik der Einheit von Leib und Seele auf eine Formel ohne Restwert gebracht sehen, etwa nach der Art, wie sich von  $2\text{H} + \text{O}$  die Formel  $\text{H}_2\text{O}$  ableitet. H. weiß wohl, daß dies unmöglich ist, und darum bezeichnet er dieses Problem als irrational, als unlösbar<sup>203</sup>. Anders ausgedrückt, unbewußt möchte H. all dies mit Hilfe von „conceptus proprii ex propriis“ erklären; da er dies als unmöglich erkennt, bevölkert sich für ihn die Welt mit Irrationalismen. Seine eigene Theorie vom Primat des Seins vor dem Erkennen ist ein anderer typischer Fall; auf der Flucht vor dem idealistischen Versuch, das Sein ganz im Erkennen aufgehen zu lassen, verfällt er in das andere Extrem und fordert einen Primat umgekehrter Ordnung. Das gleiche Streben nach Univozität scheint in seiner Konzeption des „Zufälligen“ auf. Das Paradoxon eines ersten Gliedes, das einerseits gerade als erstes Glied nicht von einem anderen abhängen darf, andererseits jedoch, um zu existieren (gemäß der Kategorienlehre H.s) notwendig sein muß, dieses Paradoxon birgt, trotz all seiner Mängel, eine fundamentale Wahrheit: das erste innerweltliche Glied muß, insofern es innerweltlich ist, „zufällig“ sein, d. h. es darf nicht bewirkt sein von einem anderen Innerweltlichen. Eine Verursachung „in linea univocitatis“ wäre absurd. Man müßte eben eine nicht-weltliche, eine, im vollen Sinne des Wortes, transzendente Ursache annehmen. In diesem Falle wird jedoch das „Zufällige“ zum „Kontingenten“ und findet seine volle Verstehbarkeit in der causa prima, im ens a se. H. aber, der aus Furcht vor dem Idealismus krampfhaft am Postulat einer Univozität des Seins festhält, öffnet sich dem Gedanken einer Teilhabe kraft einer Analogie des Seins nicht, der einzigen Idee, die imstande ist, einen zureichenden Grund für das innerweltliche Seinsgeschehen anzugeben und es verständlich zu machen. Daher kommt es, daß in H.s Philosophie kein Raum ist für die Gottesidee.

Wie wir schon sahen, betrachtet H. die Idee eines absoluten Seins als völlig willkürlich; denn, entweder steht es in Beziehung mit dem innerweltlichen Sein (in linea univocitatis) — dann tritt es in den Bereich des Welthaften, ist homogen; oder es steht nicht in Beziehung mit dem innerweltlichen Sein — dann können wir es zumindest nicht denken. Aber H. besitzt genug wissenschaftliche Aufrichtigkeit, um zu sehen, daß seine Gründe nicht genügen, um die Idee eines absoluten, außerweltlichen Seins einfach auszuschließen; er selbst bezeichnet den Gedanken des „absolut Irrationalen“, den „Begriff des an sich Unbegreiflichen“ als „wohl möglich und keineswegs widersprechend“<sup>204</sup>. Diese Äußerung H.s, daß ein absolutes Sein immerhin möglich sei, enthüllt, wie uns scheint, daß der Seinsbegriff bei H. klar äquivok ist. Mit anderen Worten: das homogene Sein, von dem H. soviel spricht<sup>205</sup>, ist nicht ein wirklich universaler Begriff, sondern bloß kategorial oder regional; es gilt für das Gegebene und für das, was in univoker Beziehung mit ihm steht. H. hat sich durch seinen Ausschluß der Analogie und seinen rein katego-

<sup>203</sup> ME. S. 236.<sup>204</sup> ME. S. 273.<sup>205</sup> ZO. S. 188; ME. S. 286, 309.

rialen Seinsbegriff den Weg zu einer wirklich metaphysischen Seinskonzeption verbaut und kann so nicht zur Erkenntnis Gottes vorstoßen.

Aber noch mehr: H. kann nicht nur nicht zu Gott gelangen, er schließt ihn positiv aus. Streng genommen muß H. Antitheist sein. Er versäumt zwar nicht, zu bemerken, daß er sich am Rande der Problematik Theismus-Antitheismus halten will<sup>206</sup>. Aber diese seine Behauptung scheint seinen eigenen Prinzipien zu widersprechen; und dies aus zwei Gründen: 1. Die Lösung basiert bei H. auf einer Äquivokation des Seinsbegriffes. Ein absolutes Sein würde sich keiner realen Existenz erfreuen, böte also keine eigentliche Lösung. 2. In seiner „Ethik“ stellt H. fünf Antinomien auf, kraft derer auch die Möglichkeit der Existenz eines göttlichen Wesens ausgeschlossen wird. Seine Argumentation in jenem Werk ist, kurz zusammengefaßt, folgende: Wenn Gott in die Geschichte, in die Welt, eingreift, wird dadurch die menschliche Freiheit gegenüber einer göttlichen Vorsehung zerstört<sup>207</sup>, desgleichen die Sittlichkeit, die völlig autonom zu sein hat<sup>208</sup>; die Wirklichkeit lehrt uns, daß jede Sünde unfehlbar und unaufhaltsam die Sühnung der Schuld im Gefolge hat: dies würde durch eine „Erlösung“ aufgehoben<sup>209</sup>. Außerdem entfremdet die Religion den Menschen seiner innerweltlichen Aufgabe und verursacht eine tödliche Dualität zwischen dem irdischen sittlichen Handeln und dem Jenseitsstreben des Menschen<sup>210</sup>.

H. hat oftmals stark betont, das Motiv, warum wir die Existenz eines Gottes nicht annehmen dürften, sei, daß wir in den Gegebenheiten keinen Anhaltspunkt dafür finden<sup>211</sup>. „Es bleibt damit wie mit allen rein spekulativen Hypothesen, sie sind ebenso unbeweisbar als unwiderlegbar“<sup>212</sup>. Für H. aber ist das erste methodologische Prinzip die strenge Treue zu den Phänomenen; nichts kann angenommen werden, was diesen widerspricht. Deswegen gerade verwirft H. ja auch den Idealismus, weil er das Irrationale, ein Phänomen ersten Ranges, ausschließt. Wie wir sahen, meint H., daß ein Einwirken Gottes auf die Geschichte den Menschen zerstören müsse; dies zeigen klar die von ihm angeführten Antinomien. Gemäß seinen Prinzipien könnte also H. die — noch völlig spekulative — Hypothese einer Gottesidee nicht annehmen. Trotz allem bleibt eine Hintertür offen: gemäß seiner These vom Primat des Seins über das Erkennen ist es ganz natürlich, daß wir diese Antinomien nicht auflösen können<sup>213</sup>; dies aber besagt nicht, daß sie in sich unlösbar sein müßten; dies sind sie jedoch für uns, weil sie für uns „im Grunde streng kontradiktorisch“ sind<sup>214</sup>. Gemäß einer guten Logik müßte daraus folgen, daß Gott für uns etwas Unmögliches ist; für uns müßte folglich der Antitheismus allein Geltung besitzen. Aber, wie wir schon sahen, will ja H. nur dann eine Antinomie gesetzt wissen, wenn beide sich entgegenstehenden Glieder real sind; nur dann ist ja eine „Realrepugnanz“ möglich. Das ist der Fall in den Anti-

<sup>206</sup> N. Hartmann, Ethik, Berlin 1926, S. 743.

<sup>207</sup> ebd. S. 741.

<sup>208</sup> ebd. S. 739.

<sup>209</sup> ebd. S. 738.

<sup>210</sup> ebd. S. 738; vgl. J. Schuster, Scholastik 1939, S. 240.

<sup>211</sup> ME, S. 233, 300, 301; Ar. S. 152.

<sup>212</sup> ME, S. 300.

<sup>213</sup> Ar. S. 329, 327, 328; ME, S. 260.

<sup>214</sup> N. Hartmann, Ethik, S. 738.

nomien des Transzendenten, von Leib — Seele usw. Aber gerade diese Bedingung ist ja in den Antinomien bezüglich Gottes nicht erfüllt, weil in ihnen eines der Glieder keinen Anhaltspunkt im Gegebenen, in den Phänomenen hat, sondern eine reine spekulative Fiktion ist, wie H. so oft unterstreicht<sup>215</sup>. H. dürfte also diese Antinomien gar nicht als solche bezeichnen; sie müßten für ihn reine Widersprüche sein. Infolgedessen müßte sich H. offen gegen Gott aussprechen.

Uns scheint also, daß H. in diesem wichtigen Punkt inkonsequent ist. Obwohl er neutral bleiben will, spricht er doch ohne Unterlaß von Gott als von einem völlig Irrealen. Wir möchten in diesem praktischen Vorgehen H.s eine Bestätigung unserer Interpretation sehen. Die letzten Beweggründe und Wurzeln dieser eigentümlichen Haltung H.s aufzudecken, soll Ziel einer weiteren Untersuchung sein.

## 5. Zur Hartmann-Kritik

Viele Autoren haben — aus recht verschiedenen Motiven — H. angegriffen. Einige von seiten des Idealismus, wie H. Gadamer, andere vom Gesichtspunkt des Neukantianismus aus, wie F. Barone; wieder andere stützten ihre Kritik auf die Ansichten der phänomenologischen Schule, wie P. Linke, wieder andere auf eine wohl-strukturierte scholastische Philosophie; so Söhngen, Klösters, Kuhaupt u. a.<sup>216</sup>. Uns scheinen diese Kritiken nicht immer sehr treffend; deshalb scheint es uns nützlich, einige Bemerkungen anzufügen, die auch zu einer Klärung dessen, was wir bisher sagten, beitragen können.

Wir haben schon früher dargelegt, wie H. unserem Erkennen eine ontologische Basis geben möchte; er betrachtet die Erkenntnisbeziehung als eine unter den vielen Seinsrelationen. Diese ontologische Fundierung ruhte auf seiner Grundvoraussetzung, kraft derer sich das Sein in eine einförmige Masse verwandelt, die dem Erkennen oder Nichterkennen gegenüber völlig indifferent ist. Daraus folgt für H. die „Einbettung der ratio zwischen zwei Irrationalitäten“<sup>217</sup>, das will besagen, nur ein kleiner Ausschnitt des Seins steht unter ihrer Herrschaft. Aber trotz der immer wieder behaupteten Homogenität des Seins sieht sich H. gezwungen, in der Erkenntnisrelation etwas „Eigenartiges“<sup>218</sup>, ein „Novum“<sup>219</sup> gegenüber den anderen Seinsrelationen zu sehen. Damit meint er gewiß die Befähigung zur Reflexion, die unser Verstand besitzt und die gerade sein Charakteristikum ist — Grund auch all der Schwierigkeiten, die zu Skeptizismus und Idealismus führten.

Es wurde gesagt, daß H.s ontologische Fundierung des Erkennens die Schwierigkeit, die uns diese so typische Eigenschaft unserer Erkenntnis stellt, unbe-

<sup>215</sup> ME, S. 270, 303, 470–471.

<sup>216</sup> H. Gadamer, „Metaphysik der Erkenntnis“, in: „Logos“ 1923, S. 340 ff. — Francesco Barone, a.a.O.; Paul Linke, „Bild und Erkenntnis“, in: „Philos. Anzeiger“ 1925–1926, S. 299 ff.; G. Söhngen, a.a. O.; Josef Klösters, a.a.O.; G. Kuhaupt, a.a.O.

<sup>217</sup> ME. Kapitel 13.

<sup>218</sup> ME, S. 196, 202–203, 320.

<sup>219</sup> ME. S. 317, 297.

rührt läßt: „Er (Hartmann) versucht allerdings, den Gedanken des Bewußtseins als eines Reflexionspunktes des Seins dadurch zu retten, daß er ein Kontinuum eines ontologischen Zusammenhanges annimmt; m. a. W., genau so wie das übrige Sein sich wechselseitig bedinge und repräsentiere, so sei auch das Bewußtsein in diesem Bedingungs-zusammenhang einbezogen, sei also auch ein Repräsentationspunkt des Seins“<sup>220</sup>. Deswegen, schreibt J. Klösters, erkläre H. das Problem des Erkennens als „eine rein ontologische Bestimmung des Bewußtseins“<sup>221</sup>. H. Gadamer wirft ein, daß diese Position nur ein Ausgangspunkt, nicht aber ein Endergebnis sei, weil, vorausgesetzt, daß die Erkenntnisrelation nur eine unter vielen Seinsrelationen ist, die Schwierigkeit, die uns das Bewußtsein bietet, völlig unberührt bleibe; denn dieses ist nicht eine seelenlose Vorstellung, sondern eine bewußte, und bewußt nicht des Bildes, sondern des Transzendenten als solchen. Das sei es, was Schwierigkeiten bereite und was nicht damit zu lösen sei, daß man die Erkenntnis als „eine rein ontologische Bestimmung“ betrachte<sup>222</sup>. Schärfer klingt der Tadel Klösters: „Nur unter arger Verkennung des eigenartigen Charakters des Bewußtseins kann dasselbe auf rein ontologische Beziehungen zurückgeführt und lediglich als bloßer Ausschnitt aus dem Sein mit es durchkreuzenden Seinsrelationen bestimmt werden“<sup>223</sup>. H. Kuhaupt geht in der von Klösters eingeschlagenen Richtung noch einen Schritt weiter. Er zieht dabei besonders die folgende Äußerung H.s in Betracht: „Die Erkenntnisrelation durchbricht nicht die gegenseitige Transzendenz, sondern überbrückt sie, ohne sie anzutasten“<sup>224</sup>. Dagegen schreibt Kuhaupt: „Eine solche Überbrückung ist als rein ‚ontologische‘ wesentlich unmöglich. Soweit eine Überbrückung wirklich und konsequent ontologisch verstanden ist, genau ebenso weit stellt sie in Wahrheit eine Aufhebung der Transzendenz dar“<sup>225</sup>.

Angesichts so vieler Stellungnahmen können wir nicht umhin festzustellen, daß H. tatsächlich Anlaß gibt, ihn so verschieden zu verstehen und zu kritisieren. Wenn wir uns jedoch in H.s Werk vertiefen, werden wir bald einsehen, daß diese Kritiken ein wenig voreilig sind und nur den reinen Wortlaut mancher Äußerungen H.s treffen, dabei aber übersehen, was H. eigentlich damit sagen wollte; das enthüllt uns nur der Kontext. So scheint uns, daß man den vorher zitierten Satz, den Kuhaupt so anstößig fand, mit einem Blick auf das unmittelbar Folgende verstehen muß; da heißt es: Die Erkenntnisbeziehung „ist eben selbst eine transzendente Relation, ein ontologisches Verhältnis, das in keinem Innenaspekt des Subjekts aufgehen kann“<sup>226</sup>. Und noch klarer spricht der vorausgehende Abschnitt: „... wesentlich ist hier nur, daß in der Bestimmung des Subjekts durch das Objekt die Transzendenz beider gegeneinander nicht aufgehen wird, sondern voll und ganz bestehen bleibt“<sup>227</sup>. — Wie man sieht, will H. hier gar nichts anderes,

<sup>220</sup> Josef Klösters, a.a.O. S. 65.

<sup>222</sup> H. Gadamer, a.a.O. S. 347.

<sup>224</sup> ME. S. 315.

<sup>226</sup> ME. S. 315.

<sup>221</sup> ebd., S. 49–50.

<sup>223</sup> Josef Klösters, a.a.O. S. 49–50.

<sup>225</sup> G. Kuhaupt, a.a.O. S. 47.

<sup>227</sup> ME. S. 315.

als den Idealismus angreifen. Man darf eben nie vergessen, daß H. aus Marburg kommt und auf jeder Seite mit Leidenschaft gegen jede Art des subjektivistischen Idealismus kämpft, der nicht nur den phänomenalen Gegebenheiten widerspricht, sondern sie sogar unerklärlich macht<sup>228</sup>.

Die Kritik J. Klösters' scheint uns nicht weniger unzutreffend, wenn er behauptet, H. vernachlässige in seiner ontologischen Erklärung des Erkennens dessen dynamisches Element<sup>229</sup>; hat doch H. nicht nur in seiner Phänomenologie des Erkennens, sondern auch in seinen späteren Untersuchungen die Erkenntnisrelation als ein „Erfassen“ betrachtet. Das ist ja gerade das Grundfaktum, von dem H. ausgeht. In seinem Kampf gegen die Idealisten verweist er immer wieder mit Nachdruck darauf, daß man dieses „Erfassen“ niemals als ein „Setzen“ oder „Erschaffen“ des Objektes auffassen dürfe.

Übrigens gibt sich H., der die Homogenität des Seins als Grundvoraussetzung seiner Philosophie betrachtet, damit nicht zufrieden; er fordert, um diese so eigentümliche Beziehung so weit als möglich zu erklären und um den Phänomenen gerecht zu werden, eine Reihe von Möglichkeitsbedingungen, die dieses Erkennen zu erleichtern haben. Solche Möglichkeitsbedingungen sind, unter anderen, das intentionale Abbild, die partielle Identifikation der Kategorien von Sein und Erkennen, die fundamentale psychophysische Beziehung, die Intuition des A priori, des Allgemeinen und Notwendigen usw., Elemente oder Möglichkeitsbedingungen, die, obwohl in sich primitiv und bruchstückhaft, einiges Licht in das Geheimnis des Erkennens bringen. Kuhaupt scheint uns daher mit seiner Behauptung, H. lasse das Erkenntnisproblem „völlig ungeklärt“<sup>230</sup>, unrecht zu haben. Es ist wohl wahr, daß H. zu hartnäckig immer und immer wieder betont, das „Wie“ der Erkenntnisrelation sei irrational und deshalb unerkennbar, so sehr wir uns auch anstrengen mögen; und ohne leugnen zu wollen, daß sich darin eine gewisse philosophische Schwäche ausspricht, scheint es uns dennoch unzulässig, allzu heftig diesen nur negativen Aspekt der Hartmannschen Lösung anzuprangern; denn, ehrlich gesagt, liegt hier eine sachliche Schwierigkeit vor. Wie soll ich denn zu einem vollkommene[n] Verständnis eines Tatbestandes gelangen, den ich nur in der Reflexion auf mich selbst erkennen kann? Zum Verständnis eines Außen, wie es „an sich“ ist, ohne daß es in mir seinen Ursprung hat? Die Theorie über die species impressa und expressa, die Abstraktion und den intellectus agens lassen uns viel tiefer in das „Wie“ des Erkennens eindringen. Verglichen mit ihnen erscheinen die Möglichkeitsbedingungen, die H. gemäß den phänomenologischen Tatbeständen fordert, recht primitiv und elementar. Aber man muß gestehen, daß, im Grunde genommen, die ganze Schwere der Problematik für alle bestehen bleibt, daß letzten Endes das „Wie“ der Erkenntnis für alle ein Mysterium ist. Wenn Kuhaupt eine „endgültige“ Lösung dieses Problems verlangt, so scheint uns dies eine übertriebene Forderung; darin gehen wir mit H. einig. Eigentlich will H. mit den geforderten Möglichkeitsbedingungen nur eine ontologische Basis schaffen, die eine weitere kritische Ausarbeitung zuläßt.

<sup>228</sup> ME. S. 315.

<sup>229</sup> ME. S. 40 ff.

<sup>230</sup> G. Kuhaupt, a.a.O. S. 47.

Nach dem bisher Gesagten und den kritischen Bemerkungen, die wir angebracht haben, erübrigt es sich zu betonen, daß uns die gnoseologische Position H.s sehr mangelhaft und willkürlich erscheint; doch glauben wir, daß man sie nicht unter einem Gesichtswinkel sehen darf, der seine Absicht in falschem Licht erscheinen läßt. Dies wäre sicherlich nicht der richtige Weg zu dem Ziel, das wir uns mit dieser Arbeit gesteckt haben.

Fassen wir den Weg, den wir bis jetzt in unserer Untersuchung der Voraussetzung der antimetaphysischen Ontologie N. H. beschritten haben, kurz zusammen:

H. hat die Geschichte der Philosophie genau untersucht und ist dabei zu der Überzeugung gelangt, daß alle Philosophen sich mit denselben Problemen auseinandersetzen hatten, daß die Probleme sich jedoch jeder Lösung widersetzen; so blieben allein die Probleme bestehen, während die Systeme, die zu ihrer Lösung aufgestellt wurden, eins nach dem anderen scheiterten.

Die ganze Geschichte der Philosophie scheint H. in einem Punkt fehlerhaft: in dem ständigen Bestreben, das Unerklärliche, das Irrationale, zu erklären. Um diese Erklärungen geben zu können, mußte man einen Teil des phänomenologisch Gegebenen verschweigen oder gemäß den Forderungen des Systems ummodellieren. Dies taten die Idealisten nicht weniger als die Positivisten. Beide haben vergessen, daß es unserem beschränkten Verstand unmöglich ist, den ganzen Seinsbereich zu umspannen. Aber es ist nutzlos, die Realität vergewaltigen zu wollen; sie hat schließlich gesiegt, indem sie alle Systematisierungsversuche in Trümmer schlug. Sollte ein System überhaupt möglich sein, dann nicht am Anfang, sondern am Ende des philosophischen Denkens; dies aber wird die Aufgabe aller menschlichen Generationen sein.

Die Realität des Irrationalen ist die stärkste Garantie gegen den Idealismus. „Irrational“ will nicht besagen, daß das Sein sich unserem Verstande verschließt: es widersetzt sich weder, noch öffnet es sich; es bleibt gegenüber unserer Geistestätigkeit völlig indifferent; nur diese selbst ist beschränkt. Unser Geist ist nicht weit genug, um die ganze Seinsfülle umfassen zu können; deshalb bleibt uns diese in breiten Zonen unerkennbar. Wir erfassen das Irrationale nur auf eine sehr unvollkommene Weise; indem es uns zum Problem wird, wie uns das Bewußtsein klar bezeugt.

H. kommt aus der Marburger Schule, aus dem neu-kantianischen Idealismus; trotz seiner sehr heftigen Abkehr von dieser Richtung, bleibt H. den Grundlinien Kants treu; er verwirft nur die idealistischen Elemente. So bleibt auch bei H. die These Kants von der Beschränkung unserer Vernunft auf den Bereich der möglichen Erfahrung erhalten, ja sie wird sogar drastisch verschärft. Es bleibt auch die — ursprünglich von Hume stammende — These Kants, daß uns die Erfahrung in keiner Weise das Allgemeine und Notwendige darbietet; doch wird diese These dadurch ein wenig gemildert, daß H. eine Art Intuition des Allgemeinen und Notwendigen annimmt, ohne daß allerdings diese Intuition den kategorialen Bereich überschreiten kann. Aus all dem wird klar, daß

H., trotz seines Realismus, nicht imstande ist, eine in sich geschlossene Metaphysik aufzubauen, und daß ihm die Idee der Analogie und damit der Zugang zur Transzendenz, zu Gott, zutiefst fremd bleiben muß.

Man darf sich also nicht wundern, wenn H. Gott nicht kennt und jeden Zugang zu ihm systematisch versperrt. Mehr noch: gemäß seinen Prinzipien müßte er sogar die Möglichkeit der Existenz eines Gottes verwerfen; und tatsächlich tut er dies auch in seiner Ethik, wo er sagt, daß ein Eingreifen Gottes in den Lauf der Geschichte die Sittlichkeit und Freiheit des Menschen vernichten würde, phänomenologisch erwiesene Gegebenheiten, die man nicht übergehen darf.

Dies sei der erste Schritt zum Verständnis der Wurzeln, aus denen sich die so eigenartige Ontologie H.s herleitet. Wurzeln aus der Geschichte, aus der geistigen Umwelt. In einer weiteren Arbeit wollen wir eine Zusammenschau der Ontologie H.s unter dem Gesichtspunkt der Methodologie versuchen.