

und Poesie mit den innersten Grundlagen der bürgerlichen Ordnung und Religiosität in Beziehung setzen und in Einklang zu bringen suchen.

Gewiß soll die Lehre der Religion in Unterricht und Predigt zunächst auf Herz und Gewissen oder auf Vernunft und Willen gerichtet sein. Aber auch die Ausbildung des ästhetischen Gefühls gehört dazu. Sonst würden unser so sehr kultiviertes Zeitalter wie unser Zustand verkannt werden, »wo wir nur die Wahl haben, eine gründliche Geisteskultur auf das wahre und göttliche Ziel hinzulenken oder aller üblen Folgen einer verwilderten und irrigen Geisteskultur gewärtig zu sein«. Der »Geist des Ganzen« ist im Wesen der Weltordnung begründet.

Das Geheimnis der unumgänglich notwendigen Vereinigung von Volk und Gebildeten berührt Schlegel, wenn er sagt: Die religiöse Beschränkung auf das eine Notwendige ist bis zu einem gewissen Grade für das Volk passend wahr, weil bei ihm noch alle übrigen Kräfte im Herzen als ihrem Mittelpunkt verschlossen und unentwickelt beisammen liegen. Auf die gebildeten Stände läßt sich das nicht anwenden. Bei ihnen sind schon von der Erziehung aus die Seelenkräfte vereinzelt und werden in dieser Vereinzelung kultiviert. Daher müssen sie auch auf demselben Wege, also vom Herzen aus, wieder zu ihrem großen Ziele zurückgeführt werden. Die Herzensbildung durch die Religion muß also auch für die Gebildeten im Mittelpunkt stehen. Die Einheit des seelischen Lebens ist das Entscheidende.

Schlegel findet in der vorliegenden Sammlung »die wahre christliche Herzens-einfalt im schönsten und herrlichsten poetischen Gewande«. Und gerade in denen, die ihm die liebsten sind, »in den bedeutungsvollen und geheimnisreichen des hl. Johannes vom Kreuz und des sel. Liguori, berührt der Tieffinn dieser im Lichte der Gnade erleuchteten Liebesfänger gerade das Innigste und Geheimste der wahren Andacht und Religion«. Auch in dieser Sammlung rühmt Schlegel die Stufenfolge der Steigerung.

Alle Poesie ruht nach Schlegel auf der lyrischen Grundlage. Von ihr muß die Erziehung zu einer großen religiösen Kunst ausgehen. Damit hat er den innern Kreis seiner Betrachtungen geschlossen. Welch einen Weg hat Schlegel zurückgelegt! Von Voltaire und Goethe über Plato und Friedrich Leopold zu Stolberg, Jakob Böhme und Angelus Silesius zum hl. Bernhard und zum hl. Johannes vom Kreuz. In der Unendlichkeit des Lebens, das Schlegel immer gesucht hat, steht das Kreuz Christi als der Mittelpunkt der Nacht und das Tor zur Sonne Gottes.

Das Weltbild Nicolai Hartmanns

Die erkenntnistheoretische Grundthese

Von Alois Guggenberger C. SS. R.

Man braucht nur die beiden Pole zu nennen, zwischen denen die philosophische Entwicklung des derzeitigen Berliner Philosophen Nicolai Hartmann sich abspielte: vom Idealismus der Marburger Neukantianer zum unentwegten Realismus, um die reizvolle Spannung ahnen zu lassen, die in dieser

Denkergestalt sich angefammelt hat. Hartmann gehörte zu den »natürlich-
geachtet denkenden, inhaltsuchenden Köpfen«¹, die es in der atembeklemmen-
den Leere des bloßen Methodendenkens nicht mehr aushielten; sie waren es
überdrüssig, sich weiterhin um das natürliche Weltbewußtsein betrügen zu
lassen.

Rückgewinnung eines inhaltlich gefüllten Weltbildes, so mag man allgemein
die philosophische Bewegung der Gegenwart charakterisieren, in der Hartmann
drinnen steht. Gegen die idealistische Blutleere und theoretische Verengung
setzte, entsprechend einem Pendelgesetz der Geistesgeschichte, ein heftiger Gegen-
stoß ein. Die Reaktion, welche mehr aus dem heißen Atem der Berausung
am Leben erfolgte, überflutete vielfach die Dämme philosophischer Forschung
und tat, unbekümmert um die strenge Zucht philosophischer Methode, den
Sprung ins Leben.

Soweit aber die Gegenströmung aus methodisch geführter Besinnung heraus
geschah, trat sie im deutschen Raum vor allem im Zeichen der Phänomenologie
auf. Die greifbarste Vorstellung, die sich beim Wort Phänomenologie einstellt,
ist der Gedanke an die bedeutendsten Vertreter derselben. Es seien genannt:
Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger und Nicolai Hartmann. Was
Phänomenologie, dieses »herrenlose Instrument«, wie Hartmann sie einmal
bezeichnet, jeweils verschiedenes ist in den Händen dieser vier Denker, soll zu-
nächst ganz beiseite gelassen werden. Wenn die vier Namen unter dem gleichen
Nenner Phänomenologie in einem Atemzuge ausgesprochen wurden, so sollte
damit Hartmann einfach in das Zeitdenken hineingestellt werden, aus dem
heraus auch er, wenngleich sehr selbständig, philosophiert. Am nächsten steht
H. (= Hartmann) bei Scheler. Das liegt offen zu Tage, was die Ethik betrifft.
Den Weg in »die materiale Wertethik«, auf den Scheler nur gewiesen habe, will
H. beschreiten in seinem großen ethischen Werk². Wir können daher aus einem
Vergleich H.s mit Scheler den Ansatz seines Denkens herausstellen: Ähnlichkeit
wie Verschiedenheit werden dabei lehrreich sein.

In diesem Aufsatz werden uns weiterhin die letzten Motive seines Denkens,
seine »Abschlußideen«, aufgehen. Zunächst das Grundmotiv seiner Erkennt-
nistheorie, wobei sich ein tiefer Gegensatz zu Husserl und Heidegger zeigen
wird. Dann das Grundmotiv seiner Ethik und der ihr entsprechenden meta-
physischen Anthropologie, das in einem weiteren Artikel zur Darstellung
gelangen soll.

I.

Der Ansatz.

Mit Scheler wie auch mit Heidegger teilt H. folgende Überzeugung: Es ist
nicht nur, ja ursprünglich überhaupt nicht das rein theoretisch erkennende Sub-

¹ B. Janfen S. J., *Auffstiege zur Metaphysik* (Freiburg i. Br. 1933) S. 70.

² Vgl. Hartmanns Vorwort zu seiner »Ethik« (Berlin 1926; 2., unveränderte Auflage
1935) bel. S. VI.

jekt, welches das Philosophieren in Gang bringt. Erkennen ist nicht Erstes, sondern etwas Abgeleitetes. Im Sinne der Spätphilosophie Schellers ist Erkennen eine über der Triebstruktur des Menschen sich erhebende Funktion, zu dem Zweck, die Triebwelt in das erhellende Licht des Geistes zu rücken, um sie der Lenkung und Leitung desselben zu unterwerfen³.

Für Heidegger stellt sich Erkennen dar als »ein in dem In=der=Welt=sein fundierter Seinsmodus des Daseins«⁴; das Dasein, oder einfachhin der Mensch in der Sprache Heideggers, ist hineingefasst in ein Geflecht vorthetheoretischer, emotional=praktischer Beziehungen zur Welt, die sich in dem »Gestimmtsein«, in der »Befindlichkeit« (»Angst«, »Sorge«), in dem »hantierenden, gebrauchenden« »Zu=tun=haben« mit den Dingen kundgeben⁵.

An das In=der=Welt=sein bei Heidegger erinnert schon dem Ausdruck nach das von H. vielberufene Eingebettetsein des Subjekts und Objekts in die eine umfassende Seinsphäre, deren Zugehörigkeit zur einen realen Welt. Weil Subjekt und Objekt als seiende Glieder in dem einen großen Seinszusammenhang einander gegenüberstehen, können zwischen ihnen Seinsrelationen obwalten, von denen nach und unter vielen andern auch die Erkenntnisrelation eine ist.

Speziell noch mit Scheler verbindet H. ein emotionaler Realismus. Diefem zufolge ist Dasein nicht der Erkenntnis, sondern dem emotionalen Erleben gegeben. Allerdings geht H., dank der ihn auszeichnenden philosophischen »Nüchternheit«, hier schon besonnener ans Werk. Scheler nämlich hält Dasein ausschließlich gegeben im Erleben des Widerstandes – »und Widerstand«, sagt er, »gibt es eben nur für unser strebendes, für unser triebhaftes Leben, für unsern zentralen Lebensdrang«⁶. Gegenüber solch exklusiver Triebbetonung im Daseinserlebnis findet sich bei H. eine zwiefache Korrektur. Den allzu summarischen Lebensdrang zergliedert er in ein fein differenziertes Gefüge von emotional=transzendenten Akten. Die hauptsächlichsten von ihm analysierten reiht er folgendermaßen aneinander: »im Betroffensein, Vorbetroffensein« vom Strome der gegenwärtigen bzw. zukünftigen Geschehnisse, »im Rückbetroffensein« durch Schuld oder Verdienst, »im Widerstandserlebnis und im Gezwungensein zu Handlung und Entscheidung ist ein ... stärkerer Gegebenheitsmodus des Realen aufgewiesen«, stärker nämlich als die Realitätsgewißheit im Erkenntnisphänomen⁷.

Mit letzter Wendung kommt H.s erkenntnistheoretische Bemühung in Sicht, auch vom Erkennen aus einen Zugang zum Dasein zu bahnen. Das ist

³ Siehe Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos (Darmstadt 1930) bef. S. 73.

⁴ Fritz Heinemann, Neue Wege der Philosophie (Leipzig 1929) S. 378.

⁵ Siehe Heidegger, Sein und Zeit (3. Halle 1931) S. 134 67 61.

⁶ Die Stellung des Menschen im Kosmos S. 63 f.

⁷ N. Hartmann, Zum Problem der Realitätsgegebenheit (Berlin 1931) S. 27, in: Philos. Vorträge 32, Veröffentlichungen der Kant=Gesellschaft. – Eine vertiefte und erweiterte Analyse dieser Lebensphänomene des praktisch=ethischen Verhaltens bringt Hartmann wieder in seinem Buch »Zur Grundlegung der Ontologie« (Berlin 1935) S. 177–209.

der noch wichtigere Punkt, worin er von Scheler abweicht. H. will die Kontaktgewinnung mit der daseienden Wirklichkeit nicht ausschließlich der erkenntnisblinden Macht des Dranges oder dem erkenntnisfremden emotionalen Erleben vorbehalten. Er ist dazu freilich veranlaßt durch einen Grund, der für Scheler nicht existiert.

Nach H. nämlich ist und bleibt »das ganze Bewußtsein mit samt seinen Begriffsbildungen und Erweiterungen« die in sich gekehrte und in sich selbst umschlossene Innenwelt⁸. Das Erkennen versucht mit seinen rationalen, rein bewußtseinsimmanenten Gebilden die widerfahrene, erlittene Wirklichkeit, von der wir »betroffen«, »vorbetroffen«, »rückbetroffen« werden, in ihren Soheinsbestimmtheiten und Wesenszusammenhängen nachzuzeichnen. Dem Soheinsgehalt jedoch, der kategorialen Struktur, die wir im Erkenntnisbewußtsein ausprägen, ist nie anzusehen, ob sie auch im bewußtseinstranszendenten Gegenstand sich findet. Wenn es aber so steht zwischen Sein und Denken, d. i. dem erkennenden und erklärenden Bearbeiten des Seienden, dann ist um so weniger der Aufweis zu umgehen, daß die in ihrem Dasein erlebte Wirklichkeit die gleiche seiende Welt ist, die wir durch unsere Erkenntnisgebilde in ihrem kategorialen Gefüge aufzuhellen suchen. Andernfalls wären unsere Begriffe und Begriffssysteme, die Wissenschaften, verurteilt, wiederum nur leeres Methodendenken zu sein. Darum ist H. alles daran gelegen, vom Erkennen aus Brücken zur ansichseienden Wirklichkeit zu schlagen. Tragfähige Verbindungslinien zwischen beiden erblickt er im Problembewußtsein und im Erkenntnisprogreß; dank derselben sprengt das Erkenntnisphänomen schon von sich aus die Bewußtseinsimmanenz und ponderiert auf die unendliche Seinswelt.

H. weist es freilich von sich, »von einem nachträglichen Durchbrechen der Subjektgrenze« zu sprechen. »Die beliebte Vorstellungsweise, als wäre das Subjekt zuerst einmal in sich gefangen und müßte dann erst ausbrechen, um ein Realitätsbewußtsein zu gewinnen..., ist die meinige nicht«, verteidigt er sich in der Diskussion, die sich an den genannten Vortrag »Zum Problem der Realitätsgegebenheit« angeschlossen⁹. Jedoch steht das Bewußtsein nur durch die emotional-transzendenten Akte »von vornherein aufgeschlossen im Zuge der Realgeschehnisse« drinnen¹⁰. Dieses »Drinstehen« eignet nur dem die Weltwirklichkeit erlebenden Bewußtsein. Das emotionale Weiterleben gibt dann dem Erkenntnisbedürfnis eine endlose Fülle von Problemen auf. Deren voranschreitende Verarbeitung und Klärung durch die Wissenschaften führt den Erkenntnisprogreß herbei. So neigt sich das erkennende Bewußtsein doch erst nachzüglich durch die drängende Problemfülle und den Erkenntnisprogreß zur seienden Dingwelt hinüber, die nach Art eines Schwergewichtes die Attraktionsphäre für die Erkenntnis bildet. Mit seinen eigenen Gebilden, Repräsentationen,

⁸ Vgl. hierzu bes. Hartmanns Behandlung des »Sages des Bewußtseins« in seinem erkenntnistheoretischen Hauptwerk »Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis« (2. Berlin 1925) S. 59 ff.; im Folgenden zitiert: Met. d. E.

⁹ A. a. O. S. 90.

¹⁰ Ebd.

jedoch bewegt sich das Erkenntnisbewußtsein an keiner Stelle unmittelbar in der Welt der ansichseienden Gegenstände. Es wäre ja mit dieser Unmittelbarkeit in keiner Weise verlangt, daß das Bewußtsein jemals mehr »als die Repräsentationen der Objekte« umschließe¹¹. Im Bewußtsein können sich in der Tat immer nur Bewußtseinsgebilde finden. Aber alles kommt darauf an, daß die Repräsentation, der Begriff, wenigstens insoweit es sich um ursprüngliche Begriffsinhalte handelt, unmittelbar einen Seinsgehalt wiedergibt. Aber gerade eine solche unmittelbare Nahstellung des Erkennens zum Realsein läßt H. an keinem Punkte zu¹². Deswegen sieht er sich auch vor das Problem gestellt, wie das erkennende Subjekt aus der strikt durchgehaltenen Bewußtseinsimmanenz auf die ansichseiende Gegenstandswelt transzendieren könne.

Zum Unterschied von dieser Ausgangsstellung des philosophischen Erkennens, die H. bezogen hat, schiebt Scheler alle erkenntnistheoretischen Hemmungen beiseite. Er hält es gar nicht für nötig, sich erst aus einer vermeintlichen Bewußtseinsimmanenz herauszuarbeiten. Denn »alles mühsame Sichherumschlagen mit erkenntnistheoretischen Fragen, alle Schwierigkeiten, die einen unmittelbaren Kontakt mit der Dingwelt zu hemmen scheinen«, »all das hat kein Recht vor der lebendigen Gewalt des sich mit der Wirklichkeit in unmittelbarster Berührung wissenden ursprünglichen Bewußtseins«¹³.

Gerade eine solche Unmittelbarkeit, die Bewußtseinswelt und Seinswelt verbinden soll, kann nach H. vor den Errungenschaften der kritischen Philosophie nicht standhalten. Darum sucht er in scharfsinnigen erkenntnistheoretischen Überlegungen das Material zur Lösung der »gegenseitigen Transzendenz von Subjekt und Objekt, wie sie das Phänomen lehrt«¹⁴, beizubringen.

Mit dem Gefagten sollte nicht mehr geschehen, als den Hartmannschen Ansatz der Philosophie zu kennzeichnen¹⁵. Entscheidend aber für das philosophische Weltbild H.s ist seine Endantwort auf das Problem der Transzendenz von Subjekt und Objekt. Diese gibt er durch die Einbettung beider, des Subjekts und des Objekts, in eine übergeordnete Seinsphäre. Sie bildet den gemeinsamen Hintergrund, in welchem subjektive Bewußtseinsphäre und objektive Seinswelt drinnenstehen. Diese übergeordnete Sphäre ist der Urgrund, in welchem Denken und Sein in ihrer Abstimmung aufeinander wurzeln müssen.

Damit sind wir mit einem Mal vor eine echte Abschlußidee im philosophischen Weltbild H.s geführt. Dessen krönender Schlußstein, sofern ihm ein solcher eingefügt ist, muß sichtbar werden.

¹¹ N. Hartmann, *Met. d. E.*, S. 429.

¹² Was Hartmann von der Realerkenntnis ausschließt, scheint er in der »Nahstellung des idealen Seins zum Bewußtsein« (*Met. d. E.*, S. 463) und in der »durchstoßenden Intuition« bei der Wertschau (ebd. S. 516) gelten zu lassen.

¹³ Dr. Chr. Ertel P. S. M., *Von der Phänomenologie und jüngeren Lebensphilosophie zur Existentialphilosophie* M. Heideggers, *Philos. Jahrb.*, 51 (1938) 13.

¹⁴ N. Hartmann, *Met. d. E.* 341.

¹⁵ Eine eingehendere Darstellung, besonders der Erkenntnisponderanz und ihrer Bedeutung, gaben wir in der Arbeit: *Zwei Wege zum Realismus. Ein Vergleich zwischen*

II.

Die Grundthese.

Welches ist bei H. die Subjekt und Objekt überröhlende und umspannende Wirklichkeit, »worin«, wie er selbst sagt, »das Rätsel der Transzendenz in der Erkenntnisrelation sich lichtet«?¹⁶ Es ist die durchgehende »homogene Seins-sphäre«, in der sich das reale Subjekt und das reale Objekt gegenüberstehen und zu deren Relationen auch die zwischen ihnen bestehende Erkenntnisrelation gehört«¹⁷.

Mit Recht redet hier H. von einer »neuen Revolution« in der modernen Philosophie, von der »Umkehrung der kopernikanischen Tat« Kants. Die sprechende Formel, die er hierfür prägt, ist die »Immanenz des Denkens im Sein«¹⁸. H. scheint am Werke zu sein, die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie in eine Seinsphilosophie umzuwandeln. Und um wirksam die subjektivistische, ja anthropomorphistische¹⁹ Reduktion des Seins auf das Bewußtsein aus den Angeln zu heben, glaubt er den Hebel ansetzen zu sollen an der »transzendentalen Subjektivierung«.

Der in der obigen Zusammenfassung erwähnte Gegensatz zu Huserl und auch zu Heidegger tritt nun in die Erscheinung. Zunächst zu Huserl. Dessen »Méditations Cartésiennes« (Paris 1931) ließen keinen Zweifel mehr darüber aufkommen, daß er die seit Descartes sich durchsetzende Bewußtseinsphilosophie der Neuzeit bis zur äußersten Konsequenz vorantrieb, bis zur »Selbstausslegung des transzendentalen Ich«. Huserl will den bei Cartesius angelegten, aber unentfalteten transzendentalen Gedanken zur vollen Auswirkung bringen²⁰. Das Ergebnis ist: die objektive Welt, soweit sie Wesensgültiges, Notwendiges, Absolutes enthält, ist ein im Bewußtsein sich konstituierendes Bewußtseinskorrelat. Nur im »Felde des transzendentalen reinen Bewußtseins«²¹, – der Ausdruck verweist deutlich auf Kant –, also nur im transzendental geläuterten Bewußtsein hat alles andere Sinn, Zusammenhang und Geltung.

Auch H. nimmt seinerseits das Cartesianische »Cogito« auf; freilich nicht, um erst von der schmalen subjektiven Basis des Ichbewußtseins aus den Zugang zur breiten objektiven Seinsebene sich zu bahnen. Sondern er behauptet – »auf Grund seiner radikalen Wendung zur Ontologie –, daß das in dem Cogito-sum steckende »sum« auf einen Seinsgrund hinweise, der durchaus über das bloße Cogito hinausliege und als solcher das Subjekt zu einem ebenso feindlichen mache wie das Objekt«²². Den weiteren Aufweis dieses Seinsgrundes liefert H.

N. Hartmanns Erkenntnisponderanz und J. Maréchal's Erkenntnisdynamismus, Rev. Néoscol. Ph., 41 (1938) 46–79.

¹⁶ Met. d. E. S. 320.

¹⁷ Ebd. S. 341.

¹⁸ Ebd. S. 277.

¹⁹ Vgl. ebd. S. 302.

²⁰ Vgl. hierzu die Besprechung der Méditations durch Dr. H. Kuhn in: Kantst. 38 (1933), bef. S. 210.

²¹ Huserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie (2¹⁹²²) S. 113.

²² Dr. Hedwig Conrad-Martius, Bemerkungen über Metaphysik und ihre methodische Stellung. (Enthaltend eine Auseinandersetzung mit Hartmanns »Kritischer Ontologie«), Philof. Hefte, 3 (1932) S. 115.

in Form einer Kantinterpretation. Zu dem Zweck will er den Angelpunkt der ganzen Kritik der reinen Vernunft herausgreifen; und als solcher erscheint ihm der »oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile«. Kant hat denselben auf folgende Formel gebracht: »Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.«²³

Nun hat auch Heidegger in seinem Kantbuch den »obersten synthetischen Grundsatz« in Anspruch genommen und in seiner Weise gedeutet²⁴. Beide geben zwei grundverschiedene Interpretationen von demselben Grundsatz. Aus dem Gegensatz, in welchen wir dadurch H. zu Heidegger rücken können, wird volles Licht fallen auf H.s Endabsicht, aller transzendentalen Subjektivierung ein für allemal ein Ende zu machen.

H. will im obersten Grundsatz den Schlüssel gefunden haben, der dem apriorischen Erkennen den Zugang zum Seienden öffnet. Heidegger sieht im obersten synthetischen Grundsatz »die volle Wesensbestimmung der Transzendenz«²⁵. In der Kantischen Formel: »Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung«, hebt H. ebenso wie Heidegger das »sind zugleich« heraus.

Aber eben an diesem Punkt gehen beide auseinander, ja gegeneinander durch ganz entgegengesetzte Sinngebungen. H. schält aus dem »sind zugleich« »das allein Notwendige und Zureichende« für die transzendente Gültigkeit der apriorischen Erkenntnis heraus, d. h. für ihr Zutreffen auf den transzendenten, ontisch realen Gegenstand. Denn nur kraft solchen Zutreffens hat apriorische Wesenseinsicht Wert für die Realerkenntnis; dann haben wir nicht allein immanente, rein intersubjektive Apriorität, sondern echte transzendente Apriorität²⁶. »Die allein zureichende Bedingung« für letztere ist die Identität der Prinzipien »zwischen dem erkennenden Bewußtsein und seinem Gegenstand«²⁷. »Denn Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt«, so argumentiert H. wörtlich, »sind eben Erkenntnisprinzipien (Raum, Zeit und Kategorien), und von diesen behauptet der Grundsatz: sie sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung«. Das heißt, sie sind zugleich Gegenstandsprinzipien«²⁸.

So spricht H. von der »transzendenten Identität der Kategorien«, nämlich der Erkenntniskategorien und Seinskategorien; er führt dieselbe ein unter dem Namen »Kategoriale Grundrelation«²⁹.

²³ Kant I., Kritik der reinen Vernunft, A 158, B 197; WW (Calisirer) III, S. 153.

²⁴ M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (Bonn 1929) S. 108.

²⁵ A. a. O.

²⁶ Siehe N. Hartmann, Kategoriale Gesetze. Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre, in: Philol. Anzeiger 1926, S. 211.

²⁷ N. Hartmann, Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie, Kantst., 29 (1924) S. 185 f.

²⁸ Ebd. S. 186.

²⁹ Met. d. E. S. 339.

Selbstverständlich verschweigt sich H. keinen Augenblick, daß er mit seiner Interpretation des obersten Grundsatzes über Kant hinausgeht. Denn dieser steht die »objektive Gültigkeit der synthetischen Urteile a priori«³⁰ nicht begründet in einer »transzendenten Apriorität«, also nicht in einem Deckungsverhältnis zwischen Prinzipien oder Kategorien der Erkenntnis und des Seins; sondern ausschließlich in der »transzendentalen Apriorität« und damit in einem »transzendentalen Subjekt«.

Das aber, sagt H., rührt her von seinem idealistischen Vorurteil, wonach »er Prinzipien oder Bedingungen der Möglichkeit eo ipso für eine Sache des Subjekts hielt (für Verstandesbegriffe, Anschauungsformen usw.), und wenn nicht für eine Sache des empirischen Subjekts, so doch notwendig für eine solche des transzendentalen Subjekts«³¹.

In schroffem Gegensatz zum Kernpunkt der Hartmannschen Deutung steht Heideggers Auslegung. Zwar liegt auch für ihn, wie er betont, »der entscheidende Gehalt dieses Satzes« – nämlich des obersten Grundsatzes – »in dem, sind zugleich«³². Aber Heidegger lehnt es ausdrücklich ab, daß das »Zugleich=sein« etwa gar bedeuten soll, »daß beide Bedingungen«, nämlich die sowohl Erfahrung wie Gegenstand ermöglichenden Bedingungen, »identisch seien«.

Der einfache Sinn, den Heidegger dem »Zugleich=sein« unterschiebt und den er in höchst eigenwillig und schwer formulierten Ausführungen herausstellt, dürfte folgender sein: Sobald ein erfahrendes Subjekt da ist, ist dieses immer schon auf die Umwelt seiner Erfahrungsgegenstände verwiesen. Ein derartiges erfahrendes Subjekt ist notwendig ein »endliches Wesen«³³. Denn es ist ja auf Erfahrung angewiesen. Die Situation des endlichen Subjekts ist umschrieben durch das In=der=Welt=sein. Der Mensch oder, wie Heidegger dafür einfach sagt, das »Dasein« ist ein Wesen dieser Art.

Mit dem »Wesen der Endlichkeit« aber ist die unausweichliche Notwendigkeit verbunden, ein »vorgängiges Gewendetsein zum Objekt« in sich zu schließen³⁴. Was Heidegger damit will, verdeutlicht er durch den Gegensatz zum »unendlichen Erkennen«: ein solches braucht die Wendung zum Objekt nicht, weil es »ein Anschauen« ist, das als solches das Seiende selbst entstehen läßt. Das absolute Erkennen offenbart sich das Seiende im Entstehenlassen...«³⁵.

Das endliche Wesen hingegen bringt Seiendes vor sich im »Gegenstehenlassen von...« Dadurch breitet es eine Art »Horizont von Gegenständlichkeit überhaupt« aus und vollzieht damit die »ursprüngliche Bildung der Transzendenz«³⁶. Kraft der Transzendenz macht sich ein »endliches Wesen das Seiende

³⁰ Bei Kant handelt es sich nur um die apriorische Urteilsynthese; Hartmann hat mit der Phänomenologie den Bereich des Apriorischen bedeutend erweitert.

³¹ Met. d. E. S. 339.

³² M. Heidegger, Kant und das Probl. d. Metaph. S. 112.

³³ Ebd. S. 79.

³⁴ Ebd. S. 67.

³⁵ Ebd. S. 28.

³⁶ Ebd. S. 108.

an ihm selbst zugänglich«³⁷; so hält es sich seine Welt vor, die immer eine je-meinige, je-deinige Welt ist.

Nun wird klar, was Heidegger in das »Zugleich-fein« der sowohl Erfahrung wie Erfahrungsgegenstand ermöglichenden Bedingungen, von denen Kant im obersten Grundsatz spricht, hineinlegt: ein Welt-fein gibt es nur, wenn zugleich der Mensch ist, der als endliches Wesen stets über sich selbst hinaus zur Welt, zum Seienden transzendiert und von Not zur Welt gewendet ist.

Das für unsere Gedankenführung wichtige Ergebnis daraus ist dieses: auch bei Heidegger ist das Sein der Welt ein Korrelat des Mensch-feins. »Seiendes ist nur seiend«, so schrieb P. Ertel sehr richtig in seiner Studie über Heidegger, »insofern menschliche Existenz ist«³⁸. Somit steht Heideggers Philosophieren noch ganz im Zug und Bann der »transzendentalen Subjektivierung«, wenn auch an die Stelle des formalen »transzendentalen Subjekts« bei Kant und des »reinen Bewußtseins bei Husserl der Mensch, wie er mit seiner ganzen Existenz leibt und lebt, getreten ist«³⁹.

In ganz entgegengesetzte Richtung geht H. Er will den Spuk des »transzendentalen Subjekts« endlich bannen aus dem Bereich der Philosophie. Der Ausdruck ist nicht zu scharf. Denn H. kann sich nicht genug tun, die Rede von einem »transzendentalen Subjekt« des »Anthropomorphismus« zu zeihen, den er dem Idealismus zur Last legt⁴⁰.

Allerdings hat H. einen zu klaren Blick für problemgeschichtliche Zusammenhänge, um nicht zuzugeben: Das »transzendente Subjekt« oder das »potenzierte Subjekt« ist ein »durch gegebene Probleme wenigstens subjektiv legitimer Begriff«. Das Problem, welches zur transzendentalen Subjektivierung immer verleitet hat, ist das »Phänomen der transzendenten Apriorität«. Denn woher, so fragt er, hat das Subjekt die Fähigkeit, »die Wesenszusammenhänge des Realen rein in sich zu erschauen, ohne sie sich durch die Präsenz des Einzelfalles direkt geben zu lassen«?⁴¹ Wie kann es denn möglich sein, daß »das erkennende Bewußtsein« mit dem, was es rein a priori bei sich ausmacht und »was ihm in sich einleuchtend ist«, zugleich etwas trifft, »das auch an sich real besteht« und in den »realen Fällen« sich vorfindet, »sofern wenigstens überhaupt es reale Fälle gibt, die für das erschaute Gesetz in Frage kommen«?⁴²

Das ist nur möglich, wenn es eine Subjekt und Objekt übergeordnete Sphäre gibt; und H. bestimmt sie als »Kategoriale Grundrelation«. Dieselbe besteht in der Wiederkehr der gleichen »Prinzipien«, »Formen«, »Gesetze oder Kategorien« »in den Sphären von Subjekt und Objekt«⁴³. Diese Kategorienübereinstimmung ist die Bedingung der Möglichkeit der apriorischen Erkenntnis. Ihren Ursprung aber braucht sie in keiner Weise aus einem »Subjekt überhaupt« zu entnehmen.

³⁷ Ebd. S. 113.

³⁸ Ertel a. a. O. S. 10 f.

³⁹ Nur der methodische Zug der transzendentalen Subjektivierung, nicht einfach transzendentaler Idealismus bei Heidegger soll damit behauptet sein.

⁴⁰ Met. d. E. S. 302 f.

⁴¹ Ebd. S. 333 f.

⁴² A. a. O.

⁴³ Ebd. S. 343.

Gegen Kant argumentiert H. wörtlich: »Läßt man an den Bestimmungen dieser Sphäre den Rest des Subjektivismus fallen..., behält man vom Begriff des ‚transzendentalen Idealismus‘ nur das Moment des ‚Transzendentalen‘ ohne das der ‚Idealität‘ bei, so steht man mitten in der kritischen Ontologie, deren Bedingungen der Möglichkeit von den Kantischen lediglich durch ihren Seinscharakter unterschieden sind. Die umspannende Sphäre der Prinzipien erweist sich dann unmittelbar als Seinsphäre.«⁴⁴

Eine nicht unwichtige Restriktion bringt H. noch an der Identität von Erkenntniskategorien und Seinskategorien an. Diese Identität reicht nur bis an die Grenze der Rationalität⁴⁵. H. schreibt diesbezüglich: »Wären alle Gegenstandskategorien zugleich Erkenntniskategorien, so könnte es am Gegenstand nichts Unerkennbares geben, er müßte total rational sein.« Ja noch mehr: »Wenn alle Seinskategorien mit Erkenntniskategorien zusammenfielen, so wäre nicht nur alles Seiende überhaupt erkennbar, sondern auch a priori erkennbar.« »Ein Bewußtsein, auf welches die totale Identität der Kategorien zutrifft«, »würde... der Empirie gar nicht bedürfen; es würde wie der absolute Verstand Gottes alles aus sich selbst herauskonstruieren können und dennoch der durchgehenden Übereinstimmung mit dem Objekt gewiß sein.«⁴⁶

Die Annahme aber, es müsse irgendwo eine derartige absolute und totale Identität zwischen Erkenntniskategorien und Seinskategorien, zwischen Denken und Sein geben, stelle das Maximum an Metaphysik in der »Alten Ontologie« dar⁴⁷.

Ein Residuum hievon sieht H. in Kants dritter »transzendentaler Idee«. Darunter verstand Kant, sagt H., »ein ‚Ideal der reinen Vernunft‘ als antizipierbare Einheit aller möglichen Gegenstandsbestimmtheit...« Das enthalte »zwar einen ewig berechtigten Problemerkern«, täusche aber über die Tatfache hinweg, daß wir nicht wissen und auch nicht vorentscheiden können, »ob die verborgene Einheit aller Gegenstände die Form einer aus der Anlage unserer Vernunft entnehmbaren ‚Idee‘ hat. Mit andern Worten: das gerade ist fraglich, ob sie der Form nach ‚Gottheit‘ ist oder nicht«⁴⁸.

Allo ist selbst die Annahme einer höchsten auch nur möglichen Identität von Denken und Sein fehl am Platze. Zwar nimmt man mit dieser bloßen Möglichkeit eine derartige Identität nur in Form einer »transzendentalen Idee« in Kauf, auf die wie auf einen äußersten Fluchtpunkt, auf eine nie erreichbare Grenziidee die in Subjekt und Objekt identischen Kategorien ausgerichtet wären. Aber selbst dieser nur fingierte Idealfall bringe stets die Gefahr mit sich, die Aufgabe des systematischen Denkens auf eine falsche Fährte zu leiten⁴⁹.

Man sei so immer versucht, die Subjekt und Objekt überlagernde Sphäre auf

⁴⁴ Ebd. S. 190.

⁴⁵ Vgl. ebd. S. 352 f. und S. 337.

⁴⁶ Ebd. S. 349 f.

⁴⁷ Siehe ebd. bef. S. 182–187.

⁴⁸ N. Hartmann, in: Dtsch. syst. Philos. nach ihren Gestaltern. Hrsg. von Prof. Dr. H. Schwarz. I. Bd. (Berlin 1931) S. 337. – Als Sonderausgabe: Systematische Philosophie in eigener Darstellung (Berlin 1935).

⁴⁹ Siehe a. a. O.

ein »transzendentes Subjekt« hinauszuspielen; und damit im Gefolge eine totale Rationalität zu behaupten. Gehe man nun gar dazu über, daraus eine Realsphäre zu machen, wie das der metaphysisch=spekulative Realismus tue⁵⁰, dann leistet man sich einen »Überschuß an Metaphysik« in einem nicht mehr überbietbaren Grade⁵¹. »Historisch gesehen«, sagt darum H., ist das transzendente Subjekt »nichts anderes als der säkularisierte und sehr kritisch eingeschränkte intellectus divinus der Scholastiker...«⁵².

Das allein vom Phänomen, nämlich vom Phänomen der Transzendenz Subjekt=Objekt, gerechtfertigte »kritische Minimum an Metaphysik« ist die »kategoriale Grundrelation«. »Die Grenzen der Rationalität des Gegenstandes« ziehen auch die Grenzen für die »transzendente Identität der Kategorien«, welche als »übergeordnete Sphäre« »Bewußtsein und Gegenstand vereinigt«⁵³.

Betont und bewußt läßt H. die sog. übergeordnete Sphäre auseinanderfallen in eine Vielheit von Kategorien, Prinzipien, Strukturformen und dergleichen, welche die Welt, in der Subjekt und Objekt stehen, durchziehen. Es sind »Weltgesetze«⁵⁴, die in ihrer Zerstreuung gegeben sind; dieselben in der Einheit eines höchsten Prinzips zusammenzufassen und sie darin zu hypostasieren, hat zwar das »methodologisch=systematische Einheitsbedürfnis« aller Zeiten nie geruht⁵⁵. Zeugen hiefür sind schon der νοῦς oder λόγος der Alten⁵⁶. Eine Wirklichkeit jedoch entspricht ihnen nicht; sie sind lediglich ein summarisches Bild für ein differenziertes Gefüge von kategorialen Seinsgesetzen⁵⁷.

Nur ein Ausblick auf weitere, aber uns unerkennbare Zusammenhänge, die die Kategorien selbst überbrücken könnten, so urteilt H. schon 1915, würde auf einen für Subjekt und Objekt »gemeinsamen Wesensgrund« stoßen können⁵⁸. Einen solchen Durchblick selbst von der Grunddisziplin der Philosophie, von der Ontologie, verlangen wollen, hieße aber nach H. deren Wesen und Reichweite verkennen. Denn Ontologie ist nach ihm Kategorienlehre; in dieser ist nur ein rein analytisches Vorgehen zulässig und damit sind ihr die Grenzen ihres Eindringens gezogen⁵⁹.

Die transzendente Subjektivität Kants und seine Ideen hatten, trotz aller Verbote, einen Blick über die absolute Endlichkeit hinaus gestattet; Hartmanns »kategoriale Grundrelation« bannt uns endgültig in die Welt. Diese Wendung hat nun zwar einerseits den Charakter einer entschiedenen mutigen

⁵⁰ Siehe Met. d. E. S. 191.

⁵¹ Siehe ebd. S. 337.

⁵² N. Hartmann, Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, Sitzungsbericht d. Preuß. Ak. d. Wiss. (1935) S. 257.

⁵³ Siehe dazu Met. d. E. S. 353 und 361.

⁵⁴ N. Hartmann, Das Problem des Apriorismus usw. S. 258.

⁵⁵ Siehe N. Hartmann, Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? in: Festschrift für Paul Natorp (Berlin 1924) S. 164 f.

⁵⁶ Vgl. N. Hartmann, Das Problem des Apriorismus usw. S. 252; und Met. d. E. S. 302.

⁵⁷ Siehe N. Hartmann, Das Problem des Apriorismus usw. S. 252.

⁵⁸ Siehe dazu die sehr aufschlußreiche Arbeit: Über die Erkennbarkeit des Apriorischen, Logos 5 (1915) S. 290-329; vgl. auch Met. d. E. S. 361.

⁵⁹ Siehe Met. d. E. S. 361 und Dtsch. syst. Philos. usw. S. 340.

Wendung zur »Sache selbst«, zum Sein. Aber als völliger Kehraus aller eigentlichen Metaphysik (die als solche stets im Absoluten wurzelt) und als genügsame Einschränkung auf ein »Minimum« ontologischer Voraussetzungen der Erkenntnis steht Hartmanns Erkenntnistheorie, mit ihrer müden Gleichgültigkeit allem religiös-transzendenten Fragen gegenüber, der alten griechisch-mittelalterlichen Ansicht noch ferner als der leidenschaftlich das Absolute umkämpfende Kant. Es wäre nicht schwer, zu zeigen, daß die alte These einer im Absoluten grundgelegten Identität von Sein und Erkenntnis, das Axiom: *ens et verum convertuntur*, und das daraus folgende: *omne ens est intelligibile*, durchaus kein »Maximum« von Metaphysik darstellt, sondern nur die Vollentfaltung jenes von Hartman selbst geforderten »Minimums« partieller Deckung der Sphären besagt. Diesen Nachweis zu führen, ist hier nicht der Ort⁶⁰. Nur auf eines kann abschließend hingewiesen werden: Die abstrakte und in ihrem Zerlegen der Seinsphären das lebendige Gesicht des endlichen Seins zur Erstarrung bringende kategoriale Methode Hartmanns verdeckt durch ihre Feststellung partieller Deckung der Subjekt- und Objektsphäre deren tiefere, feinshafte Relativität, Kontingenz und damit ihren feinshaften Hinweis auf eine tragende Sphäre des Absoluten. Solch abstrakter Phänomenologie entgeht das tiefste und doch so »erscheinende« Phänomen des Endlichen: das in dessen Unfähigkeit, in sich selber zu ruhen, durchscheinende Antlitz des Absoluten. Das wird durch unsern folgenden Aufsatz über Hartmanns Ethik und Anthropologie sich noch deutlicher erweisen.

Wendung nach Osten

Von Hans Urs v. Balthasar S. J.

Auf mannigfachen Wegen wandert seit dem Krieg der deutsche Katholizismus auf der Suche nach neuen und lebendigen Quellen dem Osten entgegen. Der Philosoph und der Theologe stießen bei ihrer Erkundung christlicher Ursprünge auf die großen Kirchenväter von Alexandrien, Kappadozien und Byzanz, der Liturgie mußte in seinen Bestrebungen um Neuerweckung des christlichen Gottesdienstes auf das Mutterland des liturgischen Lebens sich befinnen: jenes Byzanz, wie es in der russischen Tradition weiterlebt; die Kunst endlich, seit dem Tod des Barocks in immer kurzatmigeren Stilen und Manieren verflachend und verflachend, mußte schließlich vor der geheimnisvollen Erscheinung der östlichen Ikone stillstehen und vor ihr eine Gewissenserforschung über sich selbst und ihre Sendung halten.

Angeichts dieser Wendung und anlässlich einiger neuer, Östliches betreffender Bücher, möchte also eine kurze Betrachtung über das Wesen östlicher Religiosität nicht ohne Nutzen sein. Sinn und Aussichten einer Wendung nach Osten werden dadurch von selbst heraustreten.

⁶⁰ Es sei auf die Auseinandersetzung mit N. Hartmann bei Söhngen (»Sein und Gegenstand«) verwiesen. Vgl. auch unsere oben angeführte Studie über Hartmann und Maréchal.