

liche Sache. Ein Ausdruck alles Menschlichen und Allzumenschlichen. Die ganze Gemeinheit eines Menschen kann herauskommen bei der Geldmünze. Aber auch die ganze Größe eines Menschen kann sich offenbaren in der Art, wie er mit der Geldmünze umgeht. Ja, da ist sogar etwas Übermenschliches im Gelde. Der Mensch ist auch ein Schöpfer, und was er schafft, ist größer als er selbst. Denn er selbst ist mehr als ein Mensch. Im Menschen ist etwas Göttliches und etwas Teufolisches, ein guter Engel und ein Dämon zusammengebunden. Wenn der Mensch etwas schafft, dann bricht dieses Göttliche, aber auch dieses Teuflische hervor. Das sehen wir am Gelde. Da kann der Mensch ein Dämon der Unterdrückung, der schlimmsten Gemeinheit sein. Aber das Geld kann in seiner Kraft auch zu einem Engel werden, der segnend über die Erde geht. Es kann ein Schutzenengel werden, der hinaufgeht bis zum Throne des lebendigen Gottes und dort zeugt für den Menschen. Man wird es einmal am Throne Gottes hören, was jeder Mensch mit dem Gelde gemacht hat: ob es ihm zu einem Dämon der Hölle oder zu einem Engel des Himmels geworden ist, der einstmals fürsprechend für uns eintritt, damit, wenn es einmal mit uns zu Ende geht, wir aufgenommen werden in die ewigen Wohnungen.

Ontologie oder Theologie als Abschlußwissenschaft?

Zum Weltbild Nicolai Hartmanns¹

Von Alois Guggenberger C. SS. R.

Auf zwei Arten hat das philosophische Denken von jeher versucht, es mit dem Problem: die Welt und der Mensch in ihr, aufzunehmen. Der eine Weg, den die Weltweisheit beschreitet, gleicht einem geschlossenen Kreis; man glaubt, das denkerische Bemühen komme mit der Welt allein aus, man will den Menschen ganz auf sich selbst stellen. Auf dem andern Weg der Weltweisheit gehen all die Denker der Menschheit, die durch das unabweisbare Zu-Ende-Fragen sich vor die Antwort führen lassen, daß das Welträtsel nicht innerweltlich aufgeht und das Geheimnis des Menschenlebens nicht diesseitig sich lichtet. Es sind die beiden Pole Welt - Übergewalt oder Immanenz - Transzendenz, die den Atem der philosophischen Forschung ständig in Spannung halten².

Schon bei den weltfrohen Griechen drangen die besten Köpfe dennoch zur Transzendenz vor. Dafür zeugt Plato mit seiner Idee des Guten, Aristoteles mit seinem unbewegten Bewege der Welt. Vom voll transzententalen Gott, der auch ohne Welt Gott ist, brachte freilich erst die christliche Offenbarung Kunde durch

¹ Vgl. in dieser Zeitschrift 136 (1939) S. 21-31 ff. den ersten Aufsat zu diesem Thema.

² Wie diese Fragestellung die Philosophie in alter und neuer Zeit und vor allem in der Gegenwart durchzieht, hat J. B. Lotz S. J. vortrefflich geschildert in den beiden Artikeln: Immanenz und Transzendenz. Zum geschichtlichen Werden heutiger Problematik; - Immanenz und Transzendenz heute. Zur inneren Struktur der Problematik unserer Tage, in: Scholastik 13 (1938) 1-21 161-172.

ihren Schöpfungsbegriff und vor allem durch die Wahrheit vom dreiperfönlchen Gott, der in ewigem Selbstgespräch und in unendlichem Liebesaustausch ein weltunabhängiges göttliches Innenleben führt. Darum kam erst die christliche Philosophie, unterstützt vom Offenbarungsglauben, zu einem durch die Jahrhunderte der Scholaistik anhaltenden Ausgleich zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen diesseitiger Lebensbejahung und jenseitiger Lebensbestimmung.

Die Neuzeit hat mit dem Leben auch ihr Denken mehr und mehr in weltimmanente Genügsamkeit eingeschlossen. Die einseitige Verlagerung des Schwergewichtes auf die Welt und schließlich Nur-Welt war aber Sache einer langsam und zäh sich vollziehenden Wegentwicklung von der mittelalterlichen Bindung der Welt und des Menschen an Gott. Von daher röhrt es, daß man in den philosophischen Systemen, welche die neuzeitlichen Jahrhunderte hervortrieben, insbesondere in deren krönenden Abschlußideen, mit Recht das findet, was man »säkularisierte Theologie« genannt hat.

Ist doch z. B. Hegels ganzes System kraft seiner pantheistischen Ineinsnahme von Welt und Gott eine fortlaufende »Theo«-logia. Ebenso ist bei Kant der antik=christliche, theologische Einschlag unverkennbar. Bezüglich der Grundhaltung Kants urteilt Hans Heyse: »Das Absolute ist der Horizont, innerhalb dessen der Mensch existiert – mit dessen Aufhebung die menschliche Existenz ins Chaos versinkt. Das ist der Sinn des Kantischen Satzes, daß die ‚Moral zwar mit ihrer Regel‘, als dem losgelösten ideellen Prinzip des menschlichen Wissens, „aber nicht mit der Endabsicht, welche eben dieselbe auferlegt“, als dem existentiellen Prinzip des menschlichen Daseins, „ohne Theologie bestehen“ ... kann.«⁸

Erst die Gegenwartspolosophie hat den Immanenzgedanken bis zur letzten Konsequenz vorangetrieben. Diese läßt sich zusammenfassen in den Satz: Es gibt keine Theologie. Hierfür seien aus der heutigen deutschen Philosophie nur genannt Martin Heidegger und Nicolai Hartmann. Der erstere bewegt sich bisher – wir sehen davon ab, daß Heidegger wohl noch nicht sein letztes Wort gesprochen hat – nur innerhalb einer philosophischen Anthropologie, die das Weltsein und den Sinn des Menschenlebens aufzuhellen berufen sein soll. H. (= Hartmann) anerkennt als Letztes, wohin philosophisches Vordringen gelangen kann, die Ontologie.

In unserem eingangs erwähnten ersten Aufsat über H. sahen wir bei der Darstellung seiner erkenntnistheoretischen Grundthese, wie er es ablehnt, die geheimnisvolle Zweieinheit von Subjekt und Objekt in unserer Erkenntnis letztlich in der absoluten Einheit von Denken und Sein, in Gott zu verankern. Obwohl H. hierzu das Material schon in Händen hält, entzieht er sich dieser Folgerung. Würde er nämlich die teilweise Deckung der Sphären von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, die auch nach ihm das menschliche Erkennen voraussetzt

⁸ Hans Heyse, Idee und Existenz in Kants Ethiko-Theologie, in: Kantstudien 40 (1935) 116 f.

und fordert, bis in die letzte Tiefe verfolgen, müßte er bis zu dem Urgrund durchstossen, in welchem die Identität von Denken und Sein in deren Abstimmung aufeinander wurzelt. Statt solch endgültig »theologischer« Grundlegung der Erkenntnis im »Summum Ens«, in dem Transzendenten, der das denkende Sein und das seiende Denken schlechtnug ist, schränkt sich H. ein auf eine »ontologische Grundlegung«. Diese bildet das Grundthema seiner »Metaphysik der Erkenntnis«⁴. Deren Endantwort auf die Erkenntnisfrage ist die »kategoriale Grundrelation«, eine Summe von gleichen Gesetzen und Prinzipien, welche die Welt, in der Subjekt und Objekt einander gegenüberstehen, so weit durchziehen, als die Grenzen unserer rationalen Erkenntnis reichen.

Ganz ähnliche Wege geht H. in der Ethik, wo es sich um den andern Zentralbegriff, das »Summum Bonum« handelt. Das soll der Gegenstand der nun folgenden Darlegungen sein. Aus diesen wird sich ferner H.s Anthropologie ergeben und schließlich der gesamte Aufbau des Seins sichtbar werden, wie H. in seiner »kritischen Ontologie« denselben schaut. Abschließend soll eine Gesamt würdigung von H.s Philosophieren gegeben werden.

I.

Die Ethik und Anthropologie.

Über H.s Stellung zu einem etwaigen »summum bonum« bietet neben seiner »Ethik«⁵ besonders wertvollen Aufschluß der Vortrag »Sinngebung und Sinnbefüllung«⁶. Ganz analog wie H. den Schlüßstein des Seinskosmos, die *vόνσις* *voήσεως*, zerbröckeln läßt in eine Vielheit weltimmanenter Seinsgesetze, so arbeitet er hier an der Herunterholung der »Idee des Guten« aus ihrer vermeintlichen Transzendenz und an ihrer Auflösung in eine Mannigfaltigkeit von Werten. H. sucht die Philosophiegeschichte ab und stößt auf dem Gang durch dieselbe auf ein doppeltes unausrottbares Bestreben. Einmal komme das Denken nicht los von dem Bemühen, die sittliche Ordnung zu fundieren in einem Höchstwert; von diesem einen Prinzip müsse wie von einer höchsten Instanz alle sittliche Normierung ausgehen. Fürs zweite hänge man sich noch zäher daran ein, den Inbegriff des Guten in eine unantastbare Weltüberlegenheit zu erheben.

Die letztere Anstrengung sei von dem sachlich berechtigten Drang geleitet, die Majestät des Sittengesetzes zu wahren, das unausweichliche sittliche Sollen zu sichern. Der Primat einer höchsten Wertinstanz hingegen könne mit keiner der Sache entnommenen Begründung verlehen werden. Man wäre nur in der Vorstellung befangen, den Anspruch des absoluten Seinsollens, mit dem sittliche Werte und Forderungen auftreten, nicht anders decken zu können als durch die Annahme eines weltentrückten höchsten Prinzips, gleich, ob man ihm den faß-

⁴ Siehe Hartmanns erkenntnistheoretisches Hauptwerk: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (2 Berlin 1925).

⁵ Berlin 1926; 2., unveränderte Auflage 1935.

⁶ In: Blätter für Deutsche Philosophie 8 (1934) 1-38.

licheren Namen Gottheit gegeben oder eine abstrakte Bezeichnung ihm beigelegt hätte.

Durchgreifenden Wandel hierin habe erst die neuere Wertphilosophie geschaffen. In den a priori einleuchtenden sittlichen Wertqualitäten soll sie vollauf einstehen für die Absolutheit der sittlichen Forderungen.

Noch entscheidender ist nach H. Folgendes: Mit der »Idee des Guten«, mit der Vorstellung vom »summum bonum« konnte man nie einen Inhalt verbinden. Das könnte nicht wundernehmen. Denn das Wertbewußtsein des Menschen kann von einem »obersten Einheitswert«⁷, der vielleicht als »hypostasierte Realität«⁸ jenseits der Welt thronen soll, gar nicht angesprochen werden. Das Wertfühlen wird um seine wirklichen Inhalte betrogen, es greift ins Leere. Das ist im Wertbereich genau so wie in der Seinswelt. In der letzteren hat das ständige Ausschauen nach einer lichtvollen Einheit von Denken und Sein den Blick nur geblendet und abgelenkt von der Wirklichkeit. Hätte man sich vom gegebenen Phänomen belehren lassen, dann wäre man mit der Summe kategorialer Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt ausgekommen.

Ganz entsprechend steht es auf dem Gebiete der sittlichen Werte. Solange die Wertschau auf einen Wertbegriff sich ausrichtete, müste sie inhaltsleer bleiben. Inhalt, Fülle, Lebendigkeit kam in die Wertsphäre erst dann, als man, wie H. sich ausdrückt, den »einheitlichen Sinn des sittlich Guten« »in einen ganzen Sternenhimmel von Werten« auflöste⁹; oder noch deutlicher: als man »das Gegenstandsfeld« der Werte vom Himmel wieder auf die Erde brachte¹⁰.

Es springt förmlich in die Augen, wie H. in gleicher Weise sowohl in der Seinswelt wie in der Wertwelt jeden »Abschluß nach oben« geflissentlich beiseite-schiebt und auseinanderfallen lässt in eine Vielheit von Prinzipien bzw. Werten. Er glaubt dies einer mit kritischer Sauberkeit durchgeführten philosophischen Forschung schuldig zu sein; darin übt er, um einen Ausdruck von Silva Tarouca zu gebrauchen, »die Afzese der Phänomenologie«¹¹.

Mit der Weltimmanenz der Werte, die Ziele menschlichen Wollens und Handelns sind, hängt aufs engste zusammen die Sinnimmanenz des gesamten Menschenlebens. Innerweltlich aber ist der Lebenssinn nur innerhalb einer Welt, die selbst nicht teleologisch auf einen transzendenten Endzweck ausgerichtet ist. In der Tat ist H.s ganzes Schrifttum ein großer Kehraus aller teleologischen Metaphysik.

Auf zwei Grundargumente lassen sich H.s diesbezügliche Gedanken zurückführen. Das erste betrifft die »kosmische Stellung des Menschen«. Wäre die Welt als Ganzes zielgerichtet, dann wäre über den Kopf des Menschen weg schon alles entschieden, »was geschehen soll«; er selbst könnte nichts ent-

⁷ N. Hartmann, Ethik 266.

⁸ Derf., Sinngebung usw. 26.

⁹ Derf., Ethik 495.

¹⁰ Vgl. derf., Zeitlichkeit und Substantialität, in: Blätter für Deutsche Philosophie 12 (1938) 38.

¹¹ Amadeo Silva Tarouca, Totale Philosophie und Wirklichkeit (Freiburg i. Br. 1937) 78.

scheiden«¹². Ihm bliebe kein Spielraum mehr für Zielsetzung und Wertverwirklichung. Denn Ziele kann nur das Seiende anstreben, dem zuvor Werte verschweben, die zu verwirklichen ihm Aufgabe und Sinn ist. In einer vom Finalnexus teleologisch regierten Welt aber müßte das Weltgeschehen selbst schon angelegt sein auf Wertrealisation und damit auf Sinnerfüllung. Werte wären dann nicht mehr ideale Ansforderungen, die mit ihrem Sollensanspruch an ein freies Wollen sich richten könnten, damit letzteres frei für deren Verwirklichung sich einsetzte. So ist es, das befürchtet H., bei allgemeinem und durchgehendem Weltteleologismus geschehen um ein Sollen, das »von sich aus nicht die Macht hat, sich in Sein umzusetzen«¹³. Im zweckläufigen Gang der Wirklichkeit würden ja reales Geschehen und ideales Sollen den Gleichschritt sich halten.

Dann braucht es aber auch nicht mehr des Menschen als eines Mittlers, der erst seinsollende Werte zu Zielen seines Wollens und Handelns sich steckte, um dieselben zu realisieren. Darum wird der Mensch als ethisches Wesen mit seiner Freiheit und seinem Schöpfertum als überflüssig, ja als unmöglich erklärt in einer schon aus ihren Ursprüngen und von Grund aus auf Sinn hin angelegten Welt. In einer solchen wäre schon »von oben her« für Wertverwirklichung und damit für Sinn gesorgt. Was der Mensch von sich aus auch ins Werk setzen mag, es würde doch alles auf die offenbar mächtigeren Endzwecke des Weltganzen zurückgelenkt und zurückgebogen¹⁴.

Worum es hier geht, ist durchsichtig. In einer Welt mit einem überweltlichen Endziel sieht H. den Menschen abgesetzt von seiner kosmischen Sonderstellung. Um der Menschenvürde willen müßte im Namen der Ethik freiem sittlichem Handeln wieder ein Platz in der Welt zurückerobert werden. Die ganze Argumentation aber hängt an der Trennung des Wertes vom Sein. Dabei verdient alle Beachtung, daß H. diesen Zusammenhang klar durchschaut, vielleicht schärfer, als manchmal von anderer Seite gesehen wurde, daß mit der Loslösung des Wertes vom Sein der Mensch eo ipso von seiner kreatürlichen Bezogenheit auf ein transzendentes Endziel abgeschnitten wird. Und doch könnte es gerade aus H. mit eindringlicher Wucht dem Verstehenden klar werden, daß die letzte Konsequenz des Dogmas der neueren Wertphilosophie, das Sein der Welt, soweit es schon wirklich ist, sei wertfrei, die ist: der Mensch kann nur Mensch sein, wenn es kein überweltliches Endziel gibt, wenn Gott nicht ist¹⁵.

H. geht dieser Konsequenz scheinbar aus dem Wege, wenn er für die Ethik den Satz aufstellt: »sie steht diesseits von Theismus und Atheismus«¹⁶. Wenn aber der Mensch als ethisches Wesen nur dann in der Welt sich behaupten kann, wenn die Weltwirklichkeit dem Menschen als Materialfeld übergeben ist, das in sich weder Zweck noch Sinn noch Wert hat, sondern in welches all das erst durch den Menschen getragen werden soll, dann bleibt nur übrig: vom Phänomen Welt aus gesehen, ist der Mensch »der Sinn der Erde«. Hätte die

¹² N. Hartmann, Sinngebung usw. 31.

¹³ Ebd. 19.

¹⁴ Vgl. ebd. 30 f.

¹⁵ Derf., Ethik 180.

¹⁶ Ebd. 741.

Welt als Ganzes schon Sinn auf ein Höheres hin, dann wäre das Menschenleben sinnlos¹⁷.

Mit dieser These steht H. nicht allein; sie ist Gemeingut der »kritischen Philosophie«. Bruno Bauch hat neuestens den gleichen Gedanken mit besonderem Nachdruck ausgesprochen: nur in einer Welt, die ein »sinnleerer Raum« ist, soll dem Menschen die Erfüllung einer Aufgabe zufallen können¹⁸. Das Besondere H.s liegt wiederum darin, die Vorstellung zu zerstreuen, das Menschenleben müsse einen einheitlichen Gesamtsinn haben. »Der Sinn im Leben liegt... nicht in einer primären Einheit«, sagt er¹⁹. Der Mensch wird sein Leben mit Sinn erfüllen, der mit aufgeschlossenem Wertblich nicht vorbeilebt an den wertgefäßtigten Augenblicken, Gelegenheiten und Aufgaben des Lebens. Wer dagegen den Lebenssinn sucht in irgend etwas Ewigem, Unvergänglichem, wird ihn nie finden. Denn das Zeitlos-Ewige ist als solches nicht real; darum soll nur in zeitlich vorübergehenden Erlebnissen, Akten Sinnerfüllung wirklich werden.

II.

Der Aufbau des Seins.

Die zweite Gedankenreihe, durch die H. den Seinsteleologismus abtun will, bezieht sich auf die Seinschichten selbst, aus denen die Welt sich aufbaut. An dieser Stelle wird sich schließlich die Gesamtperspektive auftun, in der H. den Weltzusammenhang sieht.

Die teleologische Metaphysik ist von der Idee besessen, das Niedere sei um des Höheren willen da, dafür bestimmt und darauf angelegt. So soll z. B. Sinn und Zweck der anorganischen Schicht sein, der nächsthöheren, der organisch=lebendigen, als Mittel zu dienen. Der organische Lebensbereich umgekehrt bemächtige sich des materiell=physischen Stoffes, um diesen für seine höhern Zwecke sich dienstbar zu machen. In dieser Sicht von oben ist die jeweils höhere Seinschicht nicht nur die wertvollere, sondern auch die kraftvollere; ihr wird Eigenmacht, Unabhängigkeit, Stärke zugeschrieben, wodurch sie dem niederen Bereich in allweg überlegen sein soll.

Das wahre Verhältnis im Schichtenbau der Welt sei aber das genau umgekehrte. In einem immer wiederholten Gesetz spricht H. dieses Schichtenverhältnis aus; er nennt es das »kategoriale Grundgesetz« oder auch »das Gesetz der Stärke«²⁰. Die stärkeren, unabhängigeren Schichten sind die niederen; die schwächeren, abhängigeren sind die höheren. Dabei wird sorglich unterschieden

¹⁷ Ders., Sinngebung usw., bef. 30.

¹⁸ Bruno Bauch, Grundzüge der Ethik (Stuttgart 1935). – Siehe Würdigung und Kritik durch M. Wittmann, Aus der neuesten ethischen Literatur, in: Philos. Jahrb. 51 (1938) 67–81, bef. 78.

¹⁹ Sinngebung usw. 24; vgl. auch 23.

²⁰ Siehe z. B. Ethik 724. – Eine erste ausführliche Darstellung dieses Gegenstandes brachte Hartmann in dem Aufsatz »Kategoriale Gesetze. Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre«, in: Philos. Anzeiger 1926, S. 201–266.

zwischen »Seinshöhe« und »Seinsstärke«. Selbstverständlich werden die höheren Schichten, wie z. B. die geistige, als die inhaltsreicheren, komplexeren gewertet. Dem stehe aber nicht entgegen, daß sie dennoch stets die abhängigen, getragenen, aufruhenden Schichten sind. Denn das organische Leben ist auf den physischen Stoff und seine Kräfte angewiesen; Bewußtsein erhebt sich nur über der physiologischen Organisation des Stoffes; und der Geist, der allein empirisch im Menschen uns begegnet, kommt nie als abgelöster vor, er ist vom seelischen Sein getragen, »und da das seelische Sein schon vom Organischen getragen ist, so geht die Schichtung des Realen weiter bis zum Materiellen«²¹. Dabei liegt es H. fern, die höheren Schichten aus den niederen ableiten oder auch nur erklären zu wollen. Denn jede höhere Schicht ist ein Strukturnovum, in das zwar die niederen als materiale Komponenten eingehen, das jedoch autonom, voll eigen gesetzlich darüber sich aufbaut.

Auf dem Gebiete des Geistes hat die »Schichtentheorie« ganz gewichtige Folgerungen. Weil »der Geist niemals... als schwebender oder abgelöster vorkommt, ... vielmehr immer und nur als aufruhender oder getragener Geist bestehen kann«, zieht H. den Schluss: »Dieses Gesetz« des Aufruhens, des Getragenseins, »ist ein allgemeines Seinsgesetz des Geistes überhaupt.«²²

Die Annäherung an die bekannte These Schelers von der »Ohnmacht des Geistes ohne die Triebe« ist unverkennbar. Scheler selbst bucht den Satz H.s: »Die höheren Seins- und Wertkategorien sind von Hause aus die schwächeren«, als Bestätigung seiner Auffassung²³. Wir glauben freilich nicht, daß H.s Wertung des Geistes »die grundsätzliche Entrechtung des Geistes«, die J. Ternus S. J. bei Scheler blosstellt²⁴, mitmacht, wenigstens nicht im Schelerschen Sinn der alleinigen Triebmächtigkeit. Ja H. lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß Naturalismus, Biologismus für ernste Forschung überwundene »Ismen« sind. Seine Gedanken über Geist und damit zusammenhängend über Freiheit erheben sich nicht selten zu einer wahren Größe, durch die das Menschenwesen über die bloße Natur hinausragt²⁵. So hält es H. auch nicht mit Klages, welchem der »Geist als Widersacher der Seele« gilt²⁶. Dennoch krankt H.s Geistauffassung ähnlich der Schelers an einem Wurzelfehler.

Beide sind, was ihre Geistlehre betrifft, durch ihre »Alzeile der Phänomenologie« auf das Erfahrungsfeld so festgebannt, daß sie über eine beschreibende Durchforschung des geistigen Seins, genauer des prozessualen Ablaufs geistiger

²¹ N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins (Berlin 1933) 52.

²² Ebd. 385.

²³ M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos (Darmstadt 1930) 76.

²⁴ J. Ternus S. J., Beiträge zum Problem der Tradition, in: Divus Thomas (Fr.) 16 (1938) 212.

²⁵ Unter dieser Rücksicht lässt H.s Geistlehre eine tief einfühlende Würdigung erfahren P. A. Borgolte in seiner Abhandlung »Zur Grundlegung der Lehre von der Beziehung des Sittlichen zum Religiösen. Im Anschluß an die Ethik Nic. Hartmanns« (Würzburg 1938, C. J. Becker, Verlag. M 5.-).

²⁶ Vgl. N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins 90.

Lebensphänomene, im Grunde nicht hinauskommen. Darum begeht H. doch eine sichtliche Grenzüberschreitung, wenn er aus der Tatsache, daß der »empirische Geist«, der Geist des Menschen, innerhalb unserer Erfahrungswelt nur als getragener vorkommt, »ein allgemeines Seinsgesetz des Geistes überhaupt« entnimmt. Es ist höchstens ein Seinsgesetz des Geistes in dem Sinn, daß es dem Geiste in den Grenzen der Wirklichkeit, die unserer unmittelbaren Erfahrung zugänglich ist, tatsächlich gezeigt ist, als getragener Geist zu existieren. Will H. mehr behaupten, dann setzt er gegen die »idealstischen und geistmetaphysischen Theorien« vom freischwebenden Geist, wie er dieselben bezeichnet²⁷, wieder nur seine phänomenistische Geisttheorie. Als Theorie hat sich diese dann sowohl vor dem Phänomen wie vor dessen theoretischer Deutung zu verantworten. Davor aber wird sie nicht standhalten, wie das gerade gegenüber Hartmann Béla Freiherr von Brandenstein in einer feinen Studie über die »Seele im Gebiete des Geistes« mit aller Bestimmtheit ausgesprochen hat²⁸. Eine metaphysische Untersuchung des Geistes, heißt es dort, kann zeigen, »daß sich das Dasein des absoluten, des Urgeistes einwandfrei erweisen läßt«²⁹.

Diese summarische Antwort auf H.s Geistbegriff leitet in unsere letzte Erwägung hinüber.

III.

Der Grundzug von Hartmanns Philosophieren.

H. spricht von einem Seinsgesetz des Geistes überhaupt; im Grunde betrifft es nur eine Tatsachenfeststellung. Wir stoßen damit auf den innersten Zug von H.s Philosophieren. H. hat – wie übrigens auch Heidegger – im Anschluß an Aristoteles und damit an die Tradition die Frage nach dem »Seienden als solchen« in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens gerückt. Die ständig wiederkehrende Terminologie vom »Sein«, vom »Seinscharakter« und dergleichen hat mancherseits den Eindruck erweckt, man stünde wieder mitten in einer echten Seinsphilosophie.

Was hat es damit auf sich? Seinsphilosophisch bewertet, ist H.s »Metaphysik« das, was man gut bezeichnen kann als »ontologische Aktualitätstheorie«. Die ontische Wirklichkeit soll ganz und gar aufgehen in »seiendem Werden«. Dies wird getragen von der stofflichen Grundsicht der »Dinglichkeit«, über der die steigend komplexeren Prozesse der übrigen Schichten sich artikulieren. Das Weltgeschehen selbst ist wesentlich »Prozessualität«³⁰; es wälzt von jeher den Strom der Prozesse aus der Ewigkeit in eben eine solche Ewigkeit hinein. Erinnert man sich nun an die dargelegte Aufsplinterung des »summum bonum« in eine Menge von Einzelwerten und an die Zerspaltung des einheitlichen Lebenssinnes in eine auf das Leben verstreute Fülle von Werterlebnissen, dann sieht

²⁷ Ebd. 81.

²⁸ In: Blätter für Deutsche Philosophie 11 (1937) 8–23. ²⁹ Ebd. 20.

³⁰ Siehe N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins 84.

man, wie H.s Ethik ein getreues Spiegelbild seiner »Ontologie« ist. Von wahrer Seinsphilosophie trennt H.s »kritische Ontologie« nichts Geringeres als der positivistische Seinsbegriff, auf dem dieselbe aufbaut.

Was das besagt, ließe sich schon aufzeigen an der oben berührten Trennung von Sein und Wert. An einer noch tiefer gehenden Frage kann dies klar werden: es ist die letzte aller Fragen, die Frage nach dem Weltgrunde. Das Lehrreichste hierüber und für H. Kennzeichnendste bringt er in seinem neuesten Werk: »Möglichkeit und Wirklichkeit«³¹.

Die Fragestellung nimmt ihren Ausgang von einer scheinbar harmlosen Sache: von der Bestimmung der Seinsmodi Möglichkeit, Notwendigkeit, Wirklichkeit. Der Kernpunkt nun ist die Bestimmung der Möglichkeit. Was kann als »realmöglich« angesprochen werden? Sofort aber will H. die Möglichkeitsfrage nur angewandt wissen auf Innerweltliches, auf etwas, das aus dem Wirklichkeitszusammenhang her möglich ist. In diesem Sinne ist in jeder Sphäre des Seins dasjenige realmöglich, wofür die es ermöglichen Bedingungen alle beisammen sind. Die vollständige Bedingungskette aber macht, daß dieser mögliche Vorgang, Prozeß und dergleichen auch unausweichlich eintreffen muß. So ist das Realmögliche zugleich realnotwendig und damit auch realwirklich.

Mit einer solchen Fassung von Möglichkeit, Notwendigkeit, Wirklichkeit können allenfalls die positiven Wissenschaften auskommen. Deren Arbeitsmethode besteht darin, den erschöpfenden Komplex von Bedingungen zusammenzutragen, die ein Geschehen mit einem Schlag möglich, notwendig und wirklich machen. Hier wird lediglich die nackt vorliegende Wirklichkeit in Rechnung gesetzt, die aus dem Schoße ihrer Realzusammenhänge weiteres Wirkliches entläßt.

Geht man nun aber wie H. dazu über, die Realität als die »gemeinsame Seinsweise« zu bezeichnen, die dem anorganischen, organischen, seelischen und geistigen Sein zukommt³², dann bedeutet »Seinsweise« nichts anderes als gegebene Wirklichkeit. Es ist ein positivistischer Seinsbegriff oder, nach der Formulierung von J. B. Lotz S. J., ein »einschichtiger Wirklichkeitsbegriff«³³, der hier zu Grunde liegt.

Von da aus wird die für einen von der Seinsphilosophie herkommenden Denker zunächst verblüffende Ansicht H.s nicht mehr überraschend wirken: nämlich die Äußerung, Subsistenz sei die Art und Weise, im Sein zu stehen und sich zu halten, die nur der niedrigsten, trägen, passiven, stofflichen Dingwelt zukomme³⁴. Was aber kann dann noch ausgemacht werden von den weiteren Schichten der Wirklichkeit, die über jenes starr-dingliche Sein sich erheben? Von den andern »Seinschichten«, die bis hinauf zum Geiste über den »dinglichen Seinsfundamenten« - nach einem Ausdruck H.s - sich aufbauen, kann nur geredet werden in phänomenologisch gesehenen und beschriebenen Strukturzusammenhängen, Komplexionen u. ä. Auch der persönliche Geist kann nur

³¹ Berlin 1938.

³² Vgl. Möglichkeit und Wirklichkeit 202.

³³ J. B. Lotz S. J., Sein und Wert, in: Zeitschr. f. kath. Theol. 57 (1933) 595.

³⁴ Siehe N. Hartmann, Zeitlichkeit und Substantialität 37.

geschildert werden als Aktzentrum, Aktgefüge; eine Auffassung, in der sich H. wiederum mit Scheler, Heidegger und vielen Modernen trifft³⁵.

Der Wert solch phänomenologischer Analysen soll nicht verkannt werden. Sie können sogar ein sehr lebendiges Bild z. B. von der Geistperson geben, von ihren spezifischen Antwortweisen, Stellungnahmen und Reaktionen zur Umwelt bzw. Welt³⁶. Man darf nur all das nicht werten als gedacht und geschaut in Funktion des Seinsbegriffes der Tradition.

Behält man nun den soeben charakterisierten positivistischen Seinsbegriff scharf im Auge, dann wird man von der Antwort H.s auf die Frage nach dem Möglichsein der Welt nicht mehr erwarten, als was sie gibt.

Realmöglich, realnotwendig und realwirklich decken und durchdringen sich deswegen, weil sie ausschließlich aus den Realzusammenhängen der innerweltlichen, homogen aufgefaßten Wirklichkeit abgesehen sind.

Richtet man aber an die Welt als Ganzes die Möglichkeitsfrage, dann bleibt nur übrig: Möglichkeit und Notwendigkeit im festgelegten Sinne schalten aus. Wofür weder ermöglichte noch notwendig machende Bedingungen aufzuweisen sind, das ist, wenn es dennoch wirklich ist, zufällig.

In der Tat ist dies H.s letztes Wort: die Welt ist »absolut zufällig«; und es helfe nichts, den zureichenden Grund der Welt in Gott zu suchen. »Gott selbst wird eben damit, daß er erster Grund sein soll, zu einem Zufälligen.«³⁷

Die Erinnerung an Heidegger drängt sich auf, er nimmt es auf mit der »Geworfenheit der Welt ohne Werfer«. Wie zuerst durch Heidegger, so sieht sich nun auch durch H. die deutsche Gegenwartphilosophie vor die Verabsolutierung der Endlichkeit gestellt. Heidegger führte darauf hin von der Anthropologie, H. aber von der Ontologie her. So ist auch die Lebensstimmung bei beiden Denkern eine grundverschiedene. Heidegger steht als bohrender Grübler über dem Abgrund des Nichts, über den der Mensch gehalten ein Sein zum Tode hin ist. H. hat wenig übrig für die spekulativen Fanatiker der Todesangst³⁸. Er hält den Tod relativ gleichgültig »für den, der sich selbst in unverfälschter ontischer Einstellung als... Tropfen im Gesamtgeschehen, des geschichtlichen wie des noch größeren kosmischen, ... zu bescheiden weiß«³⁹.

³⁵ Aus dem, was H. bisher über den personalen Geist in seinen Werken vorgelegt hat, glauben wir dieser Meinung sein zu müssen. Darum scheint uns P. Borgolte H.s Lehre vom persönlichen Geist doch zu sehr abzurunden, wenn er in seinem Werke »Zur Grundlegung usw.« S. 99 die Ansicht auspricht, daß »H. durchaus an dem ontischen Selbststand des personalen Geistes festgehalten« hat. Wohl aber sind die diesbezüglich von H. »aufgewiesenen Phänomene« und seine »Phänomenbeschreibung« eine überaus gehaltvolle Erfahrungsgrundlage, über der eine echte »Seinsmetaphysik des menschlichen personalen Geistes« sich erheben könnte. Nur bedürfte es, um eine solche darauf aufzubauen, einer wahrhaft metaphysischen Betrachtungsweise.

³⁶ Siehe N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins 93 ff.

³⁷ N. Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit 220.

³⁸ Vgl. ders., Zur Grundlegung der Ontologie (Berlin 1935) 197 u. ebd. Anm. 1.

³⁹ Ebd. 197.

Wenn wir rückblickend die Ergebnisse von H.s Philosophie überschauen und uns fragen, welches Bild von der Welt und dem Menschenleben hier herauftieht, dann bleibt als nackte Antwort: wir stehen vor einer »entgötterten Welt«. Aber der Hartmannsche »postulatorische Atheismus des Ernstes und der Verantwortung« - nach einem Ausdruck Schelers - trägt seine eigenen Züge. H.s Säkularisierung der Welt und des Lebens zeigt nicht die Gebärde des heroischen Trotzes und der verzweifelten Einsamkeit, die der Existenzphilosophie ins Gesicht geschrieben stehen. Der Mensch, so wie er aus H.s Philosophie hervorgeht, wird auch nicht einstimmen in die Klage Nietzsches: »Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott!«⁴⁰ Das will sagen: der Hartmannsche Atheismus schaut auch nicht sehnfütig danach aus, das von Gott gelöste Dasein in die Geborgenheit einer mythischen Welt hineinzuretten. H. stellt sich auf den Boden einer ein für allemal »entzauberten Welt«. Er hält es nicht für nötig, an Gott eine Absage zu richten, weil nach seiner Meinung das, was menschliches Denken zu sagen weiß, Gott einfach erübrige. Sein Atheismus ist gelassen, nüchtern, weil er sich als Frucht des nun endlich zur Reife gelangten Philosophierens ausgibt.

Aus diesem Grunde ist es möglich, mit Nicolai Hartmann über die Urfrage der Menschheit nach Gott leichter in ein philosophisches Gespräch zu kommen als mit andern Denkern von heute. Dieses Gespräch aber hätte einzuführen bei H.s Auffassung von der Erkenntnis oder, weiter gefaßt, bei seiner philosophischen Methode. In Kürze sei hierüber Folgendes vermerkt.

H. hat die phänomenologische Einstellung mit äußerster Strenge bis zum Ende durchgehalten. Dabei ist freilich seine Phänomenologie nicht bestimmt durch das Einklammern der Existenz - die Husserlschen Klammern finden sich bei H. in der Tat nicht -, sondern entscheidend ist die phänomenologische Abstinenz, d. i. das Beiseiteschieben des schlußfolgernden Denkens. Unter schlußfolgerndem Denken jedoch ist ein viel tieferes und wesentlicheres Anliegen gemeint als die technische Handhabung des Syllogismus. Macht ja H. selbst der Phänomenologie den Vorwurf, daß sie der Philosophie »das Eindringen, das Aufdecken, den Schluß, das Verstehen, das Erklären« versagt⁴¹. All das will er durch sein »ontologisches Verstehen« wieder zurückgewinnen.

Doch gerade das, worauf es ankommt, unterlegt auch dieses »ontologische Verstehen« dem menschlichen Erkennen. Es gestattet nämlich nur sog. »Kategorialanalyse«⁴² und bringt es auf diesem Wege bestenfalls zu einer Art »induktiven Metaphysik«. Mit all dem aber ist dem Geiste und seinem Fragen immer noch nicht der Standort eingeräumt, wo er eigentlich beheimatet ist. Dieser liegt in der Sphäre des Absoluten. Geistiges Suchen und Fragen sieht sich stets vor die im Sein und vor dem Denken unausweichliche Forderung nach etwas Absolutem gestellt. Der Absolutheitsanspruch ist der Lebensnerv schlußfolgernden Den-

⁴⁰ Nietzsches Werke. Kröners Klassiker-Ausgaben VIII (Leipzig) 225 f.

⁴¹ N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie 233.

⁴² Vgl. unsern ersten Hartmann-Artikel, a. a. O. S. 31.

kens. Wo dessen Kraft nicht lahmgelegt wird, da wird sie den Menschen letzten Endes immer vor das Antlitz des Absoluten tragen.

Betrifft das Gesagte die Phänomenologie mit ihrem nur analysierenden Vorgehen im allgemeinen, so kommt für die Hartmannsche phänomenologische und kategoriale Methode noch ein Besonderes hinzu. Sie läßt an keiner Stelle eine eigentliche Wesenseinsicht ins Sein zu, so daß unser Erkennen wenigstens mit seinen ursprünglichen Begriffen und seinen Urteilen innerhalb des Seins selbst sich bewegen und seinsgültige Verhältnisse und Beziehungen treffen könnte⁴³. Dann freilich ist es nicht zu verwundern, daß H. aus dem Erkenntnisphänomen, in welchem auch nach ihm Denken und Sein in Beziehung zueinander treten, die grundfältliche Einsichtigkeit des Seins nicht ableSEN kann und folglich auch eine Identität von Denken und Sein im Absoluten abweist.

Ferner muß notwendig einem solchen Erkennen, das auf der ganzen Linie wesentlich außerhalb des Seins gebannt bleibt, auch jeglicher Einblick in eine Wesensteologie verwehrt sein, die trotz der schärfsten Verdikte H.s das Sein und Wirken der Welt und des Menschen im tiefsten durchzieht. Daß in solch teleologischer Metaphysik die Freiheit nicht untergeht, erhellt schon aus folgendem Hinweis: nicht der geringste Widerspruch liegt darin, daß jedes Wirken und Tun der allgemeinen Seinsnotwendigkeit untersteht, überhaupt ein Ziel zu haben, und daß zugleich ein bestimmtes Einzelziel in freier Wahl auserkoren wird.

Schließlich trägt der gleiche Umstand, daß H. unsere menschliche Erkenntnis um ihr eigentlichstes Eindringen beschneidet, um die Einsicht in das innere Wesen des Seins, auch die Schuld, warum er das Geiststein auf den unmittelbar erfahrenen Geist, den »aufruhenden und getragenen« Menschengeist einschränkt. Gewiß bringen die Phänomene des menschlichen Seelenlebens uns oft sehr empfindlich zum Bewußtsein, daß das Leben unseres Geistes und seine Betätigung von den tiefer liegenden Schichten abhängig und auf diese angewiesen sind. Das ist jedoch eine psychisch-funktionale Abhängigkeit, aus der in keiner Weise auf eine seinsartige Unmächtigkeit des Geistes erkannt werden kann. Wie schon oben gesagt, kann seinsmetaphysisches Vordringen zum reinen, für sich daseinsmächtigen Geist gelangen, mag auch unsere Erkenntnis davon nur eine uneigentliche, analoge sein. All diesen von H. aufgerissenen zentralen Problemen steht der Menschengeist doch nicht mit der aporetischen Ratlosigkeit gegenüber, wie er es will. Nur die Richtung ihrer Lösung sollte mit den knappen Entgegnungen angedeutet werden.

Nehmen wir zum Schluß unser Thema: »Ontologie oder Theologie als Abschlußwissenschaft?« noch einmal auf, so ist mit Rücksicht auf H. zu sagen: nur

⁴³ Daß H. durch seine »Bildtheorie« den Zugang zu echt metaphysischer Wesenseinsicht sich versperrt hat, zeigten wir in der Studie: Zwei Wege zum Realismus, in: Rev. Neoscol. Phil. 41 (1938) 46–79. – Eine volle Bestätigung dieser Auffassung finden wir in der erst nach Abschluß vorliegender Arbeit uns zugänglich gewordenen Dissertation von Hermann Kuhaupt, Das Problem des erkenntnis-theoretischen Realismus in Nicolai Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis (Würzburg 1938, Verlag C. J. Becker. M 4.-).

auf seine »kritische Ontologie« angewandt, wäre die Fragestellung zu halten, da in der vorgelegten Formulierung die Ontologie gegen die Theologie ausgespielt und in Gegensatz gebracht erscheint. Indessen, gesehen vom Standpunkt echter Ontologie her, die Wesenswissenschaft vom Sein ist, muß es heißen: Theologie aus Ontologie als Abschlußwissenschaft! Warum H. solch theologischer Krönung menschlichen Wissens nur müde Resignation entgegenbringt, dafür möchten die gemachten Ausführungen die Begründung gegeben haben.

H. steht mit dem eisigen Pathos metaphysischer Apathie Gott und allen Ewigkeitsbedürfnissen des Menschen gegenüber. Er spricht den ihn tief kennzeichnenden Satz aus: »Erkenntnis und Anbetung fügen sich nicht leicht ineinander«⁴⁴. Er hält zwar dafür, das philosophische Erkennen könne einen Platz aussparen für Gott⁴⁵; und dann, das ist seine Meinung, wird »das metaphysische Gemütsbedürfnis« diesen Freiplatz bevölkern. Aber mit kritischer Philosophie hätte ein derartiges Haschen nach weltanschaulicher Befriedigung nichts zu tun.

Wenn es aber wahr ist, was Theodor Haeger einmal sagt, und es ist wahr: »Die größte intellektuelle Sünde eines Philosophen ist, etwas auszulassen«⁴⁶, also einen Teil der Wirklichkeit zu unterschlagen, dann ist es eine philosophische Ursünde, der natürlichen Geisteskraft den Blick auf die Urwirklichkeit zu sperren. Darum kehren wir jenes Wort H.s: »Erkenntnis und Anbetung fügen sich nicht leicht ineinander« um in jenes andere Wort: »Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste«, den lebendigen Gott.

Das Religiöse in der Dichtung des Deutschen Arbeiters

Von N. Tinnefeld

Das Wort »Arbeiter« hat in unserem Volke nun wieder einen vollen Klang. Die Nation ist die große Gemeinschaft aller Schaffenden. Daß auch der Handarbeiter wieder Heimat gefunden hat im Raum des Volkes, daß der Sinn seines Arbeiterlebens beschlossen ist im Schaffen für das Volk, ist das Ende eines nun fast hundertjährigen Kampfes. 1847 erschien Karl Marx' »Kommunistisches Manifest«, und seitdem hat der Arbeiter im Banne des Sozialismus in der Gemeinschaft der Klasse gerungen um die Gestalt seines Daseins, abseits vom Leben der Nation. Nun aber hat die Nation den Arbeiter zurückerober't. Die Arbeiterschaft braucht sich nicht mehr als Klasse zusammenschließen zu einer Kampfgemeinschaft; sie wurde eingefügt in die ständische Ordnung des Volkes. Sie wechselte also von der willkürlich geschaffenen Gemeinschaft der Klasse hinüber in die organische des Standes, der eine »durch den biologischen Ursprung und ein neues Menschenideal geschlossene Volkschicht bedeutet« (Winnig). Die Arbeit ist zur Mitte des nationalen Lebens geworden und bedeutet ein neues Ethos. Damit gab der neue Staat den Kräften, die sich in der Stille vorbereitet

⁴⁴ Möglichkeit und Wirklichkeit 344. ⁴⁵ Vgl. Ethik 180.

⁴⁶ Theodor Haeger, Der Geist des Menschen und die Wahrheit (Leipzig 1937) 67.