

II.

Nicolai Hartmanns Vorstoss zu einer echten Ontologie

"Der kluge Idealismus steht dem klugen Materialismus näher als der dumme Materialismus"

Lenin: Philosophische Hefte

Die Geschichte der deutschen Philosophie zeigt eine schwer übersehbare Fülle von Typen. Neben Denkern von weltgeschichtlicher Bedeutung, wie Leibniz und Kant, wie Hegel und Marx haben wir die unübersehbare Reihe von tüchtigen Fachgelehrten, scharfsinnigen Spezialisten vor uns. Die imperialistische Periode und ihre Vorbereitungszeit haben daneben auch den Typus des "geistreichen Anregers" ohne bedeutenden philosophischen Gehalt hervorgebracht, mit Schopenhauer als Vorläufer, von Nietzsche bis Heidegger. Damit ist aber die Liste der wichtigen Typen noch lange nicht abgeschlossen. Feuerbach lässt sich z.B. in eine solche Typologie nicht einordnen. So hoch er sich an wirklicher Originalität, an philosophischer Welterfassung über den zweiten und dritten Typus erhebt, so wenig ist er imstande, zu einem wirklich umfassenden Weltbild zu gelangen. Er vertritt, mit grossem Recht, gegen die "trunkene Spekulation" der linken Hegelianer die Interessen einer "nüchternen Philosophie"^{1/}, sein Vorstoss richtet sich aber auf einen einzigen Punkt im Komplex der philosophischen Streitfragen seiner Zeit, und wenn er auch hier die Front des bei aller "Interessantheit" gehaltlosen Sub-

jektivismus durchbricht, war seine gesunde Erdennähe doch nicht imstande, auf dem eroberten Gebiet ein allgemein gültiges Reich des denkerischen Diesseits zu errichten. So musste seine anfangs so vehement wirksame Philosophie allmählich verblassen, in Vergessenheit geraten, von umfassenderen Synthesen überschattet werden.

Wenn wir in der Philosophie Hartmanns und in seiner Wirksamkeit eine gewisse Typenverwandtschaft zu Feuerbach erblicken, so soll dies keineswegs im Sinn einer unmittelbaren Aehnlichkeit verstanden werden. Im Gegenteil. Unmittelbar sind sie die denkbar grössten Gegensätze. ~~Für~~ Feuerbach ist der Mann eines einzigen, allerdings bedeutenden Gedankens, den er im Lauf eines langen Lebens nur zu variieren, aber nicht ins Universelle zu verallgemeinern imstande war. Hartmann ist als Forscher von einer ausgebreiteten Exensität; seine Untersuchungen dehnen sich auf das ganze Gebiet der Welt und des Wissens aus. Feuerbach ist von Anfang bis zum Ende ein outsider in der deutschen Philosophie, sogar zur Zeit seiner heftigsten Erfolge steht er auf einem einsamen Posten; selbst Marx und Engels, auf die sein Auftreten am fruchtbringendsten einwirkte, grenzen sich sehr bald von der Einseitigkeit seiner Position ab, und die ausserordentlich heterogene Streuung seines Einflusses /von Gottfried Keller und Tschernischewski bis Kierkegaard und Nietzsche/ verdichtete sich nie zu einer einheitlichen und einflussreichen Strömung. Hartmanns Lebenslauf ist dagegen der des normalen, angesehenen deutschen Professors. Von einer "Kronprinzen"-Stellung in der Marburger Schule ent-

wickelte er sich, über Angeregtwerden durch die Phänomenologie zu einem Sucher und -- teilweise -- zu einem Finder der Wirklichkeit, philosophisch gesprochen der ontologischen Fragen und Antworten; hochangesehen und wenig verstanden, allgemein bekannt, aber ohne Fortführung vollzieht sich sein Leben und sein Werk.

Worin besteht also die von uns angedeutete Typenähnlichkeit? Wir ~~g~~ glauben darin, dass sie beide einen zentralen Problemkomplex ihrer Periode mit grosser Intensität, mit bestechendem Scharfsinn und Gefühl für das Wirkliche, aber zugleich doch nicht in seiner Totalität erfasst haben. Indem sie beide gegen den Strom ihrer Zeit philosophierten, mussten ihre aufs Richtige gerichteten, aber partiell bleibenden Anstrengungen, letzten Endes, aus weiterer historischer Perspektive gesehen, ohne allgemeine Dauerwirkung ~~h~~ bleiben. Die besondere Art wie diese beiden hochbegabten Denker zentrale Probleme entdeckt, sie richtig erfasst haben und trotzdem auf halbem Weg stehengeblieben sind, trägt charakteristische Züge der deutschen Entwicklung an sich und verleiht durch diese Vermittlung sehr verschieden gearteten Gelehrtenpersönlichkeiten eine bestimmte Typenähnlichkeit. Es handelt sich um eine weitgehende Kurzsichtigkeit, ja Blindheit grundlegend gesellschaftlichen Phänomenen gegenüber. Wenn Feuerbach im sehr zurückgebliebenen Deutschland nach der Juli-Revolution das Gott-Mensch-Verhältnis materialistisch umdrehte und die theologischen Probleme in rein anthropologische verwandelte, hat er der Auflösung des Hegelianismus einen entscheidenden Antrieb gegeben, sie aus

der Sackgasse einer, wenn auch zuweilen inhaltlich radikalen, aber methodologisch doch immanent gebliebenen Hegel-Interpretation herausgerissen und das Hegelsche System mit der Wirklichkeit selbst konfrontiert. Diese Wendung, deren Folgen weit über die reine Philosophiegeschichte hinausgingen, blieb aber bei Feuerbach selbst ebenfalls in einer Sackgasse stecken: er war nicht imstande, seinen anthropologischen Gedanken auf den konkreten Menschen, auf den gesellschaftlich-geschichtlichen auszuweiten, weshalb auch seine revolutionären Initiativen bei der zeitgemässen Neubelebung des Aphorismus von Xenophanes steckenblieb, und er konnte in seiner späteren Entwicklung den eigenen radikalen Ansatz nur immer wieder -- immer matter -- abwandeln, niemals aber zu einer vollen Entfaltung weiterführen.

Hier ist -- bei allen charaktereologischen und historischen Differenzen, ja Gegensätzen -- der Anhaltspunkt zur Typenähnlichkeit mit Hartmann. Auch dieser lebte in einer Umbruchszeit des philosophischen Denkens. Wir haben deren Hauptzüge im ersten Kapitel geschildert. Hartmann hat sich mit grosser Entschiedenheit von der einseitig erkenntnistheoretischen Einstellung der Neukantianismus losgelöst. Positivismus und Neopositivismus haben seine Gedankenwelt nie beeinflusst. Und wenn er auf dem Weg zu einer ontologischen Neubegründung der Philosophie zeitweilig Berührungspunkte mit der Phänomenologie fand, so hat er das Schiefe und Irreführende an ihrer Beziehung zur Wirklichkeit rasch kritisch erkannt; sein Denken blieb von den Verzerrungen der Ontologie auf phänomenologischer Grundlage, die wir

ebenfalls im ersten Kapitel kritisiert haben, wesentlich frei. In einem Taumel der Selbstgefälligkeit und der ihr entsprechenden Verzweiflung blieb Hartmann ebenso nüchtern und besonnen wie seinerzeit Feuerbach im Rausch der subjektivistischen Selbstbewusstseinsphilosophie der Junghegelianer. Er blieb aber ein nüchterner und besonnener deutscher Professor /was freilich Feuerbach nie war/, der auf seinem zentralen Problemgebiet sich mutig und entschlossen den Fehlentscheidungen des Tages entgegenstellt, der aber vor allem in Fragen der Gesellschaftlichkeit doch tief in den Vorurteilen seiner Zunft steckenbleibt und über kein inneres Organ zu ihrer Überwindung verfügt. Wie diese seine Stärke sein ~~z~~ Werk solid fundiert, wie diese seine Schwäche es problematisch macht, wird den wesentlichen Inhalt dieses Kapitels ausmachen. Die Grundproblematik seines Denkens haben wir in diesen Bemerkungen -- stark abstrahierend -- vorweggenommen, um bereits in den einleitenden Bemerkungen die wesentlichsten Züge seiner intellektuellen Physiognomie und, dadurch bedingt, seiner Stellung im Geistesleben der Gegenwart aufzuzeigen.

1.

Aufbauprinzipien der Hartmannschen Ontologie

Nüchternheit und Besonnenheit Hartmanns zeigen sich bereits beim Aufwerfen der Frage nach ontologischer Erkenntnis. Während die traditionellen ontologischen Frage-

stellungen jahrhundertlang wesentlich theologischen Charakters waren /oder sie drückten eine säkularisierte Theologie aus, wie wir dies bei Heidegger beobachten konnten/, ist Ausgangspunkt und Ziel bei Hartmann völlig diesseitig. Wenn die Ontologie eine philosophisch fundierende Rolle im heutigen Bereich der Erkenntnis spielen will, so muss sie aus dem Leben, aus dem Alltagsleben der Menschen emporsteigen, darf diese Verbindung mit den elementaren Weisen der Existenz nie verlieren, soll sie dazu geeignet bleiben, als nüchtern-kritische Stimme gehört zu werden, auch, ja gerade in den Fällen, wo die kompliziertesten, subtilsten Fragen der Erkenntnis zur Sprache kommen. Ontologie ist also für Hartmann nicht das metaphysische Endergebnis der Philosophie, die sie es noch im 17.-18. Jahrhundert war, vielmehr im Gegenteil ihre Basis von der Seite der Wirklichkeit und demzufolge die permanente Kontrolle einer jeden menschlichen Erkenntnis oder Aktivität, eben der Masstab dafür, wie ihre Resultate zu der Wirklichkeit selbst stehen, wie ihre Methoden geeignet sind, auf die Wirklichkeit aufzutreffen. So ist die ontologische Wendung der Philosophie, soweit sie, wie bei Hartmann, eine echte ist und nicht eine die erkenntnistheoretische Einstellung des 19.-20. Jahrhunderts subjektivistisch-irrationalistisch ergänzende, wie in der Phänomenologie, ein Frontalangriff auf den Antiontologismus des Primats der Erkenntnistheorie, der in Kant seine klassische, einflussreichste Form erhalten hat. Der Gegensatz ist deshalb nicht nur auf die philosophische Zentralstelle von Ontologie oder Erkenntnistheorie reduziert, sondern auch

auf den Ausgangspunkt von "oben" oder von "unten".

Bekanntlich richtet sich die Erkenntniskritik Kants vor allem auf die Erkennbarkeit der aus der Theologie stammenden Zentralbegriffe /Gott, Unsterblichkeit, etc./. Die Kritik soll diese traditionelle Spitze der Philosophie abtragen und zugleich zeigen, wie "unten", auf dem Gebiet der praktisch relevanten Welterkenntnis auch ohne sie alles ruhig seinem Weg gehen könne. Die Unerkennbarkeit der Dinge an sich soll keinerlei Einfluss auf die Objektivität der exakten Wissenschaften haben. Der Bruch Hartmanns mit diesen Anschauungen, deren Extreme er in seiner Jugendentwicklung in der Marburger Schule, kennenlernte die das Ding an sich am energischsten aus Philosophie und Wissenschaft völlig zu vertreiben bestrebt war, führt auch zu einer Umkehrung der Methode. In Hartmanns Ontologie und deren Methode spielen die Gegenstände der alten Metaphysik entweder überhaupt keine Rolle oder tauchen in derart veränderten, sachlichen wie methodologischen Zusammenhängen auf, dass von einer Verwandtschaft, von einer Fortsetzung nie die Rede sein kann. Natürlich kommen, sogar sehr oft, klassische Probleme zur Sprache. Da aber Hartmann seine Ontologie gerade von "unten" aufbaut, da diese nicht als eine "philosophia ultima", sondern als eine "philosophia prima" entworfen ist, entsteht bei ihm eine echte und -- innerhalb der noch zu zeigenden Grenzen -- fruchtbare, unbefangene und neue philosophische Disziplin. Wir möchten dabei den Ausdruck "unbefangen" besonders hervorheben. Unsere bisherigen Betrachtungen haben auf die ob-

jektive Abhängigkeit des modernen Primats der Erkenntnistheorie vor der Ontologie von jenem gesellschaftlich wichtigen Problemkomplex abzuleiten versucht, als dessen erste historisch bedeutsame Formung der Gegensatz Galilei-Bellarmin erschien. Hartmanns persönliche Eigenart zeigt sich vor allem darin, dass er für das ganze religiöse Problem, weder in seinen klassischen Formen, noch in seinen modernisierten Erscheinungsweisen Interesse verrät. Er behandelt die ontologischen Probleme nüchtern und besonnen vom Standpunkt: wie das Ansichseiende wirklich beschaffen sein mag. Welche Folgen seine Ergebnisse auf die gegenwärtigen religiösen Bedürfnisse haben mögen, beschäftigt ihn fast überhaupt nicht.

Diese Unbefangenheit eines derartigen Ausserhalbstehens inmitten einer welthistorischen Diskussion von mehreren Jahrhunderten umreißt gleich eingangs die Stärke und die Schranken von Hartmanns Denken. In der ursprünglichen Fragestellung kommt diese Stärke sogleich höchst plastisch zum Ausdruck. Er spricht diesen seinen methodologischen Standpunkt gleich am Anfang seiner Ontologie klar aus: "Das Seinsproblem eben ist seinem Wesen nach diesseitig, vordergründig verwurzelt. Es haftet an Phänomenen, nicht an Hypothesen." ^{1/} Dieser Ausgangspunkt ist der des "naiven" Verhältnisses der Wirklichkeitserkenntnis zur Wirklichkeit selbst. Hartmann geht, mit Recht, von dieser einfachsten und alltäglichsten Einstellungsweise aus: "Niemand bildet sich ein, dass die Dinge, die er sieht, erst dadurch zustande kommen, dass er sie sieht." Von diesem Ausgangs-

punkt führt der Weg zur Erkenntnis im eigentlichen Sinne. Aber auch der Erkennende befindet sich in derselben Lage wie der Wahrnehmende: "Erkenntnis gibt es nur von dem, was erst einmal 'ist' -- und zwar unabhängig davon 'ist', ob es erkannt wird oder nicht." ^{2/} Hartmann zieht aus dieser Lage sehr weitgehende Folgerungen. Er stellt nämlich eine bereits im Alltagsleben wirksame Tendenz, das Vordringen in Richtung auf Erkenntnis als fundamental fest. Wissenschaft und Ontologie sind nichts weiter als Verlängerungen dieser Richtung, eine, wie Hartmann sagt 'intentio recta'. Diese bedeutet: "Die natürliche Einstellung auf dem Gegenstand... die Gerichtetheit auf das, was dem Subjekt gegenet, vorkommt, sich darbietet, kurz die Richtung auf die Welt, in der es lebt und deren Teil es ist, -- diese Grundeinstellung ist die uns im Leben geläufige, und sie bleibt es lebenslänglich. Sie ist es, durch die wir uns in der Welt zurechtfinden, Kraft deren wir mit unserem Erkennen an den Bedarf des Alltags angepasst sind." ^{3/}

völlig entgegengesetzt ist das erkenntnistheoretische Verhalten eingestellt: "Die Erkenntnistheorie aber, die eben danach fragt, worin das Erkennen besteht und was seine Bedingungen sind, muss die natürliche Richtung der Erkenntnis umbiegen, und zwar gegen sie selbst, muss sie zu ihrem eigenen Gegenstände machen. Dieses Umbiegen der natürlichen Richtung ist die erkenntnistheoretische Reflexion." ^{4/} Hartmann nennt diese Stellungnahme, die auch Logik und Psychologie teilen, die "intentio obliqua". Aufgabe der Ontologie ist, kritisch, an der "intentio recta" festzuhalten, bei der

Untersuchung eines jeden Phänomens darauf zu achten, dass sein Erfassen nicht durch ein Hineintragen von Formen und Inhalten, von Tendenzen und Strukturen getrübt werde, deren Ursprung nicht in der Beschaffenheit des Phänomens in seinem Ansichseinem begründet ist, sondern die aus dem Subjekt-Objekt-Beziehungen einer "intentio obliqua" in das an sich seiende Objekt hineingetragen werden.

Es ist leicht ersichtlich, dass Hartmann hier die Kantsche und seit Kant herrschende erkenntnistheoretische Kritik radikal umkehrt: diese will aus der Rückbezogenheit der Subjekt-Objekt-Beziehung auf die erkennenden Funktionen des Subjekts eine Instanz zur Feststellung der Richtigkeit der Erkenntnis machen; Hartmann betrachtet das an sich seiende Objekt als alleinigen Masstab des Erkennens. Alle Formen der Subjekt-Objekt-Beziehung sind nämlich abgeleitete, enthalten in sich immer Möglichkeiten der Verzerrung dessen, was die wahre, von jeder Subjektivität unberührte, unabhängige Beschaffenheit des Phänomens ist. Ein grosser -- und oft ausserordentlich lehrreicher -- Teil der Ontologie ist der Kritik gewidmet, wie erkenntnistheoretische, logische, psychologische Kategorien, Kategorienezusammenhänge etc. entstehen, die vom eigenen Ausgangspunkt aus betrachtet notwendig sind, also nicht auf blosse Irrungen des Subjekts beruhen, die aber, gerade in ihrer erkenntnistheoretischen oder logischen Richtigkeit, das Ansichseiende in einem falschen Licht erscheinen lassen.

Hartmann will seine Ontologie von allen philosophischen Fehlentscheidungen freihalten; auch von dem

Gegensatz von Idealismus und Realismus /als echter deutscher Professor nennt auch Hartmann den Materialismus Realismus/. Natürlich lässt sich gerade diese Art von Neutralität ontologisch nie konsequent durchführen. Hartmann nimmt nicht zur Kenntnis, dass seine ontologische Kritik der erkenntnistheoretischen Einstellung, die kritische, unbedingte Unterordnung der Erkenntnistheorie unter die Ontologie, nie mit einem Idealismus in Einklang gebracht werden kann. Natürlich lässt sich gerade diese Art von Neutralität ontologisch nie konsequent durchführen. Hartmann nimmt nicht zur Kenntnis, dass seine ontologische Kritik der erkenntnistheoretischen Einstellung, die kritische, unbedingte Unterordnung der Erkenntnistheorie unter die Ontologie, nie mit einem Idealismus in Einklag gebracht werden kann. Natürlich erscheinen auch in einem folgerichtigen objektiven Idealismus die an sich seienden Einzelobjekte als unabhängig vom jeweiligen menschlichen erkennenden Subjekt. Aber gerade das, was Hartmann ihnen richtig zuschreibt, ihre vollendete Gleichgültigkeit dem Erkenntsein gegenüber muss ihre letzten Prinzipien auch mit dem objektiven Idealismus in Widerstreit bringen; einerlei ob dieser statisch ist, wie die Ideenlehre Platons oder dynamisch, wie die Hegelsche Theorie des Geistes. Wir werden später sehen, dass diese eingebildete Neutralität Idealismus und Materialismus gegenüber als verdrängter Idealismus in Hartmanns Stellungnahme zur Welt sich in seinem Denken durchsetzt und ihn zu verhängnisvollen Inkonsequenzen führt. Es muss aber schon jetzt betont werden, dass diese Neutralität Hartmanns nichts mit der positivis-

~~gegen~~ tisch-neopositivistischen angeblichen Erhebung über den Gegensatz von Idealismus und Materialismus zu tun hat. Nicht nur weil diese Position, wie wir gesehen haben, die Ausschaltung aller ontologischen Probleme bezweckt, während Hartmann gerade diese richtig zu erfassen versucht, sondern weil bei ihm die Selbständigkeit, das Unberührtsein der realen Welt vom Subjekt über alles steht, während Positivismus und Neopositivismus eine vom Subjekt, vom Bewusstsein unabhängige Objektivität überhaupt nicht kennen und anerkennen.

Der Ausgangspunkt im Alltagsleben sichert Hartmann eine geistige Unabhängigkeit von zeitgenössischen Strömungen. Fast ein Jahrhundert lang verhöhnen die idealistischen Erkenntnistheoretiker als "naive Realisten" jene Naturforscher, die unbekümmert um die "neuesten Errungenschaften" der Philosophie in ihrer Arbeit /sehr oft freilich nicht in ihren allgemeinen Reflexionen/ überzeugt sind, der objektiven, vom Bewusstsein unabhängigen Wirklichkeit gegenüberzustehen, deren Gegenstände zu erforschen, um zu einer Erkenntnis des Ansichseienden zu gelangen. Hartmanns Bedeutung liegt vor allem darin, dass er diesen gemeinsamen Zug von Alltagserkenntnis und Wissenschaft befreift, klar sieht, "dass die Wissenschaft den natürlichen Realismus des naiven Weltbewusstseins teilt"^{5/} und in der Ontologie nichts anderes sucht, als eine kritische Fortsetzung, Weiterführung, Bewusstmachung dessen, was sich in der Praxis des Lebens und der Wissenschaft ununterbrochen spontan verwirklicht. Es ist ein wichtiges Moment dieses Bildes, dass

Hartmann sich nicht damit begnügt, das spontane Gerichtetsein auf Realität im Denken des Alltags und der Wissenschaft aufzudecken, sondern zum Unterbau seiner Ontologie auch das emotionelle, willensmässige, praktische Leben des Alltags heranzieht. Hier ist die entschiedene Opposition zu den herrschenden Tendenzen der Zeit vielleicht noch offensichtlicher. Denn das emotionelle Leben der Menschen wird von der neuen Philosophie vielleicht noch stärker als das Denken zur Zerstörung des "naiven Realismus" ausgenützt. /Man denke an die so vielfachen Theorien von der "erlebten" Zeit als der wirklichen, der echten, im Gegensatz zur "Uhrenzeit"/. Hartmanns Verdienst besteht hier vor allem in der Entschiedenheit, mit der er den Grundcharakter auch für die emotionalen Seiten des Alltags in der Konfrontation eines jeden Menschen mit einer an sich seienden, von der menschlichen Subjektivität völlig unabhängigen Wirklichkeit erblickt und alle subjektiven Reaktionen auf diese "Härte" der Wirklichkeit darauf hin betrachtet, wie in ihnen diese Beziehung zur Wirklichkeit zum Ausdruck kommt; die gedanklichen und emotionellen inhaltlich-einzelnen Reaktionen, die Nuancen des bloss subjektiven Verhaltens in Wirklichkeit ausdrücken, erscheinen dabei als akzessorische, aus denen man keinerlei Folgerungen auf die Wirklichkeit selbst ziehen dürfe. Das bahnbrechend Originelle und Fruchtbare in Hartmanns Anschauungen steckt darin, dass er -- im Gegensatz zu der phänomenologischen Schule -- die erkenntnismässigen und emotionalen Akte darauf hin untersucht, wie in ihnen diese elementare, unerschütterbare Gewissheit des Alltags-

menschen, er lebe in einer von ihm völlig unabhängigen, an sich seienden Wirklichkeit, lebendig ist. Wie weit dabei diese selbst auch nur in den Anfängen einer Adäquatheit erfasst wird, ist dabei von sekundärer Bedeutung, ja, nach der richtigen Konzeption Hartmanns kann in den emotionalen Akten nur ein für das jeweilige Leben höchst konkrete, gedanklich betrachtet jedoch höchst abstrakte Überhaupt des Ansichseienden zum Vorschein kommen. Gerade die Methode der *intentionis recta*, die Steigerung der Konkretheit ~~in~~ und Gewissheit über Wissenschaft zur philosophischen Ontologie gibt diesem noch weitgehend allgemeinen, oft äusserst vagen Erlebnissen und Erkenntnissen ein grosses theoretisches Gewicht. Gerade hier, wo Hartmann scheinbar infolge der Analyse von "intentionalen" Akten und Erlebnissen der Phänomenologie am nächsten zu kommen scheint, ist sein Gegensatz zu ihr am ausgeprägtesten. Das kommt nicht nur in der Entgegengesetztheit der Richtung in der Analyse menschlicher Akte zur Wirklichkeit *implicite* zum Ausdruck, sondern auch in einer fortlaufenden Kritik der phänomenologischen Methode, ihres notwendigen Abbiegens von der Wirklichkeit, ihrer irreführenden Ergebnisse, die sich aus dieser Schiefheit der Methode notwendig ergeben. Je ausgeprägter und konkreter diese phänomenologische Ontologie wird, desto schärfer klingt Hartmanns Ablehnung. So sagt er über die Zentralkategorie der Ontologie Heideggers, über die Angst: "Gerade die Angst ist der denkbar schlechteste Führer zum Echten und Eigentlichen."^{6/} Hartmann steht also zu den beiden Polen der modernen Philosophie, zum Antiontologismus der Neopositivisten und zur

subjektivistischen Ontologie der Existenzialisten gleich ablehnend.

Die Philosophie kehrt damit zu ihren grossen alten Traditionen zurück und sie wird damit zugleich dazu fähig gemacht, die Ergebnisse der modernen Wissenschaft sich mit angemessener Kritik zu eigen zu machen. Die Linie Alltag-Wissenschaft-Ontologie bedeutet nämlich nicht, dass die Philosophie nunmehr gezwungen wäre, sich nur das anzueignen und bloss zu interpretieren, was die Wissenschaft bereits befriedigend aufgeklärt hat. Der Zusammenbruch des Hegelschen Systems und mit ihm einer jeden Systemkonzeption "klassischen Stils" war durchaus gerechtfertigt. Keine philosophische Ontologie kann die Berechtigung besitzen, über die Wissenschaft zu herrschen, sie in das gedankliche Prokrustesbett eines Systems einzuzwängen. Der Protest gegen das Hegelsche System war also in welthistorischem Sinn völlig gerechtfertigt, wenn er auch, gar nicht selten, mit einer kleinlich-empiristischen Kritik einzelner Behauptungen Hegels, mit einem Missverstehen mancher seiner tiefen Ahnungen und Einsichten verbunden war. Die Entwicklung der Wissenschaften musste diesen Typus des Systems endgültig hinter sich lassen. Andererseits darf aber nicht vergessen werden, welche prinzipielle, methodologische Niveausenkung der Philosophie dadurch entstand: die Wissenschaft befreite sich zwar davon ancilla philosophiae zu sein, die Philosophie wurde jedoch dadurch zur ancilla scientiae: sie beschränkte sich darauf, die jeweiligen -- oft äusserst problematischen -- letzten Resultate der Wissenschaft in der Sprache der Logik, der

Erkenntnistheorie, der Psychologie zu kommentieren und zu rechtfertigen. Die Methode Hartmanns zeigt aus dieser unfruchtbaren Antinomik einen Ausweg, ein neues tertium datur. Der Rückgriff auf den Alltag gestattet nämlich einerseits eine Kritik der Wissenschaft, vor allem der wissenschaftlichen Methode vom Blickpunkt einer real fundierten Ontologie, andererseits weist er ihr den neuen Weg, auch bei Tatsachenkomplexen, die wissenschaftlich noch längst nicht geklärt sind, auf Grund eines aus dem Leben herauswachsenden gesunden ontologischen Problemsinnes eine philosophische Interpretation zu geben, die der künftigen wissenschaftlichen Lösung keineswegs vorgreifen will, die aber, wenn richtig durchgeführt, im Dunkel des wissenschaftlich Undurchdrungenen neue Lichter zu spenden und damit auch der Forschung unter Umständen die Wege zu erleichtern imstande ist. Hartmann fasst diese neue Methode der Ontologie gelegentlich so zusammen: "Kategorien lassen sich auch deskriptiv vom Phänomen her aufweisen, ohne dass ihr eigener Gehalt restlos aufgedeckt werden könnte."^{7/}

Das ist eine prinzipiell neue Beziehung der Philosophie zu den Wissenschaften. Hartmann zeigt z.B. in seiner Behandlung der biologischen Probleme von einer neuen Seite seine Vorurteilslosigkeit und Aufgeschlossenheit für das Wirkliche. Jeder weiss, dass der ganze Problemkomplex von ontogenetischer und phylogenetischer Entwicklung noch sehr weit davon entfernt ist, exakt wissenschaftlich geklärt zu sein. Das hindert jedoch Hartmann nicht, gerade über diese äusserst verwickelten Zusammenhänge von der

Ontologie aus Aufklärendes zu sagen. Die Tatsache, dass in der offiziellen Fachwelt Darwin vielfach als längst überholt betrachtet wird, hindert ihn nicht, unbefangen die entscheidenden Tatsachen ins Auge zu fassen, zu sehen, dass gerade durch die Forschungsmethoden Darwins, mögen auch noch so viele ihrer Einzelheiten überholt sein, der grundlegende Tatbestand des Lebens und seiner Entwicklung, der nicht teleologische Charakter der Genesis und der Reproduktion zweckmässig angelegter Organismen philosophisch geklärt werden kann. Es handelt sich um die Frage der objektiv vorhandenen, aber nicht gesetzten Zweckmässigkeit im Sicherhalten und Sicherproduzieren von Einzel-exemplar und Art der Lebewesen. Das teleologische Moment drängt sich derart vehement in den Vordergrund, dass von Aristoteles bis zum Vitalismus einflussreiche Theorien in ihm das Prinzip des Lebens erkannt zu haben meinten; und zwar mit einer -- unmittelbar -- höchst einleuchtenden Evidenz. Denn, wenn ein Komplex von Materien und Naturkräften einen seiner Umgebung gegenüber selbständigen Reproduktionsprozess vollzieht -- allerdings in ununterbrochener Wechselwirkung mit ihr --, so ist es unzweifelhaft, dass sein Gelingen oder Scheitern gleichbedeutend ist mit der Zweckmässigkeit in der Anpassung an die Umwelt. Diese Zweckmässigkeit im organischen Sein hat aber die Eigenart, dass sie -- im Gegensatz zu den gesetzten teleologischen Akten des gesellschaftlichen Seins -- kein Subjekt der Setzung hat, dass deshalb seinen ontologischen Charakter gerade die Nichtgesetztheit ausmacht.

Das wurde Jahrtausende lang von Wissenschaft und Philosophie übersehen, wo es aber bloss zur abstrakten Negation der Zwecksetzung kam, wurde mit der gesetzten Teleologie auch die reale, ungesetzte eliminiert und damit der Grundcharakter des Lebens verdunkelt. /Mechanismus in der Biologie/. Es ist für Hartmann charakteristisch, dass er wieder vom Alltag ausgeht, von Darwins Beobachtungen der Praxis der Züchter, die den biologischen Reproduktionsprozess, ohne seine Gesetzlichkeit wissenschaftlich zu erkennen, auf dem Niveau des Alltagslebens praktisch richtig reguliert haben. Darwin hat nun im Kampf ums Dasein, im Überleben des Zweckmässigen das Prinzip entdeckt, das in der Natur der Tätigkeit des Züchters entspricht. Dieser Faktor "bewirkt mit Notwendigkeit die Auslese in Richtung auf das Zweckmässige, ohne doch irgend nach Zwecken zu verfahren oder Zwecke zu verfolgen, also ohne Vernunft und Voraussicht." Die sehr besonnenen, vorsichtigen Einzelausführungen Hartmanns können hier nicht behandelt werden. Es kam einzig und allein darauf an, zu zeigen, wie er, von praktisch auf Wirklichkeit orientierten /also unbewusst ontologischen/ Beobachtungen des Alltags ausgehend, sich auf die wissenschaftliche Forschung stützend, zu entscheidenden ontologischen Ergebnissen gelangt: zum "Entstehung des Zweckmässigen aus dem Zwecklosen".^{8/}

Die andere ergänzende Tendenz, die ontologische Kritik der Wissenschaft soll auch bloss durch ein Beispiel beleuchtet werden. Hartmann zeigt auch hier

eine grosse kritische Besonnenheit. Er sieht ganz klar, dass die moderne Naturwissenschaft, gerade infolge ihrer schärfsten Waffe, der allgemeinen Mathematisierung nicht selten krisenhaften Lagen zustrebt, in denen fundamentale ontologische Konstellationen, die die Wissenschaft als Basis hinnehmen müsste, im Leben und dementsprechend in der Philosophie getrübt oder verzerrt werden. Er rät aber der Philosophie in solchen Fällen zur höchsten Vorsicht. Und seine Zurückhaltung beruht keineswegs auf einem Unglauben an der Kompetenz der Philosophie in ontologischen Fragen, vielmehr auf der Überzeugung, dass auch das reale Sein die Schiedsrichterrolle einer ontologisch klarsehenden Philosophie durch die Entwicklung der Wissenschaft selbst unvermeidlich zufallen lassen wird. Darum kann er über die Rolle des Philosophen sagen: "Sein Geschäft eilt nicht. Die Spezialwissenschaft treibt ihre Probleme zwar bis ~~xx~~ auf gewisse letzte Grundfragen hinaus; sie dann aber ~~ix~~ weiter zu bearbeiten liegt nicht in ihren Methoden. Diese Fragen fallen eines Tages, wenn sie die nötige Spruchreife erlangt haben, ohne hin der Philosophie zu." 9/ Und er bezeichnet an anderer Stelle die so entstehenden Aufgaben der Philosophie: "Überhaupt handelt es sich für die Ontologie nicht um ein Mitreden in den Problemen der Physik. Nur das Mitreden der Physik in den Problemen der Kategorienlehre steht in Frage." 10/

Von diesem Prinzipien aus gibt Hartmann eine sehr vorsichtige und zurückhaltende, zugleich aber ontologisch entschiedene Kritik bestimmter Kategorienprobleme

der modernen Physik, vor allem der Relativitätstheorie. Der Problemkomplex fängt bereits bei der vierdimensionalen raum-zeitlichen Mannigfaltigkeit an. Dass Gegenstände, Bewegungen etc. nur im Raum und zugleich in der Zeit existieren können, ist eine Selbstverständlichkeit. Ebenso selbstverständlich ist es, dass bei ihrer wissenschaftlichen Erfassung quantitative Raum- und Zeitbestimmungen, vor allem in einheitlich mathematischer Form zusammengefasst figurieren können und müssen. Aber, wie wir es schon in anderen Zusammenhängen gezeigt haben, sind nach Hartmanns richtiger Auffassung die materiellen Substrate der quantitativen, mathematisch ausgedrückten Relationen nicht mehr quantitativen Charakters. Darum können Raum und Zeit kein homogenes vierdimensionales Koordinatensystem ergeben, denn die Reversibilität des Raumes und die Irreversibilität der Zeit sind in der wirklichen Welt unaufhebbar heterogen. /Auf das allgemeine Problem der Heterogenität der an sich seienden Wirklichkeit im Gegensatz zu den notwendigen & homogenisierten Methoden ihrer Widerspiegelung werden wir später zurückkommen./ Hartmann protestiert mit Recht dagegen, dass man der modernen Physik in vulgärer Weise Subjektivismus vorwirft; die Phänomene, von der sie ausgeht und die sie wissenschaftlich zu erklären versucht, sind ja objektiven Charakters. Das bedeutet jedoch nicht, dass aus bestimmten, wissenschaftlich objektiven Methoden, Verfahrensweisen direkte Folgerungen auf die an sich seiende Wirklichkeit gezogen werden könnten. Man denke dabei an das Problem der Gleichzeitigkeit. Alle Fragen, die bei

ihrer Messung aufgeworfen werden, sind physikalisch objektiv. Es ist sogar prinzipiell möglich, dass eine Messung der Gleichzeitigkeit undruchführbar bleiben muss. Das ergibt ausserordentlich wichtige Probleme für die Physik. Hartmann fügt aber, mit vollem Recht, als Philosoph hinzu: "Das aber ist gerade das ontologisch Nächstliegende und Einfache, dass Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit, wie alle anderen Realverhältnisse auch unabhängig von aller Beobachtung und Feststellung, ja von den Grenzen der Feststellbarkeit überhaupt, ein Bestehen haben, und dass man um dieses Bestehen auch sehr wohl wissen kann, ohne es in angebbaren Zeitwerten bestimmen zu können." 11/

Sehr ähnliche Probleme tauchen bei dem sogenannten gekrümmten Raum, sowie bei der Ausdehnung des Raumes auf. Über die erste Frage sagt Hartmann: "Es ist mit der relativierten Zeit ähnlich, wie mit dem elliptischen Raume. Dass Raumdimensionen gekrümmt sind, ist an sich ontisch möglich, aber dann müssen andere Dimensionen bestehen, 'in' denen sie gekrümmt sind, und diese können nicht wieder dieselbe Krümmung haben; man wird also den kategorialen Raum nicht los, denjenigen nämlich, dessen Dimensionen weder krumm noch gerade sein können, weil sie vielmehr die Bedingungen möglichen Krumm- und Geradeseins sind." Über die zweite hebt er hervor, dass Schrumpfen oder Sichausdehnen Vorgänge sind, die sich notwendig im Raume abspielen, aber, fügt er hinzu "kann Dehnung oder Schrumpfung auch vom Raume selbst gelten? Dazu müsste der Raum selbst ja ein Ausgedehntes sein. Und da es sich hier nur um räumliche

Ausdehnung handelt, so muss man hinzufügen: er müsste ein 'im' Raume Ausgedehntes sein. Was kategorial widersinnig ist..." 12/

Diese kritischen Bemerkungen Hartmanns beleuchten und erläutern die Methode seiner Ontologie, sowie deren Beziehung zu Leben, Wissenschaft und philosophischer Tradition. Hier kann es unmöglich unsere Absicht sein, wesentlich über ein blosses Aufzeigen seiner Methode hinauszugehen, erst recht können wir nicht den Umfang seiner ontologischen Untersuchungen auch nur andeuten. Wenn wir im Folgenden doch einige Probleme herausgreifen, so tun wir es bloss, um gewisse Knotenpunkte, hervorspringende Momente, Anregungen von besonderer Fruchtbarkeit etc. hervorzuheben, um dadurch von der Stelle Hartmanns im Denken der Gegenwart eine allgemeine Vorstellung zu vermitteln. Ein Bild seiner Gesamtanschauung geben, muss dem Charakter dieser Studie fernstehen. Eine der wichtigsten methodologischen Fragen der Ontologie ist, ihre Kategorien von allen Bestimmungen, die aus menschlich-gedanklichen Bewältigungsversuchen der Welt entspringen, fernzuhalten. Denn die Zentralfrage der Ontologie besteht gerade darin, alles aus dem Kategorienbestand, aus der Kategorienstruktur etc. zu entfernen, was, wenn auch noch so lose, an die erkenntnismässigen Stellungnahmen zu den Objekten gebunden ist, was also das reine, jeder Widerspiegelung gegenüber völlig gleichgültige, von ihr unberührte Wesen des Ansichseienden trüben könnte.

Dazu gehört vor allem die Kategorie der

Negation und ihre Substanzierung, das Nichts. Es ist selbstverständlich, dass ohne Negation keine Erkenntnis möglich ~~wäre~~ wäre. Über die ontologische Rolle der Negation, besonders im gesellschaftlichen Sein, aber auch im organischen, wird in späteren Zusammenhängen ausführlich die Rede sein. Hier verweisen wir auf diesen Zusammenhang nur deshalb, weil die alten Ontologien häufig -- nicht immer -- diese Sachlage verkannt und die praktische, erkenntnistheoretische, logische etc. Negation unkritisch in ihre Untersuchungen eingeflochten haben. Dieser Problembereich taucht bereits in der griechischen Philosophie auf. Der Ausspruch von Parmenides, nur Seiendes ist, Nichtseiendes ist nicht, enthält bereits die richtige Antwort auf diese Frage "und der 'Fluss' aller Dinge bei Heraklit hatte bereits die ganz andere Bedeutung, dass immer nur Seiendes in Seiendes übergeht, nichts aber aus dem Nichts kommt oder ins Nichts verschwindet.", zieht weitgehend auch für das Werden die nötigen Konsequenzen. Platon hat aber Parmenides widersprochen und entdeckte im Anderssein des Verschiedenen ein relatives Nichtsein. Hartmann verwirft diese Lösung Platons, denn "das 'andere' sofern es die Bestimmung des 'einen' nicht hat, ist ja nicht weniger positiv als dieses" und fasst die Frage so zusammen: "Diese Unselbstständigkeit des Negativen inmitten des Positiven ist für das 'Seiende als Seiendes' durchaus charakteristisch."^{13/} Und Hartmann weist im Folgenden richtig darauf hin, dass der "leere Raum" bei Demokrit, unabhängig von dieser verbalen Bestimmung, im ontischen Sinn als et-

was Positives, nicht als Negation aufgefasst werden muss. Uns scheint allerdings, dass Hartmann in dieser Frage nicht immer entschieden genug gegen die ontologische Irrelevanz der Negation auftritt /wie das mit bestimmten Schranken seiner Stellung zusammenhängt, werden wir im zweiten Teil dieses Kapitels zeigen/, jedenfalls gibt er aber an anderer Stelle dieses Werks eine richtige Kritik des Anfangs von Hegels Logik, ~~der~~ der Ableitung des Werdens aus dem Widerspruch von Sein und Nichtsein.^{14/}

Es hängt mit den besten und zugleich mit den schwächsten Seiten von Hartmanns Denken zusammen, dass die Ontologie der Natur das Stärkste, Originellste und Folgerichtigste seines Werks ist. Die Eigenart seiner nüchternen Besonnenheit kann hier ungehemmt /oder, wie wir sehen werden, fast ungehemmt/ zum Ausdruck gelangen, sich zur Leidenschaft steigern: objektive Tatbestände von jeder subjektivistischen Verfälschung reinzuhalten. Hier ist sein Versuch, alle Kategorien und Einstellungsweisen der Erkenntnistheorie und der Logik von der Ontologie streng fernzuhalten am erfolgreichsten. Wir haben bereits in anderen Zusammenhängen auf Teile seiner ontologischen Untersuchungen über Raum und Zeit hingewiesen, wo diese Tendenzen polemisch zum Ausdruck kamen. Die Analyse selbst bewegt sich auf sehr hohem Niveau; sie reinigt und rettet die alten, aus der Unbefangenheit dem Natursein gegenüber entstammenden, aufs Wirkliche gerichteten Ahnungen und Vorstellungen, sie hat in der Gegenwart einen besonderen Erkenntniswert, weil sie ununterbrochen darauf ausgerichtet ist, Raum und

Zeit in ihrer ontologischen Unberührtheit ins Bewusstsein zu heben, sie von allen Entstellungen, die jede notwendig anthropomorphisierende derartige Anschauung in sie hineinträgt, zu reinigen. Hartmann fortlaufende Polemik gegen die modernen Auffassungen von Raum und Zeit ergibt eine interessante und lehrreiche Umkehrung der modischen Vorstellungen. Hartmann betrachtet den Raum als das in sich Grössenlose und Masslose. Selbst wenn man ihm unendlich nennt, redet man an der Wirklichkeit vorbei; der Raum kann "streng genommen weder endlich noch unendlich sein ... weil er vielmehr nur die dimensionale Bedingung der Unendlichkeit und Endlichkeit von etwas anderen ist: der Verteilung der Massen, der Kraftfelder, des Fortlaufens der Strahlungen u.a.m." Von hieraus wendet sich Hartmann gegen die heute herrschenden Vorstellungen, von denen immer wieder behauptet wird, dass sie in ihrer mathematisch-begrifflichen Reinheit die Welt der Vorstellbarkeit hinter sich lassen. Hartmann kehrt diese Argumentation so um: "Die blosse Diskussion der Fragen, ob der Raum endlich oder unendlich sei, ob es leeren Raum gebe, welche räumliche Gestalt seine Dimensionen haben /gerade oder krumme/, ob es die kleinste Raumeinheit gibt, zeugt schon ganz eindeutig davon, dass der Raum nach dem anschaulichen Modell räumlicher Dinge vorgestellt wird. Es ist also gerade die Rückkehr zur sinnlichen Anschauung, die hier unbemerkt vollzogen wird." ^{15/} Bei aller Heterogenität, als irreversibel gegenüber dem reversiblen Raum, teilt die Zeit die Kennzeichen der Grössenlosigkeit und Mass-

losigkeit mit ihm. Dass sie beide messbar sind, ist eine Grundlage unserer Welterkenntnis, und die Messbarkeit ist keineswegs unabhängig von Räumlichkeit und Zeitlichkeit, diese bestimmen vielmehr die Art des Masses, bestimmen den objektiven Charakter. Aber ein bestimmtes Mass geben weder Raum noch Zeit her, diese müssen an empirische Masse anknüpfen, von Raumausdehnung und Zeitfluss aus betrachtet, müssen sie willkürlich und zufällig sein.

Natürlich können wir hier die ontologischen Anschauungen Hartmanns über das Sein der Natur auch nur skizzenhaft andeutend unmöglich wiedergeben. Bloss auf einen wichtigen Punkt sei hier hingewiesen, der das Neue dieser Ontologie methodologisch wie inhaltlich zu beleuchten geeignet ist, auf die Ontologie der Komplexe, die Hartmann natürliche Gefüge nennt. Hartmann baut seine Naturphilosophie so auf, dass er von der Analyse des Raumes und der Zeit ausgehend zu einer kategoriellen Untersuchung von Werden und Beharren übergeht. Dass er dabei die genialen Gedanken von Parmenides und vor allem von Heraklit weiterführt und das Werden von der noch bei Hegel vorhandenen falschen Ontologie einer Pseudodialektik von Sein und Nichts befreit, haben wir bereits erwähnt. Es kommt ihm dabei in aller erster Reihe auf die richtige Erkenntnis von Prozess und Zustand, von Veränderung und Beharren an. Hartmann beschreibt die dabei entstehende Dialektik so: "Sie ist nicht ein Entstehen des einen und Vergehen des anderen;

das wäre blosser Wechsel des Seienden, und weder vom einen noch vom anderen liesse sich sagen, dass es sich 'verändere'. Veränderung von etwas ist vielmehr der Wechsel der Zustände an ihm, wobei es selbst identisch bleibt, d.h. beharrt. Denkt man sich dieses Beharrende aufgehoben, so etwa, dass es selbst auch dem Wechsel unterläge, so lässt sich nicht mehr von einer Einheit des Vorganges sprechen, der Prozess ist nicht mehr Veränderung. Denn es ist nichts mehr da, 'was' sich verändern könnte."^{16/}

Diese Auffassung des Prozesses führt zu einer Revision der Kategorie der Substanz. Verständlicherweise stand sie am Anfang der wissenschaftlichen und philosophischen Entwicklung im Mittelpunkt des theoretischen Interesses, bis die zunehmende Konkretisierung in der Erkenntnis der Naturprozesse, ihre gedanklichen Grundlagen immer mehr erschütterte. Hartmann zieht alle Konsequenzen aus dieser Vertiefung der Naturwissenschaften, es ist jedoch für seine Position höchst charakteristisch, dass er auch hier einen, seinen Zeitgenossen entgegengesetzten Weg einschlägt. Für diese bedeutete die wissenschaftliche Erschütterung des Substanzbegriffes die Möglichkeit, auch die reale Verursachung der Phänomene aus der Philosophie zu entfernen und sie durch eine positivistische Interpretation des mathematischen Funktionsbegriffs zu ersetzen; auch die Marburger Schule des Neukantianismus hat diese Wendung, die das gedankliche Verschwindenlassen der objektiven Realität der ordnenden

und schaffenden Allmacht der Vernunft gegenüber betonte, mitgemacht; Cohen sah in der infinitesimalen Rechnung die erlösende Antwort für die Bedeutung des Denkens als Erzeugung des Seins. Die zeitgenössische philosophische Entwicklung läuft also in der Richtung, aus der berechtigten Kritik des alten Substanzbegriffes die radikale Folgerung zu ziehen: jede ontologische Betrachtung der Naturphänomene sei durch logisch-erkenntnistheoretische Erwägungen zu ersetzen, dass die naturwissenschaftliche Praxis die Kompetenz hat, durch ihre aus Experimenten gewonnenen mathematischen Formeln die spezifische physikalische Interpretation überflüssig zu machen. Hartmann, der die Ergebnisse der Naturwissenschaften sich ebenso aneignete wie seine Zeitgenossen, gibt das objektive Sein der Substrate nicht auf, die kritische Betrachtung des überlieferten Substanzbegriffs führt bei ihm nicht zum Aufgeben der Objektivität der Substanz, sondern bloss zu dem seiner Absolutheit.^{17/} Auf dieser Grundlage war es für ihn möglich geworden, die dynamisch-kontinuierlichen Naturprozesse mit Hilfe von Kategorien wie Kausalität, Wechselwirkung etc. auszulegen.

Die Betrachtung der Natur als Totalität muss aber noch weiter führen; die eigentlichen Gebilde, Körper, Dinge, Sachen etc. hatten im Rahmen dieser Betrachtungen keinen Platz, obwohl sie gerade jene Gegenstände sind, die in der unmittelbaren Gegebenheit der Natur eine ausschlaggebende Rolle spielen. Hartmann

zeigt hier, wie nun, im Gegensatz zur Kontinuierlichkeit der dynamischen Prozesse, die Kategorie des Diskreten in der Vordergrund tritt. So werden wir mit dem Problem der Gebilde konfrontiert: "Das 'Gebilde' als solches ist im Gegensatz zum Prozess zu verstehen. Es ist dem Zustand verwandt, teilt \times seine Auflösbarkeit im Prozess, hat aber die natürliche Geschlossenheit und eine gewisse Konstanz vor ihm voraus. Ein Gebilde ist, was Begrenzung und Gestalt hat, sich von anderem ihm Nebengeordneten abhebt, weder zeitlich noch räumlich ohne weiteres in anderes übergeht und sich auch im allgemeinen Fluss des Realen als zusammenhaltend erweist. Das letztere ist seine Konsistenz; auch diese ist freilich begrenzt, wie alles an ihm begrenzt ist. Aber sie genügt, das Gebilde im Fliesen der Prozesse von blosser Zuständlichkeit abzuheben." 18/

Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, die Anschauungen Hartmanns selbst \times nur skizzenhaft darzulegen, uns kommt es allein auf die rein prinzipiell ontologischen Fragen an. Seine Gesamtkonzeption besteht darin, dass in dieser Welt der Gebilde ontologisch \times jene die Zentralstelle einnehmen, die er dynamische Gefüge nennt, deren Dasein und Sosein auf einer inneren dynamischen Begrenzung, auf einer Stabilität infolge der Ausgewogenheit des inneren dynamischen Gleichgewichts beruht. Ohne hier auf die sehr wichtigen Einzelheiten der Charakteristik Hartmanns eingehen zu können, sei nur erwähnt, dass er einerseits die Welt der Astronomie von den Spiralnebeln bis zu den ~~Planke~~ Planeten, wobei die Kombination dynamischer Gefüge

neue dynamische Gefüge ergeben kann, andererseits die innere Welt der Atome als derartige primäre Gefüge betrachtet. Die uns unmittelbar und alltäglich gegebene Vielheit der naturhaften Formationen /Kontinente, Berge etc./ sind zwar ebenfalls naturhafte dynamische Gefüge, besitzen aber nicht die Selbständigkeit der Primären; dass dabei die Grenzen oft γ flüssig sind, dass sich überall Übergangsgestalten finden, etc., versteht sich von selbst. Der dynamische Grundcharakter der primären \sqrt Gefüges Funktionen seiner Innenkräfte sind und dass sich überall ein verschwimmendes \mathfrak{s} Übergehen in die räumliche Umgebung ergibt. Und bei aller Kompliziertheit der inneren wie äusseren Elemente und Komplexe, deren Zusammenwirken das Dasein, das Sosein, die Dauer etc. eines Gefüges bestimmen, ist und bleibt ein jedes Gefüge in unaufhebbarer Weise ein einzelnes.

In dieser Hartmannschen Aufgipfelung der Ontologie der anorganischen Natur zeigt sich das bereits angedeutete tertium datur seines Philosophierens den Vorläufern gegenüber. Der eine wichtige historische Typus der Ontologie ist, dem Wesen nach, wenn auch nicht immer in der Erscheinungsart, theologisch: es wird ein letztes und höchstes Prinzip angenommen, dem jedes Seiende sein Sein verdankt, und der Weg des philosophischen Seinsverständnisses geht von oben nach unten, zumeist in der Form einer deduktiven Ableitung des Niederen aus dem Höheren. Und es gibt dagegen den entgegengesetzten Typus, der von nicht mehr zerlegbaren Elementen der Wirklichkeit ausgeht und von

\sqrt Gefüge zeigt sich auch darin, dass die Grenzen je eines

dort aus, von unten nach oben die komplizierteren Gebilde der Wirklichkeit gedanklich konstruiert. In Hartmanns Arbeitsmethode ist das deutliche Gefühl des tertium sichtbar, obwohl auch er noch kein ganz klar bewusstes Bild über die neue Methode besitzt. Manche seiner Aussprüche scheinen dem Atomismus nahe zu stehen, wo er nämlich das Gewicht darauf legt, dass der ontologische Aufbau der Wirklichkeit von unten nach oben geht. Darin wird eine bedeutungsvolle Wahrheit ausgesprochen, die für die großen Typen der Seinsarten sicher gilt: das organische Sein beruht auf der Existenz der anorganischen Natur; das gesellschaftliche Sein hat beide zur unumgänglichen Voraussetzung. Das ist aber nur die Methode des ontologischen Übergangs von einer Seinsart in die andere, ein Problemkomplex, mit dem sich Hartmann, trotz dieser richtigen allgemeinen Vorstellung, wenig beschäftigte. Gelegentlich sagt er: "Überhaupt sind die Entstehungsfragen überall die letzten und schwierigsten." ^{19/} Er meint hier freilich die konkreten wissenschaftlichen Fragen, etwa der Entstehung der Planeten, und in solchen Fragen ist seine Zurückhaltung durchaus verständlich; mit den Gründen, weshalb auch er den ontologischen berechtigten und unvermeidlichen Problemen der Genesis aus dem Wege geht, werden wir uns später beschäftigen.

Das wirklich und bahnbrechend Neue an Hartmanns Ontologie, ihr echtes tertium datur, ist, dass er die komplizierten Gefüge in den Mittelpunkt der ontologischen Analyse stellt. Die hier wirksamen Wechsel-

beziehungen, ihr Gleichgewicht oder dessen Störung, Aufhebung etc. ergeben in doppelter Hinsicht das zentrale Feld der Ontologie: einerseits jene Wirklichkeit, von der das ontologische Denken unvermeidlich ausgehen muss, andererseits und zugleich das Endergebnis, bei dem die durchgeführten Analysen, das Zurückgehen auf die Elemente, die Untersuchung ihrer Wechselbeziehungen etc. am Schluss landen müssen. Der Weg der Ontologie geht mithin von der unbegriffenen, nur als Wirklichkeit affizierend zur Kenntnis genommenen Wirklichkeit zu ihrem möglichst adäquaten ontologischen Erfassen. Die Untersuchungen der materiellen Elemente, Relationen, Einzelprozesse sind blosses Mittel zum Erlangen dieses Ziels: die Elemente sind deshalb auch nicht das ontologisch Primäre, aus dem das Ganze "aufgebaut" wäre, sie werden im Gegenteil aus der Analyse der Komplexe mit Hilfe von Abstraktionen gewonnen, um ihre Dynamik und Struktur, die der eigentlichen Wirklichkeit durch Erkenntnis dieser Wechselwirkungen etc. zu begreifen. Freilich wenn dabei von Abstraktion /von abstraktiver Isolierung/ gesprochen wird, soll damit der Seinscharakter der Elemente etc. niemals in Zweifel gezogen werden; Abstraktion ist hier bloss eine Form der Widerspiegelung der Wirklichkeit, vermittels welcher Gesamtprozesse, die in ihrer unmittelbaren Kompliziertheit unbegreiflich bleiben müssen, begriffen werden können.

Diese beiden ~~x~~ einander ergänzenden methodologischen Wege zur Erfassung der Wirklichkeit, hat für das gesellschaftliche Sein Marx um 1859 herum als

erster formuliert. Das philosophisch Bahnbrechende an dieser Methode wurde auch in der Gesellschaftswissenschaft nicht fortgeführt, geschweige denn das sie, ins allgemein Ontologische verallgemeinert, auf die Natur angewendet worden wäre. Sie ist auch sicherlich Hartmann unbekannt geblieben. Umso interessanter und wichtiger ist es, dass seine ernsthaften Versuche, eine Naturontologie zu schaffen, ihn vielfach, wenn auch nicht immer mit klarer Bewusstheit in ihre Nähe geführt haben. Es steht uns ferne zu behaupten, in der Ontologie Hartmanns wäre diese Methode systematisch folgerichtig durchgeführt. Sie ist aber seit Marx der erste Ansatz, die unausweichlichen Antinomien der bisherigen Ontologien auf einem neuen Wege zu überwinden. Und wenn wir dabei gezwungen sind, ihm eine volle Bewusstheit über seinen eigenen Versuch abzuspochen, so ist es, wie hier gezeigt wurde, unzweifelhaft, dass seine philosophischen Instikte, seine klare und bewusste Ablehnung der falschen Tendenzen seiner Zeitgenossen ihn in diese Richtung getrieben haben. Viele seiner Einzelbemerkungen zeigen, dass er sehr oft Einzelmomente, Einzelrelationen, notwendige Konsequenzen dieser Methode klar gesehen hat. Ich führe nur eine sehr charakteristische Stelle an: "Für Kategorien ist stets nicht so sehr ihre Selbständigkeit gegeneinander wie ihr Zusammenhang miteinander von Gewicht. Denn alle Isolierung ist ihrer Kohärenz gegenüber sekundär und besteht oft nur in der nachträglichen Begriffsbildung." 20/ Hier ist deutlich sichtbar, wie stark bei Hartmann die Ver-

flochtenheit der Kategorien miteinander als das ontologisch Primäre und Entscheidende erscheint, wie klar er das ontologisch Problematische an den /zumeist erkenntnistheoretisch oder logisch/ isolierten, abstrahierten, definierten Kategorien einsah. Solche Einzelbetrachtungen, die man in den Werken Hartmanns massenhaft finden könnte, die eine gute Ergänzung zur generellen Architektonik seiner Ontologie bilden, berechtigen uns, in dieser einen ernst zu nehmenden Ansatz zum tertium datur in deren Methode zu erblicken.

2.

Zur Kritik der Hartmannschen Ontologie

Eine Kritik, die die Schranken und die Problematik der Hartmannschen Ontologie gerecht und die Philosophie weiterführend aufdecken soll, muss einen wesentlich immanenten Ausgangspunkt suchen, d.h. einen solchen, der auf jene Momente die Aufmerksamkeit richtet, in denen Hartmanns Inkonsequenz, eine innerex Enge zum Ausdruck kommt und damit das von ihm -- ganz allgemein, oft freilich bloss abstrakt gesprochen -- richtig Intentionierte auf halbem Weg zum Stillstehen bringt, ja in eine prinzipiell falsche Richtung drängt. Eine solche Kritik wird also nichts von dem aufheben, was wir bis jetzt an Hartmanns Ontologie als fruchtbar und bahnbrechend festgestellt haben. Diese Art der Kritik ist auch darum unvermeidlich, weil

gerade in Hartmanns denkerischer Persönlichkeit Stärke und Schranken ausserordentlich eng miteinander zusammenhängen: es sind dieselben Züge seiner intellektuellen Physiognomie, die ihn dazu verhelfen, Fragestellungen ausserhalb der heute herrschenden falschen Alternativen^V zu suchen, die ihm zugleich innerlich nicht gestatten bei Frage und Antwort wirklich bis ans Ende zu gehen. Hartmann gehört zu den wenigen Intellektuellen unserer Tage, in dessen Problemkreis das religiöse Bedürfnis als bestimmender und selbst als beeinflussender Faktor so gut wie keine Rolle spielt. Darum bleibt seine Denkrichtung von den Bellarminischen Forderungen völlig unberührt. So entsteht ein klares, unbefangenes Übersehen der Probleme der Wirklichkeit, dessen Aufgewecktheit für oft sehr lange verborgen gebliebene Seinsformen und Seinskonstellationen eben aus dieser Unberührtheit von den vorherrschenden Betrachtungsarten der Gegenwart bestimmt ist. Diese Unzeitgemässheit seines Denkens richtet aber zugleich unübersteigbare Schranken vor ihm auf. Denn seine Stärke entsprang weit weniger aus einem kritischen Zuendedenken der falschen Einstellungen der Gegenwart, aus einem gesellschaftlich-geschichtlichen Aufdecken der Quellen dieser Tendenzen, als aus einer bloss echt gelehrtenhaften, intellektuell redlichen Abwendung von ihnen; aus ihrem Ignorieren, nicht aus Ihrem Durchschauen. Das ist, was ich das Professorale an Hartmann nennen würde, wobei darunter auch die besten intellektuellen und moralischen Eigenschaften des deutschen Philosophie-Professors mitgedacht werden sollen.

^V auszuwerfen und ihre Lösungen ausserhalb desselben Zauberkreises

Diese Zwiespältigkeit, die hinter dem so geradlinigen und kohärenten, redlichen und tiefschürfenden Denken Hartmanns verborgen ist, kommt gleich in seiner Analyse des Alltagsdenkens, Schranken bestimmend, zum Vorschein. Von der Bedeutung dieses Ausgangspunktes der Hartmannschen Ontologie wird damit nichts zurückgenommen; der fundamentale Charakter der *intentio recta* für die Ontologie, die gerade den fruchtbarsten Anläufen der Vergangenheit zu einer wirklichen philosophischen Ontologie ebenfalls zu Grunde lag, die gerade in unserer Gegenwart so gut wie völlig verlorenging, bleibt bestehen, und damit auch die ausschlaggebende Wichtigkeit der Analyse des Alltagslebens und der aus ihm entspringenden denkerischen und emotionalen Intentionen. Wenn hier nun dieser Teil von Hartmanns Werk kritisiert wird, so wird ihm "bloss" eine fürs weitere verhängnisvolle Inkonsequenz in der Analyse vorgeworfen. Hartmann hat sachlich wie polemisch ganz **Recht**, wenn er im Alltagsleben jene Phänomene aufsucht, in denen die Konfrontation des Menschen mit der Wirklichkeit, und zwar gerade als Wirklichkeit, zum Ausdruck kommt. Er hat auch **Recht**, wenn er in der Wissenschaft, in der ontologisch ausgerichteten Philosophie den Weg zur gedanklichen Erfassung der Wirklichkeit im Gegensatz zur *intentio obliqua* von Erkenntnistheorie und Logik erblickt. Damit wird aber ~~obliqua von Erkenntnistheorie und Logik erblickt~~ das Problem doch allzu sehr vereinfacht. Aus der Tatsache, dass dies der allein richtige Weg zur Ontologie ist, folgt noch

lange nicht, dass das Einschlagen dieser Richtung irgendeine Garantie für ihre Richtigkeit bilden könnte. Das behauptet natürlich auch Hartmann nicht direkt, er deckt aber nicht jene Gegentendenzen im Alltag auf, die -- obwohl ihren Inhalt die Wirklichkeit überhaupt bildet, obwohl sie auf die Wirklichkeit als Wirklichkeit ausgerichtet sind -- dennoch von der Begründung einer richtigen Ontologie ablenken, und zwar nicht als "Fehler", die im Einzelfall begangen wurden, sondern als notwendig wirkende Tendenzen im Alltagsleben, die freilich gesellschaftlich-geschichtlich entstehen und vergehen, wodurch aber an ihrem jeweils aktuellen Einfluss auf das jeweilige ontologische Denken nichts geändert wird. Zusammenfassend kann man also sagen, dass Hartmann, der sonst die phänomenologische Methode scharfsinnig und richtig kritisiert, sich hier doch in ihre Schule begibt, indem er den gesellschaftlich-geschichtlichen Seinscharakter des Alltags "in Klammern setzt" und an dem von der konkreten Wirklichkeit künstlich isolierten Phänomen eine "Wesensschau" vollzieht.

Die hier zutage tretende Schranke in Hartmanns Denken ist umso auffälliger, als fundamental wichtige Erscheinungen dieser Art im Alltagsleben ihm keineswegs unbekannt geblieben sind und er sie in ihrem immanenten Zusammenhang auch richtig zu kritisieren imstande war. So kommt er in seiner bedeutenden Studie "Teleologisches Denken" auf die Rolle solcher Einstellungen im Alltagsleben zu sprechen und sagt über sie: "Da ist die Tendenz, bei jeder Gelegenheit zu fragen, 'wozu' es gerade so kommen

musste. 'Wozu musste mir das passieren?' Oder: 'Wozu muss ich so leiden?', 'Wozu musste er so früh sterben?' Bei jedem Geschehnis, das uns irgendwie 'betrifft', liegt es nah, so zu fragen, und wenn es auch nur der Ausdruck der Rat- und Hilflosigkeit ist. Man setzt stillschweigend voraus, dass es doch zu irgendetwas gut sein müsse; man sucht einen Sinn, eine Rechtfertigung darin zu fassen. Als ob es ausgemacht wäre, dass alles, was geschieht, einen Sinn haben muss." ^{1/} Hartmann ist sich zugleich darüber völlig im Klaren, dass aus solchen im Alltagsleben sehr verbreiteten Vorstellungen nur völlig verkehrte, am Wesen der Wirklichkeit vorbeigehende Ontologien entstehen können und im Laufe der Geschichte der Philosophie auch entstanden sind. Hartmann stellt hier die Frage ganz offen: "gibt es denn wirklich, ausser in den Wünschen des Menschen, irgendein Anzeichen dafür, dass die Welt über ihr blosses Dasein und dessen Geformtheit hinaus noch einen Sinn hätte?" Er weist mit Recht darauf hin, dass der lange Zeiten hindurch höchst einflussreiche Fragenkomplex der Theodizee aus solchen Wirklichkeitserlebnissen des Alltags entsprungen ist, eben um die so entstehenden religiösen Bedürfnisse nach einem scheinbar objektiv ontologisch fundierten Sinn des Lebens zu befriedigen. Er antwortet darauf mit der gesund-nüchternen Feststellung: "Jedenfalls ist die 'Rechtfertigung' Gottes als Weltschöpfer niemals gelungen." Er spricht nun die ontologischen Konsequenzen dieser Verwirrung der Sachlage sehr klar aus; er fordert die scharfe Unterscheidung des Sinnlosen von dem Sinnwidrigen. Das letztere hat eine ebenso teleologische Be-

schaffenheit wie das Sinnvolle, nur wäre es eine "satanische Weltordnung", die das Wertwidrige um seiner Selbstwillen verfolgt und deswegen sich einer Sinngebung widersetzen müsste. Hartmann ist sich darüber völlig im Klaren, dass die ontologisch richtige Auffassung von der sinnlosen /also weder sinnvollen noch sinnwidrigen/ Welt auch für die menschliche Aktivität eine grosse Bedeutung hat. Die ontologischen Konzeptionen entstehen also nicht nur aus dem Alltag, sondern führen auch praktisch folgeschwer zu ihm zurück. Darum nimmt Hartmann für den ontologischen Charakter der Sinnlosigkeit Stellung: "Das ist die Welt, die nur als Ganzes nicht auf Sinn angelegt ist, in der es aber je nach den Umständen /d.h. nach der blinden Notwendigkeit des 'Zufälligen'/ Sinnvolles und Sinnwidriges bunt durcheinander gibt. -- Das Letztere aber ist es gerade, was wir in der gegebenen Welt auf Schritt und Tritt empirisch kennen. Dieses bunte Durcheinander von Sinnvollem und Sinnwidrigem braucht durchaus nicht teleologisch gedeutet zu werden; es ist ja in ihm keinerlei vorgezeichnete Richtung... Erst der Mensch mit seiner Umdeutung hat sich die sinnoffene Welt in eine sinnverschlossene verwandelt. Damit erst versagt er ihr die Sinngebung, die er ihr leisten könnte, und macht sie so zu einer wirklich sinnwidrigen Welt." 2/

Wir haben dieses, auch an sich interessante Beispiel deshalb ausführlich behandelt, weil sich darin die früher hervorgehobene Zwiespältigkeit im Denken

Hartmanns auffallend konkret spiegelt. Wir sehen einerseits, wie klar, durch keine Modeströmungen beeinflussbar Hartmann jede einzelne ontologische Frage behandelt, wie deutlich er ihre Wurzel im Alltagsleben, ihre Folgen in der menschlichen Aktivität, in den menschlichen Lebensformen sieht. Andererseits müssen wir zur Kenntnis nehmen, dass solche Einsichten bei ihm, auch wenn sie von entscheidender Wichtigkeit sind, isoliert bleiben können und auf seine Gesamtanschauungen keinen oder nur einen sehr schwachen Einfluss ausüben. So diese wichtige Kritik der persönlich "erlebten" Teleologie, an deren für die Ontologie verhängnisvoll irreführenden Folgen Hartmann in seiner Analyse der Wurzeln der *intentio recta* im Alltagsleben achtlos vorbeigeht. Das ist nicht der einzige Fall in Hartmanns Grundlegung der Ontologie. In der grossen Reihe der Schilderungen einzelner Momente des Alltagslebens wird auch die Arbeit, sehr episodisch, auf anderthalb Seiten behandelt. Selbst hier zeigt sich Hartmann als guter Beobachter; er stellt nicht weniger als vier Beziehungen zur Wirklichkeit im "Akt" der Arbeit fest, die alle stimmen. Für das Wichtigste hält er aber dabei das moralische Element, den Einsatz, den Aufwand etc. Das Absätzchen hat aber für das Gesamtbild, das Hartmann vom Alltag entwirft, so gut wie überhaupt keine Bedeutung. Weder der geistvolle Zergliederer echter, scheinbarer und eingebildeter Teleologie legt irgendein Gewicht darauf, dass gerade die Arbeit jene Tätigkeit des Menschen ist, in welcher ein wirklich gesetzter Zweck zur wirklichen Veränderung der Wirklichkeit beiträgt, ja sie ist jene

Aktivität des Menschen, in welcher zum ersten Mal etwas fundamental Neues, real Neues in die Wirklichkeit eintritt, noch denkt der scharfsinnige Entlarver falscher Vorstellungen daran, dass die unbegründete Verallgemeinerung des Arbeitsprozesses Ausgangspunkt zahlreicher falscher ontologischer Konzeptionen war.

Da wir die Bedeutung der Arbeit für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins im ersten Kapitel des zweiten Teils ausführlich behandeln werden, gehen wir hier auf diese Frage nicht näher ein. Erwähnt musste aber dieser Fall schon darum werden, weil er zeigt, dass die Schranken von Hartmanns Ontologie nicht daraus stammen, dass er aus Kurzsichtigkeit, Befangenheit etc. ihm unbequeme Phänomene nicht wahrnehmen will. Die Arbeitsweise Hartmanns ist im Gegenteil sehr vielseitig, behutsam und sorgfältig. Er ist ein guter und gewissenhafter Beobachter, dem für seine Forschungsziele wichtige Details selten entgehen. Das Problem seiner Befangenheit, wie bereits angedeutet, liegt tiefer: es ist, um nun einen weiteren Schritt zur Konkretisierung zu tun, seine Blindheit der wirklichen Eigenart der Geschichte gegenüber. Das ist ebenfalls eine Seite des Komplexes, den wir früher mit dem -- keineswegs global pejorativ gemeinten -- Ausdruck "professoral" bezeichnet haben. Seit dem Zusammenbruch des Hegelschen Systems und insbesondere seit dem Auftreten von Marx /den, beiläufig bemerkt, Hartmann ebenso wenig kennt, wie die meisten sein^{er} Kollegen, die ihn kritisieren/ klammern sich die deutschen Professoren

an die in ihren Wurzeln zu tiefst unhistorische Geschichtskonzeption von Ranke, die ihnen die Möglichkeit gibt, Geschichte als Wissenschaft anzuerkennen, zugleich jedoch alle für sie in der Kultur wesentlichen "Werte" aus dem Prozess des historischen Wandels herauszuheben und sie "überhistorisch" zu betrachten. Diese Orientierung der Philosophie von Gesellschaft und Geschichte weg und zu einer wie immer ausgestalteten "Wertlehre" zerreiht ontologisch das einheitliche gesellschaftliche Sein in empirische Tatsachen, Tendenzen etc. einerseits und in "zeitlose" Werte andererseits. Damit wird im historischen Werden und Vergehen gerade das Spezifische, das sie ontologisch differenzierende Neue verdeckt, und da der philosophische Idealismus, auch der objektive Idealismus Hartmanns nicht geneigt ist, diese nach dem entsprechend modifizierten Modell des naturhaften Werden und Vergehen zu behandeln, entsteht in diesem Gebilde eine unaufhebbare ontologische Inkonsequenz und Konfusion. Nur die Geschichtstheorie des mechanischen Materialismus versuchte ein jedes historische Werden auf den gleichen Nenner mit der Natur zu bringen. Er hat damit von einer anderen Seite die Eigenart des gesellschaftlichen Seins nicht minder vergewaltigt als der Idealismus. Die positivistischen Geschichtstheorien schwanken zwischen diesen beiden falschen Extremen; früher neigten sie zuweilen dem mechanisch-materialistischen Pol zu, jetzt dominiert die Anziehungskraft des Idealistischen.

Bei Hartmann zeigt sich diese Verwirrung darin, dass er die Genesis als ausschlaggebende ontologische Kategorie so gut wie überhaupt nicht zur Kenntnis nimmt. Dabei ist die Genesis -- wir möchten betonen: nicht nur von einzelwissenschaftlichen Gesichtspunkt des Aufdeckens einzelner wichtiger Zusammenhänge, sondern gerade ontologisch als neues Beleuchten der Beschaffenheit und Relation der ontologischen Kategorien -- von ausschlaggebender Bedeutung. Hartmann weist, wie wir gesehen haben, auf die besonderen wissenschaftlichen Schwierigkeiten in den Entstehungsfragen hin, aber er zeigt keinerlei Interesse für ihre ontologische Bedeutung. Diese Schranke seines Denkens ist wieder eng an seine grossen Gaben geknüpft. Denn gerade sein richtiger Entwurf für die Gesamtheit der Ontologie würde die Genesis als zentrale Kategorie erfordern. Die beiden alten Typen der Ontologie erwecken dieses Bedürfnis nicht, jedenfalls mit weitaus geringerer Intensität. Wird das Wesen der Welt aus einem höchsten Prinzip mehr oder weniger deduktiv abgeleitet, so scheint diese Deduktion selbst den einzelnen Schichten, Gegenstandskomplexen etc. ihre "natürliche" Stelle zuzuweisen und damit ihr Wesen und ihre Funktion eindeutig zu bestimmen. Wird die Welt aus bestimmten "letzten" Elementen aufgebaut, so scheinen die Gesetze ihres Seins, ihrer Bewegung etc. dazu auszureichen, um die aus ihrer Kombination entstehende, konkret gegebene Welt zu erklären; diese Gesetze mag man differenzieren und konkretisieren, sie behalten doch ihren zeitlos-allgemeinen Charakter und berühren das

Problem der Genesis ontologisch so gut wie überhaupt nicht ; man denke an die Neuerung, die Epikur im Gegensatz zu Demokrit in die Lehre von den Atombewegungen eingeführt hat.

Um so wichtiger wird die Genesis für den neuen Typus der Ontologie, der in Hartmanns Versuchen überall immanent enthalten ist. Die Genesis im ontologischen Sinn erhellt eben jene Gesetzmässigkeiten, als deren Folge die Dynamik eines Seinskomplexes einen qualitativ neuen Charakter aufnimmt, der nicht unbedingt auf eine blosse Verschiebung der Proportionen etc. beschränkt bleiben muss /wie es vielfach in der Wirklichkeit vorkommt/, sondern zu dem Entstehen völlig neuer Gesetzmässigkeiten führen kann. Es ist vollkommen klar, dass diese Entdeckungen Aufgaben der Wissenschaft zu sein pflegen; das aus dem Alltag herauswachsende ontologische Denken kann für diese höchstens Hilfe oder Hemmungen liefern. Hartmann versucht jedoch, wie wir gesehen haben, in der Ontologie gerade diesen neuen Weg zu gehen. Schon seine Lehre von den dynamischen Gefügen als Zentralproblem der anorganischen Natur fordert gebieterisch das Aufwerfen der genetischen Frage. Dies umso mehr, als die immer energischer versuchte Anwendung der Ergebnisse der Atomphysik auf die Astronomie diese Frage notwendigerweise ununterbrochen aufwirft: handelt es sich hier nicht um verschiedene Etappen der Konstituierung der Materie, was ist ihre gesetzmässige Reihenfolge, wie geht ein Gefügetypus in den anderen über? etc., etc. Jeder weiss: diese wissenschaftlichen Untersuchungen

stehen noch am Anfang des Anfangs, und Hartmann würde seiner eigenen behutsamen Methode untreu werden, wenn er hier mit ontologischen Lösungsversuchen der Arbeit der Wissenschaft vorgreifen wollte. Indessen konnten wir bei der Betrachtung biologischer Probleme sehen, dass Hartmann -- wir haben seine prinzipiell-methodologische Stellungnahme bereits hervorgehoben -- es für durchaus möglich hält, von den Phänomenen deskriptiv ausgehend, sich an ontologische Tatbestände heranzutasten, die wissenschaftlich noch nicht oder nicht zufriedenstellend geklärt sind. Er wäre also nur seiner methodologischen Aktion treu geblieben, wenn er bei den dynamischen Gefügen in der unorganischen Natur dieses Problem der Genesis wenigstens berührt hätte, wenn auch nicht als konkrete hypothetische Lösung, so doch als ontologische Fragestellung an die Wissenschaft, die, wenn richtig fundiert, für diese auch förderlich sein könnte.

Die Bedeutung dieses Problemkomplexes ist für die von Hartmann entworfene Ontologie besonders gross. Denn einer seiner wichtigsten Grundgedanken ist eben der von der Stufenartigkeit der realen Seinsarten: anorganische Natur, organische Natur, Welt des Menschen. Hartmanns Klarsicht und Besonnenheit zeigt sich in hellem Licht, wenn er immer wieder betont: jede höher organisierte Seinsstufe baut sich auf der niedrigeren auf; Kategorien und Kräfte der unteren sind in dieser neuen Konstellation nicht nur, unauflösbar, sondern sind auch die stärkeren, obwohl sie die spezifische Eigenart der neuen unmöglich determi-

nieren können, diese behalten ihre Originalität und Un-
 ableitbarkeit aus dem niedrigeren.^{3/} Diese tief richti-
 ge Einsicht in die ontologische Struktur des Aufbaus der
 Welt ~~für~~ fordert jedoch gebieterisch die Genesis als Ver-
 bindung dieser Seinsstufen: nur wenn zumindest die allge-
 meinen Umrisse dessen klargelegt werden, wie, unter wel-
 chen konkreten Umständen ein solcher Übergang in etwas
 qualitativ Neues vor sich gehen kann, können diese Seins-
 stufen eine erfüllte ontologische Überzeugungskraft ge-
 winnen. Natürlich ist sowohl ihr Dasein wie ihr Sosein in
 einer unbezweifelbaren Evidenz gegeben. Das würde für eine
 erkenntnistheoretische Betrachtung vollauf genügen. Das
 wichtigste Muster ~~κ~~ dazu gab Kant mit der Frage "wie sind
 sie möglich?" in Bezug auf die synthetischen Urteile a priori.
 Das Zwielfichtige bei Kant selbst ist nun, dass er diesen
 erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt -- uneingestanden
 und inkonsequent -- in die Richtung der Ontologie weiter-
 trieb; aus der ursprünglich erkenntnistheoretischen Frage-
 stellung entsprang die Theorie von der Phänomenalität der
 erkennbaren Welt, von Gegensatz des Phänomenon und Noumenon
 etc. Erst im Neukantianismus und im Positivismus erhält
 diese Fragestellung ihre eigentliche erkenntnistheoreti-
 sche Immanenz, womit alle ontologischen Probleme ausge-
 schaltet wurden und der Philosophie die Rolle der bedin-
 gungslosen Rechtfertigung der jeweiligen wissenschaftli-
 chen Praxis zufiel /wie wir bei Carnap gesehen haben,
 alle Konventionen des jeweiligen Wissenschaftsbetriebs
 mitinbegriffen/. Nun taucht bei der Behandlung der Seins-

stufen bei Hartmann dieselbe Gefahr auf, deren ersten Folgen er nur entgehen kann, indem er in der Grundfrage "wie sind sie möglich?", sich mehr auf Kant als auf seine Nachfolger stützt. Denn es ist klar, dass Hartmann die Seinsstufen einfach als gegeben betrachtet und darauf gestützt ihr Sosein zu untersuchen unternimmt. Er unterscheidet sich von Kant darin, dass er nicht von blossen Konstellationen der Erkenntnis, sondern von denen der Seinsarten ausgeht, dass er nicht die Gültigkeit des Erkennens /auf einem uneingestandenem Umweg über das Sein/ zu erforschen versucht, sondern an die Analyse von Seinsarten herantritt. Hier zeigt sich nun der Zwiespalt seines Denkens: er versucht wichtige & Fragen der Ontologie mit dem Gedankenapparat der Erkenntnistheorie zu lösen.

Dass Hartmann dieses Abgleiten ins Erkenntnistheoretische nicht bewusst geworden ist, ändert am entscheidenden Tatbestand nichts. Beim Suchen nach einer höheren Form der Ontologie weicht nämlich Hartmann stärker vom Ontologischen ab, als die Vertreter der früheren von ihm mit Recht als überholt betrachteten Methoden. Denn wenn in der Theologie Gott den Menschen erschafft, wenn in der alten Atomistik die Bewegung der Atome die materiellen Gegenstände hervorbringt, so handelt es sich -- rein methodologisch, von jeder sachlichen Richtigkeit abgesehen -- in beiden Fällen darum, dass ein Seiendes in irgendeiner Weise eine andere Form des Seins hervorbringt, während bei Hartmann die Seinsarten schlechthin als Gegebenheiten

betrachtet werden, die -- in rätselhafter Weise -- eben so sind, wie sie sind. Soll hier eine echt ontologische Erkenntnis des Seienden entstehen, so ist es klar, dass für die Ontologie einzig und allein die reale Genesis jene Methode sein kann, wodurch das Dasein und das Sosein, das Geradesosein einer Seinsart begriffen werden kann. Natürlich kann in der anorganischen Natur die Frage der Genesis nur in Bezug auf die spezifische Struktur und Dynamik bestimmter Formen /dynamische Gefüge/ aufgeworfen werden; für ihre Totalität ist die Frage der Genesis sinnlos. Wenn aber bereits von der organischen Natur die Rede ist, so kann sie nur vermitteln der Aufdeckung ihrer Genesis wirklich begriffen werden. Dass die heutige Wissenschaft der Biologie nur noch vor dem Tore der zu erkennenden Genesis steht, ist sicher, sie klopft aber schon heute energisch^{an} dieser Pforte, und es zeigt eine entscheidende Schranke^{an} in Hartmanns Denken, dass die hier entstehenden Problemkomplexe in ihm kein ontologisches Interesse zu erwecken imstande waren. Noch krasser zeigt sich diese Schranke Hartmanns beim gesellschaftlichen Sein. Denn hier sind bereits wissenschaftliche Forschungen vorhanden, die zumindest die Zentralfrage, wenn auch nicht viele der höchst wichtigen Details, unzweideutig beleuchten. Ich spreche gar nicht vom Marxismus, denn Hartmann ist leider auch darin ein deutscher Professor seiner Zeit, dass er über diesen nur dürftig allgemeine Vorstellungen besitzt, aber die Archäologie, Ethnographie etc. des letzten Jahrhunderts haben hier so vieles aufgedeckt, so viele Fragen ins

Rollen gebracht, dass es Hartmann unmöglich gewesen wäre, an diesen achtlos vorbeizugehen, wenn seine methodologischen Vorurteile ihn davon nicht abgehalten hätten, den Problemen der Genesis soviel Aufmerksamkeit und Interesse zu widmen, wie es ihrem Gewicht für die Ontologie entspricht. /Ich verweise nochmals auf das sehr charakteristische Verkennen der Bedeutung der Arbeit im Alltagsleben./

Erst von hier aus wird es verständlich, dass Hartmanns Ontologie des gesellschaftlichen Seins so tief unter dem Niveau seiner Ontologie der Natur steht. Ja man kann nicht einmal sagen, dass es bei ihm eine wirkliche Ontologie des gesellschaftlichen Seins überhaupt gibt. Dass er ontologisch die Genesis ignoriert und deshalb selbstverständlich die Folgen dieser Blindheit einem Zentralproblem gegenüber methodologisch zu tragen hat, zeigt sich sogleich darin, dass in seiner Ontologie gar keine Schicht des gesellschaftlichen Seins gibt. Er unterscheidet vielmehr oberhalb von unorganischer und organischer Natur ein seelisches und ein geistiges Sein. Die Auffassung als ob das seelische Sein des Menschen eine ebenso selbständige Seinssphäre bilden würde wie das organische oder das gesellschaftliche Sein, entspringt direkt aus dem Nichtzurkenntnisnehmen der Entstehung. Um an die Wissenschaft zu appellieren, ist es einem jeden klar, dass nach dem Ergebnissen der Anthropologie, Ethnographie etc. ein seelisches Leben des Menschen erst simultan mit seiner Gesellschaftlichkeit ent-

stehen konnte: die beste moderne Wissenschaft hat die tiefe Ahnung von Aristoteles glänzend bestätigt. Natürlich gibt es gewisse Ansätze dazu bereits im tierischen Leben, aber gerade hier lässt sich der Sprung wissenschaftlich genau nachweisen. Erst wenn der Mensch Jahrtausendlang ein gesellschaftliches Leben gelebt hat, lässt sich bei ihm -- sachlich betrachtet: in höchst problematischer Weise -- ein Seelenleben von seinem gesellschaftlichen Sein künstlich und letzten Endes bloss scheinbar isolieren. Hartmann geht gerade vom Faktum dieser in der Gegenwart scheinbar unmittelbar und unzweifelhaft gegebenen Trennung des Seelischen vom Gesellschaftlichen aus und hypostasiert diese zu einer eigenen Seinssphäre, auf welcher sich dann die Sphäre des Geistes aufbauen soll.

Wenn wir gelegentlich Hartmanns so wichtige *intentio recta* als professoral kritisiert haben, so können, leider, seine eigenen Gedanken in dieser Frage solche Anwürfe nur bestätigen. Hartmann sagt über die Vierschichtigkeit des Seins, über die ontologische Begründung einer selbständigen Schicht des seelischen Seins folgendes: "Hier handelt es sich nicht um schwer fassbare Gebiets- und Gegebenheitscharaktere, sondern um geläufige Unterschiede, die dem praktischen Denken des Alltags ebenso wohlbekannt sind, wie dem ~~praktischen Denken~~ kritischen der Wissenschaft. Haben sich doch die Wissenschaften auf ihrem Werdegange im Laufe der Jahrhunderte mit einer gewissen Zwangs-

läufigkeit nach eben diesen vier Hauptschichten des Realen in Gruppen innerer Zusammengehörigkeit gegliedert."^{4/} Aus der Tatsache also, dass es auf den Universitäten besondere Lehrstühle für Psychologie gibt, folgt die ontologisch eigene Existenz des seelischen Seins, wobei es Hartmann gar nicht einfällt, was dem philosophischen Niveau seiner Naturentologie eher entsprechen würde, die Problematik der Psychologie als selbständiger Wissenschaft ontologisch unter die Lupe zu nehmen. Dabei ist es wieder merkwürdig, dass Hartmann im organischen Sein das isolierte Individuum als Abstraktion betrachtet: "Abgetrennt vom Gesamtleben ist das einzelne Exemplar der Art ein Unding. Man kann es wohl künstlich isolieren, dann aber ist es aus seinem natürlichen Lebenszusammenhange herausgerissen und nicht mehr das, was es in der freien Natur war. In der Natur gibt es kein für sich bestehendes Individuum;"^{5/} Das Vernachlässigen der Genesis führt bei Hartmann dazu, dass er die -- immer höchst relative -- Selbständigkeit des seelischen Lebens ontologisch verabsolutiert.

Leider handelt es sich hier um ein ganzes System von falschen Anschauungen. Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, diese extensiv, wenn auch nur andeutend darzustellen, wie wir es auch bei seiner Naturphilosophie nicht taten. Wir ziehen nur noch ein anderes, höchst charakteristisches Beispiel an, das Problem des Raumes auf dem Niveau des seelischen und des geistigen Seins. Um zu zeigen, dass es sich hier nicht um ein nachträgliches Abgleiten von der hohen Objektivität, Konkretheit und Wirk-

lichkeitsnähe seiner Naturphilosophie handelt, führen wir seine Anschauungen aus diesem Werke an, woraus sichtbar wird, dass hier von einem Grundgebahren seiner Gesamtkonzeption die Rede ist. Hartmann führt seine Gedanken so aus: "Alle Realkategorien erleiden eine gewisse Abwandlung mit der Schichtenhöhe. Beim Raume kann die Abwandlung direkt nicht weit führen, weil er oberhalb der anorganischen Natur nur noch in einer Schicht wiederkehrt, vom Bewusstsein an aber ganz abriecht. Nur mittelbar erstreckt er sich auf die Seinsbereiche des Seelischen und Geistigen, weil das Bewusstsein an den Leib gebunden und von ihm getragen ist, inhaltlich aber sich in der räumlichen Welt orientieren muss. Man gelangt, wenn man diese Abwandlung verfolgt, geradlinig vom Realraum zum Anschauungsraum."^{6/} Man sieht: wieder werden die Anschauungen Hartmanns dadurch irreführt, dass er das seelische Sein /Bewusstsein/ als eigene Seins-schicht auffasst. Die Folgen dieser hohlen Paradoxie sind so krass, dass ein so ehrlicher Denker, wie Hartmann sofort an Einschränkungen zu denken gezwungen ist. Er fügt sogleich hinzu, dass der Realraum doch unaufhebbar bleiben muss: "'dass alles, was überhaupt irgendwo im Raume ist, einerlei ob mittelbar oder unmittelbar, unaufhebbar in demselben Raume ist."^{7/} Bloss die "Räumlichkeit" der Körper ist nicht dieselbe, man könnte sie, sagt er, das 'vermittelte Räumlichsein des Unräumlichen' nennen. Diese Verworrenheit steigert sich noch auf der Stufe des Geistes: "Auf demselben Verhältnis beruht aber auch weiter die wohlbekannte geographische Räumlichkeit der Kulturen, des geschichtlichen Geschehens und des gemeinschaftlichen

Geisteslebens. Existenzphänomene dieser Grössenordnung gehen zwar nicht im Individuum auf, sind aber doch stets von einer Vielzahl lebender Individuen getragen. Das Bewusstsein der Individuen nun ist hier das tragende Element des geschichtlichen Geistes, es selbst aber ist gebunden an den Leib und getragen von ihm, gebunden auch an den vitalen und ökonomischen Lebensraum, der seinerseits zu einem politisch-kulturellen Lebensraum ausgestaltet wird. Damit tritt eine weitere, wiederum sehr eigenartige Form der Räumlichkeit auf: die doppelt vermittelte Räumlichkeit des Geistes -- die eines an sich noch entschiedener Unräumlichen, als selbst das Bewusstsein es ist."^{8/}

Auch in seinen Irrungen berührt Hartmann hier ein wirkliches Problem, dass nämlich im gesellschaftlichen Sein dessen Entwicklungsstufe die Beziehungen der beteiligten Menschen zur Natur vermittelt. Dadurch bleibt aber das ontologische Wesen des Raumes völlig unberührt. Wenn Marx vom "Stoffwechsel" der Gesellschaft mit der Natur spricht, so sind damit selbstverständlich reale Wechselbeziehungen zweier Realitäten gemeint, die gesellschaftliche Funktion kann ins Entgegengesetzte umschlagen /das Meer als Trennen bzw. als Verbinden/, ohne das geringste an den Naturkategorien, selbst im übertragenen Sinn zu ändern, ohne diese im geringsten zu subjektivisieren /Hartmanns Anschauungsraum/. Dazu kommt noch, dass die Wahrheit des Marxschen "Stoffwechsels" mit der Natur eine, freilich jeweils konkrete, Wechselbeziehung zwischen Natur und Gesellschaft ist und die Natur figuriert

darin in ihrer ganzen, unveränderten kategoriellen Totalität, natürlich den Raum mitinbegriffen. Dieser kann dabei unmöglich eine besondere Rolle spielen, denn ebenso wie es durch den "Stoffwechsel" hervorgebrachte Beziehungsänderungen der vergesellschaftlichten Menschen zum Raum und zur Räumlichkeit gibt, gibt es ebensolche auch zu der Zeitlichkeit, ohne am Wesen der Zeit irgend etwas zu ändern, ohne dass dadurch die Zeit eine "adäquatere" Kategorie in der Totalität des gesellschaftlichen Seins wäre, als der Raum.

Damit können wir unsere kritischen Bemerkungen über Ontologie des gesellschaftlichen Seins bei Hartmann schliessen. Natürlich kann ein so begabter Mensch, wie er es ist, unmöglich ein dickes Buch schreiben, das nicht auch richtige und treffende Einzelbetrachtungen enthalten würde. Hier kommt es aber ausschliesslich darauf an, was sein Werk zum Erhellenden der Ontologie des gesellschaftlichen Seins beiträgt. Und darauf kann man nur damit antworten: nichts, ausser Verwirrungen in den Grundfragen. Wenn Hartmann z.B. einen Überblick der Inhaltsgebiete gibt, entsteht eine lockere Aufzählung von Einzelheiten, die man nicht zu hart beurteilt, wenn man sie Kraut und Rüben nennt.^{9/} Auch das ist kein Zufall. Hartmann übernimmt die Verurteilung von Hegel und Marx aus der neukantischen professoralen Philosophie seiner Jugendzeit: die prinzipiell enlöse Scheu davor, auf dem Gebiet des Geistes von Über- oder Unterordnung zu sprechen; darum lehnt er sowohl Hegel wie Marx ab, darum ist er nicht imstande, auch

nur den Versuch zu machen, auf dem Gebiet des objektiven Geistes eine kategorielle Ordnung zu schaffen. Er ist hier in den Prinzipienfragen ebenso verworren wie Dilthey, nur fehlt bei ihm naturgemäss dessen konkrete Kenntnis von interessanten historischen Einzelheiten, ihre oft faszinierende Behandlung. So ist Hartmann, letzten Endes, ebenso ein Opfer der Ungunst der Gegenwart für eine sich auf Wirklichkeit orientierende Philosophie. Seine entschlossene Nüchternheit verhilft ihn dazu, eine Ontologie der Natur zu entwerfen, die eine Basis zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins werden könnte, -- wenn auf diesem Gebiet die falschen Tendenzen der Zeit ihm die Aussicht auf ein Neuland nicht versperrt hätten.

Bei aller allgemeinen Richtigkeit dieser Feststellung kann man aber doch nicht sagen, dass Hartmann nur in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins im Morast des Zeitbedingten versunken wäre. Die Schranken seiner allgemeinen Einstellung wirken sich auch in anderen wichtigen Fragen der allgemeinen Ontologie aus und wir können unsere Betrachtungen nicht abschliessen, ohne einige dieser problematischen Momente kurz aufzuzeigen. Dazu gehört vor allem das Problem des sogenannten idealen Seins. Hartmann wirft es vor allem für die Mathematik und Geometrie auf, ist jedoch bestrebt, diese Neuentdeckung auch auf die Logik etc. auszudehnen. Auch hier stehen wir vor einer erstaunlichen Inkonsistenz im Denken Hartmanns. Die kritischen Vorarbeiten und fort-

laufenden Exkurse in der Begründung des ontologischen Denkens enthalten eine fast unübersehbare Menge von schaffsinnigen Beobachtungen darüber, wie erkenntnismässige Einstellungen -- unbeschadet ihrer Objektivität -- über Realität nichts adäquates aussagen können, wie die erkenntnismässige Objektivität einer Gegebenheit, eines Phänomens etc. keinen Beweis dafür liefern kann, dass das im intentionalen Akt Gemeinte wirklich ist oder nicht. Das Wesentlichste in seiner Polemik gegen Phänomenologie, Kantianismus, Positivismus beruht auf diesen scharfsinnigen Untersuchungen, die zugleich dazu dienen, die *intentio recta* von der *intentio obliqua* deutlich abzugrenzen.

Darum tauchen am Anfang der Analyse des idealen Seins bei Hartmann selbst Zweifel auf, ob die wesentlichsten, schon im Alltagsleben eindeutig auftauchenden Kriterien der Realität auf das ideale Sein überhaupt anwendbar sind. Er stellt fest, "dass es überhaupt kein natürliches Bewusstsein des idealen Seins gibt...". Er gibt auch, wie zumeist, auch hier sehr genau die Gründe an: "Vom idealen Sein geht keine Aktualität aus, es hängt im Leben nichts an ihm als solchem, wenigstens nicht unmittelbar. Es 'betrifft' den Menschen nicht direkt, es 'überkommt' ihn nicht schicksalhaft, wie Ereignisse ihn überkommen, es 'rückt nicht an' und bedroht niemanden; denn es ist nicht in der Zeit." 10/
Hartmann hat also gerade im Sinn seiner eigenen Methode einen festen Anhaltspunkt dazu, hier ontologisch etwas

zu finden, das keinen seinshaften Charakter hat. Dabei tritt nun bei ihm die gedankliche Hemmung auf, das, was wir schon einmal professorales Verurteil genannt haben: die Tatsache, dass Mathematik und Geometrie Widerspiegelungen der Wirklichkeit sein könnten, tritt nicht einmal als Denkmöglichkeit in sein Bewusstsein. Das ist natürlich keine persönliche Schranke, sondern ein allgemeines Charakteristikon der Neuzeit. Die griechische Philosophie hat, infolge ihrer naiv-spontanen ontologischen und dialektischen Genialität die Mimesis für eine Grundtatsache der menschlichen, gedanklichen wie erlebnishaften Bewältigung der Wirklichkeit gehalten. Dass ihre konkreten Auslegungen oft überholt sind, hängt mit historischen Umständen, u.a. auch mit der damaligen Unentwickeltheit der Wissenschaften zusammen, obwohl nicht wenig aus den Mimesis-Theorien von Aristoteles auch heute noch ihre Gültigkeit bewahrt hat. Erst das mechanisch-metaphysische Denken der Neuzeit hat allmählich -- vor allem im Vulgärmaterialismus der Mitte des 19. Jahrhunderts -- die Mimesis zu einem photographischen Abklatsch der Wirklichkeit erniedrigt. Die Reaktion der idealistischen Philosophie auf solche -- vom Standpunkt der richtig erfassten Mimesis -- umzulässige und verzerrende Vereinfachungen war ein globales Verwerfen einer jeden Mimesis, was besonders im Kantianismus zum Credo, zum keines Beweises bedürftigen Axiom eines jeden standesgemässen Philosophen wurde.

Wenn nun Hartmann mit der ontologischen Beschaffenheit dieses Komplexes konfrontiert wird, taucht bei ihm ein mögliches Zurückgreifen auf die Mimesis nicht einmal als abzulehnende gedankliche Möglichkeit auf. Er kritisiert, mit Recht, jene Theorien, die in der Mathematik ein völlig autonomes reines Gedankenprodukt erblicken wollen und nimmt, wieder mit Recht, Bezug auf die *intentio recta* der wissenschaftlichen Einstellung. Er analysiert dementsprechend die wissenschaftlichen Denkkakte und sagt: "Das Urteil 'setzt' freilich, aber die Setzung meint nicht sich selbst, sondern ein anderes, das unabhängig vom Setzen besteht, aber von ihm inhaltlich getroffen wird. Oder auch: sie meint das Gesetzte nicht 'als' Gesetztes, sondern als ein an sich Bestehendes. Ihr Wesen, sofern sie Ausdruck eines Erkenntnisverhältnisses ist, besteht darin, sich selbst zu transzendieren und auf ein Ansichseiendes hinzuweisen." ^{11/} Das ist wenn von wirklich ~~existierenden~~ existierenden Gegenständen die Rede ist, vollkommen richtig, Hartmann übersieht nur, dass diese richtige Folgerung nur darum im Erkenntnisakt zum Vorschein kommen kann, weil er sich auf wirklich Seiendes richtet, weil er wirklich Seiendes widerspiegelt. /Hartmann hebt, wieder mit Recht, hervor, dass die eventuelle Irrtümlichkeit des Urteils kein Gegenbeweis ist, denn "der Irrtum besteht ja gerade im Nichtzutreffen des Ausgesagten auf das Seiende." / Wenn er nun weitergehend diese Ergebnisse auf die mathematischen Urteile anwendet, so nimmt er das eigentlich zu Beweisende, den Seinscharakter des idealen Seins einfach dogmatisch-un-

bewiesen verweg: "Das aber ist es gerade, was die Urteile der Mathematik aller Denkgewohnheit zum Trotz lehren, dass es noch ein Sein anderer Art gibt, und dass es irrig ist, die mathematischen Gebilde einfach deshalb, weil sie von sich aus nicht real sind, für nichtseiend, d.h. für blosse Gedankengebilde zu halten." ^{12/} Jedoch in **k**leiner Wissenschaft muss sich jedes Urteil unmittelbar auf das reale Sein beziehen. Ihre Entwickeltheit zeigt sich gerade darin, dass die Zahl und die Bedeutung der bereits an der Wirklichkeit erprobten Widerspiegelungen ständig zunimmt und es ist auch in der Physik oder Chemie gar nicht so selten, dass Urteile nur durch Vermittlung bereits verifizierter sich auf die Wirklichkeit selbst beziehen. Es wäre aber unzulässig aus dieser Beziehung der Erkenntnisakte zur Wirklichkeit die Folgerung zu ziehen, diese Wissenschaften bildeten ein eigenes ideales Sein, das ontologisch neben dem realen Sein steht.

Natürlich nehmen Mathematik und Geometrie eine eigenartige Stellung im System der Wissenschaften ein, diese hebt aber die Tatsache nicht auf, dass ihre letzten Grundlagen doch in der an sich seienden Wirklichkeit selbst fundiert sind. Darüber ist sich Hartmann völlig im Klaren: "Die Natur treibt nicht Wissenschaft, aber sie wartet auch nicht auf die Wissenschaft des Menschen vom Mathematischen, sondern sie 'ist' an sich selbst mathematisch geordnet. Und zwar ist sie das ohne Rücksicht auf unser mathematisches Verstehen oder Nichtverstehen." ^{13/} Wenn er von dem so erreichten Punkt

konsequent weiterginge, so würde er leicht -- auf Grund der Mimesis -- dazu gelangen, dass in allen von ihm analysierten Urteilsakten eben direkt oder indirekt jene Wirklichkeit gemeint ist, die, wie er selbst sagt, an sich selbst "mathematisch" ist /d.h., dass das Quantitative ontologisch zur Wirklichkeit gehört/. Dann würde er nicht die abenteuerliche, halb mystische Folgerung ziehen, dass das ideale Sein das reale in einer bestimmten Weise "durchfermt", d.h. dass nicht in unserer mathematischen Mimesis der Wirklichkeit jene ihrer Momente abgebildet zum Verschein kommen, die unabhängig von jeder menschlich-gedanklichen Zutat, als Momente der Wirklichkeit diese Eigenschaften besitzen, sondern dass das vom realen Sein, wenn auch relativ unabhängig existierende ideale Sein in einer rätselhaften Weise die reale Welt "durchfermt und durchwaltet". Hartmann formuliert diese These so: "Es gibt ein durchgehendes Enthaltensein idealen Seins im realen. Die reale Welt ist durchfermt und durchwaltet von idealen Wesensverhältnissen... Man kann das auch so aussprechen: das ideale Sein funktioniert im realen als eine Art Grundstruktur. Und folglich steht die reale Welt in einer inneren Abhängigkeit von ihm." ^{14/} Hartmann selbst empfindet die daraus folgenden Endkonsequenzen, eine Einwirkung des idealen Seins auf das reale als zu gewagt und schränkt in seinen weiteren Ausführungen das eben zitierte Paradoxon wesentlich ein, indem er bestreitet, dass es eine "von der Realontologie inhaltlich abgrenzbare 'Idealontologie' gibt... Für die

spezielle Ontologie selbst -- d.h. für die Kategorienlehre -- hat das die weitere Folge, dass man auf keinem Gebiet gesondert Kategorien des idealen Seins neben denen des realen herausarbeiten kann." ^{15/} Freilich wenn die Mimesislehre ausgeschaltet wird, ist dieses kategoriellem Zusammenfallen nur wenig rätselhafter als die oben angeführte "Durchformung" des realen Seins durch das ideale.

Die Mimesis ist aus der offiziellen Philosophie der Gegenwart vollständig verschwunden, sie lebt in ihrer öffentlichen Meinung nur als eine Irrlehre von der photographisch treuen Abbildung der Wirklichkeit /eine solche Abbildung existiert beiläufig gesagt, ausserhalb der verschiedenen Formen des Photographierens selbst nirgends, sicherlich nicht als menschlicher Akt zur Erfassung der Wirklichkeit./ Darum ist es -- rein vom ontologischen Standpunkt, ohne sachlich-inhaltliche Fragen auch nur aus der Ferne zu berühren -- unerlässlich, einige Bemerkungen über das Mimetische in der Mathematik und der Geometrie einzufügen. Soviel ich weiss, ist nur in meinem Buch "Die Eigenart des Aesthetischen" die Frage der Mimesis prinzipiell aufgeworfen, allerdings nur für die Mimesis in der Kunst, es werden aber darin einigex prinzipielle Punkte der Mimesis überhaupt hervorgehoben, die -- mutatis mutandis -- für jede ihre Erscheinungsweise gelten. So wird vor allem gesagt, dass die ästhetische Mimesis stets ein "homogenes Medium" schafft /z.B. das der reinen Sichtbarkeit etc./, mit dessen Hilfe alle Gegenstände

der Widerspiegelung qualitativ auf eine Ebene gerückt werden: ihre so erreichte Homogenität intensiviert zugleich ihre eigene Substanz und macht alle Relationen reicher und wesenhafter als sie in der prinzipiell stets heterogenen Wirklichkeit sein könnten; dabei führt diese scheinbare Abwendung von der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit auf der Stufe einer "zweiten Unmittelbarkeit" zu deren Wesen bereichernd zurück. Damit soll nur die Intensivationsmacht des homogenen Mediums als objektivierte Form der Mimesis angedeutet werden.

Es ist klar, dass das homogene Medium der Mathematik nichts konkret gemeinsames mit dem der Kunst haben kann: dieses ^V bringt eine sinnlich bestimmte Vielheit von Qualitäten auf eine einheitliche und differenzierende Ebene, jenes soll das rein Quantitative losgelöst von seinen nicht quantitativen Substraten in der realen Welt zu einem bewegten Relationssystem rein quantitativer Verhältnisse erheben; dieses, als reine Qualität, kann nur auf das Wesen der Gesamtwirklichkeit rückbezogen werden, jenes dagegen kann direkt auch auf einzelne Phänomene, Phänomengruppen etc. der Wirklichkeit angewendet werden; dieses ist atomistisch, "inselhaft", in jeder Objektivation alle andere von sich unmittelbar ausschliessend, jenes bildet ein sich ununterbrochen ergänzendes und erweiterndes Kontinuum etc. etc. Wird also die Mathematik in einer solchen dialektischen Weise als Mimesis gefasst, so erklärt sich von

^Vist antropomorphisierend, jenes desantropomorphisierend

selbst das, was bei Hartmann so rätselhaft war, welche Fäden von der Wirklichkeit selbst zu dieser Widerspiegelung führen, warum die immanente Dialektik des homogenen Mediums selbständige Operationen im eigenen Bereich zulässt und fördert und wie diese -- teilkweise -- wieder auf die Wirklichkeit bezogen werden können. Sind so die letzten Inhalte in Wirklichkeit und Mimesis die gleichen, so ist doch die mimetische Homogenität von der Heterogenität der an sich seienden Wirklichkeit durch einen Abgrund getrennt, ~~und~~ und dieser Abgrund ist eben das Sein des einen und das mimetische Wesen des anderen. Hartmann selbst sieht natürlich ebenfalls manche dieser Differenzen: er sieht, dass das Mathematische, eben wegen seiner relativen Selbständigkeit im Rahmen dessen, was wir homogenes Medium nennen, zwar quantitative Gesetzmäßigkeiten des Seins aussprechen kann, aber diese sind nach Hartmanns eigenem Ausdruck "nur 'potentiell' Realgesetzmäßigkeit";^{16/} er sagt, dass der Widerspruch "im Grunde auch gar nicht ein Gesetz, des Denkens, sondern des idealen Seins /ist/. Im idealen Sein gibt es den Widerspruch nicht, weil es Spielraum hat für die Parallelität des Inkompossiblen. Das Unvereinbare stößt hier nicht aufeinander, weil es sich nicht berührt."^{17/} Seine von uns im ersten Teil dieses Kapitels angeführten Analysen zeigen klar, dass er in vielen konkreten Fällen die Beziehung der Mathematik und Geometrie zu Wirklichkeit richtig erfasst hat, wenn er jedoch sie als Gesamterscheinung in die Totalität

der Kategorienwelt einfügen soll, erliegt er den professoralen Vorurteilen gegen die Mimesis und er ist gezwungen, in dem Komplex vieler richtigen Feststellungen den Mythos vom idealen Sein einzubauen.

So stehen bei Hartmann neben echten Entdeckungen in der allgemeinen Ontologie, der der unorganischen und organischen Natur, nicht nur das verzerrt-zerfliessende Bild des gesellschaftlichen Seins, sondern auch ontologische Fabelwesen wie das ideale oder das seelische Sein. Die Vorurteile, die zu diesen falschen Konstruktionen führen, sind, wie wir zu zeigen versuchten, nicht zufällige Entgleisungen, sondern sind mit Hartmanns besten Qualitäten engerer oder lockerer verbunden und wirken sich deshalb auch in seiner allgemeinen Ontologie aus. Auch in diesem Fall wollen wir die Lage an einem, freilich wieder höchst wichtigen Beispiel veranschaulichen, an Hartmanns Analyse der modalen Kategorien, insbesondere an seiner eigenartigen Auffassung des Verhältnisses zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Auch hier sehen wir die enge Verbundenheit von Hartmanns gewichtigen denkerischen Tugenden und seiner Schranken. Diese treten bei den Modalitätskategorien so zum Vorschein, dass er einerseits mit einem richtigen philosophischen Instinkt an eine der Grundfragen herantritt, andererseits in einigen wichtigen methodologischen Fragen in der professoralen Routine steckenbleibt, hier z.B. lässt er in einem weit grösseren Masstabe als sonst erkenntnistheoretische und logische Erwägungen unzulässig-

gerweise in seine ontologischen Untersuchungen hinein-
spielen, ja er verwirrt durch "originelle" historische
Entdeckungen seine eigenen richtigen Anschauungen. Hart-
manns einfacher und tief richtiger Gedanke ist, die
Wirklichkeit aus der traditionellen erkenntnistheore-
tischen Gleichmacherei der Modalität herauszuheben.
Für die Erkenntnis /und darum für die Erkenntnistheo-
rie/ ist es naheliegend, alle Phänomene, Prozesse etc.,
die für sie zum Gegenstand werden, danach zu beurteilen,
ob sie wirklich oder unwirklich, möglich oder unmöglich
etc. sind. Hartmanns kluge Besonnenheit macht ihm klar,
dass diese Einstellung nur für die Erkenntnis, nicht
aber für die an sich seiende Wirklichkeit gelten kann.
Dem einerseits ist, ontologisch angesehen, Wirklich-
keit ~~xx~~ keine modale Kategorie im engeren Sinne und vor
allem nicht eine neben den anderen, ihnen gewissermassen
gleichgeordnet, sondern Möglichkeit, Notwendigkeit und
Zufälligkeit existieren bloss innerhalb ihres Bereichs
als verschiedene Formen der in ihr vorhandenen Gegen-
stände oder Prozesse. "Möglichkeit und Notwendigkeit be-
stehen nur 'auf Grund' von etwas, das seinerseits 'wirk-
lich' ist ... Auf Grund von 'bloss Möglichem' ist nichts
möglich, oder gar notwendig; auf Grund von Notwendigem
aber ist es um nichts mehr möglich oder notwendig als
auf Grund von Wirklichem. Notwendigkeit und Möglichkeit
also sind bedingt durch ein schon verbestehendes Wirk-
liches." ^{18/} Und an anderer Stelle: "Es gibt im Realen
keine freischwebende, abgelöste Möglichkeit, die nicht
die eines Wirklichen wäre; genau so wie es ja im Realen

auch keine freischwebende abgelöste Notwendigkeit gibt, die nicht Notwendigkeit eines Wirklichen wäre." 19/

Könnte sich Hartmann hier zu einer echten radikalen Folgerichtigkeit aufschwingen, so könnte er die jahrtausendlang währenden, oft sehr schädlichen Verwirrungen im Problembereich der Modalität entwirren. Denn es ist klar, dass die methodologische Gleichstellung der modalen Kategorien aus den spezifischen Bedürfnissen der Erkenntnistheorie -- unter dem gewichtigen Einfluss der logischen Urteilslehre -- entspringt und, wie so häufig, das, was in der an sich seienden Wirklichkeit als Heterogenität vorhanden ist, den eigenen Anforderungen entsprechend homogenisiert. Hartmanns richtige Gegenüberstellung von *intentio recta* und *obliqua* könnte hier sehr vieles erhellen, wenn er nur von seinem richtigen Ausgangspunkt konsequent weiterschreiten würde. Freilich wäre dadurch das so schön systematisch aufgebaute Nebeneinander der modalen Kategorien gesprengt, das auch für andere Zusammenhänge weittragende Konsequenzen hätte. Andererseits -- und im engen Zusammenhang damit -- ist es klar, dass die Negation keinen Platz in einer wirklichen Ontologie einnehmen kann. Hartmann hat auch darüber oft klare Einsichten, jedoch gerade bei der Behandlung der Modalität geht er von traditionellen Schemata aus und fügt Kategorien wie Unwirklichkeit /Nicht so Sein/ und Unmöglichkeit /Nicht so sein Können/ in die Tafel seiner Kategorien ein. 20/ Hier ist das weichen Hartmanns von seiner richtigen Grundkonzept-

tion offenkundig. Es war sein Verdienst, in Dasein und Sosein zwei verschiedene, aber ontologisch letztthin untrennbare Bestimmungen des Seins festgestellt zu haben. Wenn er nun jetzt plötzlich die Unwirklichkeit als Nicht so Sein definiert, so hat er -- de facto -- bloss das Sosein negiert, diese Unwirklichkeit ist jedoch ontologisch gesprochen bloss Anderssein eines Seienden, worin -- ontologisch -- nicht die geringste Negation enthalten ist. Wäre nun auch das Dasein negiert, so käme man zu einem Nichts, was Hartmann selbst, mit Recht, aus der Ontologie entfernt wissen will. Freilich ist eine platonische Tradition der partiellen Negation in der Ontologie vorhanden, Hartmann kritisiert sie, wie wir gesehen haben, das eine Mal ganz richtig, ein anderes Mal zieht er zu ihrer Rechtfertigung die Umkehrung des erkenntnismässig richtigen und fruchtbaren Satzes "omnis determinatio est negatio" ins völlig Absurde: "omnis negatio est determinatio". Er versucht diese Behauptung so zu rechtfertigen: "In einem geschlossenen Seinszusammenhange ist stets das Sein des einen zugleich Nichtsein eines anderen, und Nichtsein des einen zugleich Sein eines anderen. Reines Nichtsein ist überhaupt nichts. Bestimmtes Nichtsein aber ist auch bestimmtes Sein." ^{21/} Aber damit kommt man nicht weit. Es muss immer wieder betont werden, dass die Negation zwar in der Erkenntnis eine wichtige Rolle spielt, mit dem Ansichsein aber gar nichts zu tun hat; für alle einzelne Seienden ergäbe es sich allerdings, dass das Sein eines jeden im Verhältnis zum anderen ein Anderssein

ist, dies hat aber -- ontologisch -- mit Negation gar nichts zu tun. Und Hartmann weiss das selbst ganz genau: wir haben früher angeführt, dass er, richtigerweise, z.B. im leeren Raum Demokrits im Verhältnis zu den seienden Atomen ebenfalls etwas Seiendes, keineswegs eine Negation erblickt. Diese Entfernung der Negation mindert ihre Bedeutung für die Erkenntnis nicht. Jedoch die Umkehrung der Beziehung von Determination und Negation führt auch die Erkenntnis in eine Sackgasse, da die blosse Negation auch wenn sie sich bloss auf ein konkretes Sosein bezieht, keine determinierende Kraft haben kann. Die Bestimmung des Soseins an einem Gegenstand impliziert -- für die Erkenntnis -- die Negation eines jeden Andersseins; aber die Negation allein kann unmöglich eine wirkliche Bestimmung des gemeinten Gegenstandes in sich enthalten, sie ist dazu, auch erkenntnismässig, viel zu unbestimmt. Dass die Erde sich um die Sonne bewegt, impliziert eindeutig die Negation der ptolemäischen Theorie; dass aber die Sonne sich nicht um die Erde bewegt, verträgt sich in einer solchen Aussage mit unzähligen Auffassungen des Sonnensystems; dass diese mit einer Ausnahme falsch sind, kann aus dem Satze selbst unmöglich entnommen werden, denn die blosse Negation enthält keine bestimmte Determination.

Das Problem der Möglichkeit verwirrt sich bei Hartmann weiter durch eine philosophiegeschichtliche Entdeckung. Er kritisiert die Möglichkeitsauffassung von Aristoteles und spielt gegen ihn den sogenannten

megarischen Begriff der Möglichkeit aus. Hartmann geht auch hier von einem nicht unrichtigen ontologischen Prinzip aus, aus der Ablehnung einer jeden Konzeption, die der Möglichkeit eine selbständige Realität der Wirklichkeit gegenüber zusprechen will, woraus zu Ende gedacht, ein Weltbild entstehen würde, in welchem neben der Wirklichkeit eine Menge von schattenhaften, halbwirklichen Möglichkeiten vorhanden wären. Um solchen ontologischen Verfehlungen zu entgehen, greift er auf die Möglichkeit-Wirklichkeit-Auffassung der megarischen Schule zurück: "Hier ist das Möglichsein nicht als ein 'Zustand' des Seienden neben dem des Wirklichseins gefasst, sondern als ein im Wirklichsein enthaltenes und vorausgesetztes Momement. Hier gibt es keine verselbständigte Möglichkeit, kein 'bloss Mögliches', keine gespaltene Realwelt, kein Halbseiendes neben dem Seienden, kein Unbestimmtes und keine unabsehbare Mannigfaltigkeit schwebender Möglichkeiten. Es ist stets nur eines möglich, dasjenige nämlich, was wirklich wird; alles übrige ist durchaus unmöglich. Das eben besagt der Satz: möglich ist nur was wirklich ist." ^{22/} Hartmann glaubt, dass damit die Möglichkeitsauffassung von Aristoteles widerlegt sei: dieser meint nämlich, dass nach der megarischen Konzeption, bei jeder Fähigkeit, die nicht ausgeübt wird oder werden kann, diese auch verlorengelassen müsse, wodurch es zu einer paradoxen Aufhebung einer jeden Möglichkeit käme. Hartmann verteidigt die megarische Auffassung gegen Aristoteles so, dass nur in jener von der ontologischen Realmöglichkeit die Rede sei, Aristoteles

dagegen bloss von Teilmöglichkeiten spreche. Und Hartmann meint, Aristoteles mit folgendem Beispiel zu widerlegen: "Nach aristotelischer Auffassung nämlich müsste auch der Arbeitslose sehr wohl arbeiten 'können', auch wenn er 'keine Arbeit hat'. Die Tragik seines Nichtkönnens widerlegt am drastischsten einen so nichtsagenden 'Könnens'-Begriff." ^{23/} Es ist klar, dass viele Arbeiter zur Zeit einer Arbeitslosigkeit nicht arbeiten können. Ist aber dadurch z.B. bei einem gelernten Arbeiter seine Geschicklichkeit, seine Erfahrung etc., d.h. seine Möglichkeit Arbeiter zu sein, aufgehoben? Besitzt er nicht, um einen scheinbar, freilich nur scheinbar, den Modalitätsfragen fernliegenden Ausdruck zu gebrauchen, die erwerbene Eigenschaft, gelernter Arbeiter zu sein, die er freilich nur unter bestimmten Umständen ganz oder teilweise zu verwirklichen imstande ist?

Der Ausdruck Eigenschaft, wie schon oft bemerkt, aber nicht resolut auf das Modalitätsproblem angewendet wurde, bezeichnet nämlich die Möglichkeit einer bestimmten Reaktionsweise auf die Wirklichkeit, die bei Gegenständen, Komplexen, Prozessen etc. relativ dauernd vorhanden ist, die einen bestimmenden Einfluss auf ihr Bestehenbleiben oder Anderswerden ausüben kann. Er drückt also eine bestimmte Form der Möglichkeit aus. Hartmann will dies mit dem Begriff Teilmöglichkeit ontologisch herabsetzen. Wir

wissen, dass er auch hier von dem richtigen Gefühl ausgeht, neben der echten Wirklichkeit keine halbe, schattenhafte Form einer bloss möglichen Pseudowirklichkeit zu dulden. Jedoch wenn man einsieht, dass die gegenständliche Erscheinungsweise der Teilmöglichkeit gerade ontologisch gar nicht "schattenhaft" ist, dass sie stets einen integrierenden Bestandteil eines Wirklichen bildet, dass die Eigenschaft /Teilwirklichkeit/ nichts weiter ist, als eines der Determinationsmomente im Übergang einer Wirklichkeit in die andere, dass die Eigenschaft /die Teilmöglichkeit/ ebenso seiend ist, wie das, was sich aus ihr eventuell entwickelt, so müssen wir in der Teilmöglichkeit eine reale ontologische Kategorie, ja die eigentliche Möglichkeitskategorie erblicken, nur eben eine ohne ontologischer Selbständigkeit, sondern der Wirklichkeit als ein Relationsmoment ihres Beharrens und ihrer Veränderungen untergeordnet. Dagegen ist die megarische Realmöglichkeit Hartmanns ontologisch ein Phantom; sie würde bedeuten, dass eine Möglichkeit nur dann **real** ist, wenn sie aufhört Möglichkeit zu sein. Denken wir an ein gesundes Ei; es hat die Eigenschaft /Teilmöglichkeit/ essbar zu sein und zugleich die, dass aus ihm ein Kücken ausgebrütet werden kann. Es hängt sicher nicht von den Eigenschaften des Eies ab, welche **der** beiden Möglichkeiten gerade bei ihm verwirklicht wird. Lag aber im gegessenen Ei keine Möglichkeit dazu, ausgebrütet zu werden und umgekehrt? Ist es nicht ein rationalisierender Mythos nur die verwirklichte /die

aufgehobene/ Möglichkeit als reales anzuerkennen?

Konsequent würde daraus eine Art von Prädestinationslehre entstehen, und Hartmann ist auch hier viel zu besonnen, um seine logische Paradoxie in allen konkreten Fällen ontologisch konsequent zu Ende zu führen. Er erkennt z.B. richtig, dass je höher eine Seinsstufe ist, desto grösser der Spielraum der Veränderungsmöglichkeiten, Entwicklungsmöglichkeiten in ihr ist, dass sowohl in diesem Spielraum wie in den mannigfaltigen Reaktionsweisen auf ihn echt ontologische Möglichkeiten enthalten sein müssen. Er betrachtet z.B., meines Erachtens mit Recht, die Labilität des dynamischen Gleichgewichts im Organismus als ein wichtiges Prinzip der Arterhaltung. Wenn die Lebensumstände sich rapid ändern, so kann eine zu hohe Stabilität zum Untergang führen; die Labilität dagegen sichert die Anpassung, die Umbildungsfähigkeit und damit die Erhaltung, ja die Höherentwicklung der Arten. Was bedeutet aber hier, ontologisch gesprochen, Labilität? Wohl nichts anderes als eine Gruppe von Eigenschaften /Teilmöglichkeiten/ im Prozess der Umwandlung einer Wirklichkeit & in eine andere. Bei Vollendung des konkreten Umwandlungsprozesses ist aus dieser Möglichkeit, aus diesem Komplex von Möglichkeiten eine neue Wirklichkeit geworden, sie hat -- in dieser Beziehung -- aufgehört, Möglichkeit zu sein. Natürlich, wenn die Labilität des dynamischen Prozesses im Organismus erhalten bleibt, existieren weiter bestimm-

te Möglichkeiten eines neuerlichen Wandels, diese sind aber Eigenschaften eines neuen real Daseienden und nur in Bezug auf eine ungewisse Zukunft zugleich Möglichkeiten. Hartmann geht in der richtigen Beschreibung dieses Phänomens sogar so weit, dass er von der Multipotentialität der Organismen spricht und dies ausdrücklich als "modalen Bau der Ontogenese" bezeichnet.^{24/} Dass sich die Tendenz zu einer solchen ontologisch-modalen Struktur und Dynamik auf der höheren Stufe des gesellschaftlichen Seins nur steigern kann, versteht sich von selbst, in der Untersuchung seiner konkreten Probleme ~~x~~ werden wir oft darauf stossen.

Es gibt also bei Hartmann zwei scharf getrennte, schroff widersprechende Theorien der Möglichkeit. Die eine ist die allgemein theoretische, auf die megarische Auffassung basierte, die zugleich darin eine weitere Stütze findet, dass im allgemeinen Aufbau der modalen Kategorien das Vorbild der logischen und erkenntnistheoretischen Auffassungen eine unzulässige, den grundlegenden ontologischen Intentionen Hartmanns widersprechende Rolle zugesprochen wird. So sagt Hartmann: "was real möglich ist, das ist auch real wirklich /positive Realmöglichkeit impliziert Realwirklichkeit/".^{25/} Diese Auffassung steht zu den oben angedeuteten richtigen Anschauungen wichtiger ontologischer Konstellationen in einem unauflösbaren Widerspruch; ist nicht bloss eine Gegensätzlichkeit von allgemeiner Theorie und Durchführung im konkreten Detail, es handelt sich vielmehr um den prinzipiellen Widerspruch zweier ontologischer Konzeptionen.

Hartmann ist im Allgemeinen bestrebt, sich von der überlieferten -- logischen und erkenntnistheoretischen -- Homogenisierung der ontologischen Kategorien zu befreien, und das absolute Übergewicht der totalen und alles umfassenden Wirklichkeit gegenüber den die Detailprozesse modal charakterisierenden, im Vergleich zu ihr bloss partiellen Kategorien /Möglichkeit, Notwendigkeit, Zufälligkeit/ theoretisch zu begründen. Da er sich aber von dem Hineinspielenlassen logischer und erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte in die Ontologie hier besonders nicht zu befreien imstande ist -- wir erinnern nochmals an die Bedeutung, die bei ihm in höchst inkonsequenter Weise negativ modale Kategorien wie Unmöglichkeit, Unwirklichkeit erhalten -- stützt er sich auf die negatische Auffassung, um doch ein Unterordnungsverhältnis zur Wirklichkeit für die anderen Kategorien der Modalität zu finden, ohne mit den logisch-erkenntnistheoretischen Vorurteilen radikal brechen zu müssen. Das Implikationsverhältnis der realen Möglichkeiten zur Wirklichkeit zeigt das Modell dieser Interpretationstendenz, wobei Hartmann krampfhaft, aber sachlich erfolglos bemüht ist, zu beweisen, dass diese Implikation kein einfaches Aufgehen der Möglichkeit in die Wirklichkeit zur Folge haben muss. Dem steht nun jene ideologische Konstellation gegenüber, die Engels bei der Analyse Balzacs den "Triumph des Realismus" genannt hat, der aber, wie gerade Hartmanns Beispiel wiederholt zeigt, auch auf anderen Gebiet möglich ist, dass nämlich bei einem Konflikt der vorgefassten Einstellung zur Wirklichkeit mit dieser selbst ehrliche und begabte Ideolo-

gen -- sehr oft unbewusst -- ihren tief eingewurzelten Vorurteilen untreu werden und die Wirklichkeit selbst, so wie sie ist, zu Worte kommen lassen. Das geschieht in vielen Einzelausführungen Hartmanns über die Möglichkeit, ohne Bewusstheit darüber, dass hier zwei einander ausschliessende ontologische Theorien einander gegenüberstehen.

Wie zentral für Hartmann seine widerspruchsvolle Einstellung zur Modalität ist, zeigt sich darin, dass er in der Frage der Notwendigkeit -- ohne negatives Vorbild -- wörtlich die Bestimmung der Möglichkeit wiederholt: "was real wirklich ist, das ist auch real notwendig /Realwirklichkeit impliziert Realnotwendigkeit/; was real möglich ist, das ist auch real notwendig /positive Realmöglichkeit impliziert Realnotwendigkeit/." ^{26/}

Auch hier wehrt sich Hartmann gegen die Auslegung seiner Ansichten, als ob die Implikation eine Identität bedeuten würde. Seine Argumentation ist jedoch, gerade vom ontologischen Standpunkt sehr schwach: "Dass also ein wirkliches A zugleich notwendig ist, bedeutet nicht, dass sein Wirklichsein in seinem Notwendigsein bestände, sondern nur dass das wirkliche A ausserdem noch notwendig ist. Dass ein real mögliches A zugleich wirklich ist, bedeutet nicht, dass seine Möglichkeit selbst schon seine Wirklichkeit ausmache, sondern durchaus nur, dass das mögliche A ausserdem noch wirklich ist. Das Wirklichsein von A ist und bleibt etwas ganz anderes als sein Wirklichsein und Möglichsein. Deswegen aber kann es doch sehr wohl im Realcharakter eines solchen A liegen, dass seine Möglichkeit nicht ohne seine Wirklichkeit, und diese nicht ohne

seine Notwendigkeit bestehen kann." 27/ Hartmann be-
 ruft sich darauf, dass etwa die Materialität eines Re-
 alen seine Räumlichkeit impliziert, ohne dass dabei der
 Gedanke der Identifikation auftauchen müsste. Formal-
 logisch kann dieser Gedankengang eventuell eine Über-
 zeugungskraft haben, ontologisch sicher nicht; denn Räum-
 lichkeit und Materialität sind Kategorien von völlig ver-
 schiedenen Dimensionen, sie können deshalb, ohne Iden-
 tifizierung einander konkret implizieren. Die Modalitätska-
 tegorien liegen aber in derselben Dimension: auch wenn
 Hartmann, richtigerweise, der Wirklichkeit eine absolu-
 te Superiorität den anderen modalen Kategorien gegenüber
 zuspricht, so kann aus ihrem Verhältnis zueinander eine
 bestimmte Dimensionsgleichheit nie völlig entfernt wer-
 den. Die Superiorität der Wirklichkeit drückt sich darin
 aus, dass alle modalen Kategorien nur innerhalb ihres
 Bereichs einen vernünftigen Sinn haben können. Notwen-
 digkeit ist immer Notwendigkeit eines bestimmten Wirklich-
 keitszusammenhangs und so auch Möglichkeit und Zufällig-
 keit. Daraus kann aber nur formal ein Wechselverhältnis
 gefolgert werden. Denn wenn auch jede Wirklichkeit eine
 Notwendigkeit implizieren würde, hätte es keinen Sinn von
 der Notwendigkeit ist nur darum eine ontologisch berech-
 tigte Kategorie, weil nicht jedes Wirkliche notwendig
 ist.

Die ganze, mühsame und künstliche Konst-
 ruktion Hartmanns geht vollends auseinander, sobald er die
 Zufälligkeit in sein modales System einfügen will. Er be-
 stimmt sie so: "das Realzufällige ist ein solches Real-

wirkliches, das nicht real notwendig ist, also nicht auf dem zureichenden Grunde einer totalen Bedingungskette beruht. Es kann also auch nicht real möglich sein im Sinne des Bedingtseins durch eine solche Kette. Und da es doch als ein real wirkliches auch irgendwie real möglich sein muss, so bedeutet es eben diesen Widerspruch, zugleich real möglich und nicht real möglich, zugleich determiniert in voller Bestimmtheit und doch undeterminiert, zugleich bedingt und unbedingt zu sein. Man kann den Widerspruch auch anders zuspitzen: zugleich ein Mögliches, und doch durch nichts ermöglicht, zugleich determiniert, aber ~~zum~~ 'durch nichts' determiniert." 28/ Hartmann folgt, was bei ihm selten ist, hier Hegel. Wir glauben aber, dass dessen Bestimmung zwar für seine Zeit, dem metaphysischen Gegensatz von Zufälligkeit und Notwendigkeit gegenüber ein grosser Fortschritt war, heute aber nicht mehr als völlig befriedigend betrachtet werden kann. Das zeigt sich schon in der Wechselbeziehung der verschiedenen Seinsstufen, wo das, was, sagen wir, auf der niedrigeren Stufe als völlig determiniert aufgefasst werden muss, vom Standpunkt der Determinationsreihen der höheren ein reiner Zufall sein kann. So wird niemand bestreiten, dass etwa Lenins Krankheit und Tod biologisch völlig determiniert waren, nur in der Determinationsreihe der russischen Revolution müssen sie als unableitbarer Zufall erscheinen. In solchen Fällen ist es klar ersichtlich, dass das Zufällige nicht aus der Vereinigung von Determiniertheit und Undeterminiertheit überhaupt besteht, sondern aus der Heterogenität der in

der Wirklichkeit aufeinander real einwirkenden Prozesse.

Nun ist die Heterogenität der Elemente der Wirklichkeit eine ontologische Grundtatsache, die nur dadurch verdeckt wird, dass die Aufeinanderbezogenheit der heterogenen Faktoren nicht immer und nicht notwendig das Zufällige hervorbringen, dass die ~~Aufeinanderbeziehung~~ Erkenntnis in immer höheren Masstabe imstande ist, in Zusammenwirken heterogener Bedingungen, Kräfte, etc. Gesetzmässigkeiten zu entdecken. Daraus entsteht, besonders dort, wo die Heterogenitäten unter einer mathematischen Homogenität zu verschwinden scheinen, die Illusion einer ontologischen Homogenität der Wirklichkeit. Wir haben gesehen, dass Hartmann solche falsche Spiegelungen oft mit richtigem Wirklichkeitssinn kritisiert. Er hat auch ein bestimmtes Gefühl dafür, dass die Ontologie des Zufalls mit der Heterogenität der determinierenden Faktoren zusammenhängt. Nur analysiert er nicht die Prozesse selbst, sondern will -- mit einem metaphysischen Kontrast des streng Determinierten zu dem völlig Undeterminierten -- diese Beziehung an den Anfang setzen. Er sagt: "Alles ~~Erte~~[§] aber ist zufällig." 29/ In diesem Sinne setzt er die früher angeführten Betrachtungen so fort: "Der Sinn des 'ersten Gliedes' eben ist der, dass hinter ihm keine weiteren Glieder stehen, 'auf Grund' deren etwas real notwendig, oder auch nur real möglich sein könnte. Und da am ersten Gliede immer das Ganze der Reihe, und damit der Nexus selbst als ein realer hängt, so ist mit der Zufälligkeit des ersten

Gliedes zugleich die Zufälligkeit des Ganzen verbunden. -- In diesem Sinne ist und bleibt das Ganze der Real-sphäre als solches ein zufälliges. Und alles, was in ihr ist, sei es an Einzelgliedern oder an Verbundenheit, teilt diese Gesamtzufälligkeit. Darum ist auch die das Ganze durchwaltende Notwendigkeit des Realnexus im letzten Grunde zufällige Notwendigkeit." ^{30/} Das ist wieder ein Fall, wo man Bedeutung und Schranken Hartmanns klar sehen kann. Denn sein gesunder Sinn für Wirklichkeit zeigt sich darin: überall, auch in den Notwendigkeiten das Walten des Zufalls, die Durchdrungenheit der Welt von der Zufälligkeit zu erblicken. Jedoch das "erste Glied" ist wörtlich genommen wieder ein Mythos. Es ist Hartmanns Verdienst, dass er für Raum und Zeit sogar die Geltung der Unendlichkeit bestritten hat -- wie kann in einer solchen Wirklichkeit ein "erstes Glied" im eigentlichen Sinne überhaupt vorkommen? Wenn es sich aber bloss um das erste Glied einer bestimmten Determinationskette handelt, so kann dieses unmöglich in einem solchen Sinn undeterminiert, rein zufällig sein. Es kann zufällig sein infolge des Aufeinandertreffens von heterogenen Reihen. Hier müsste stets eine konkrete Dialektik einsetzen, die für bestimmte Fälle, für bestimmte Typen der Fälle aus der Heterogenität der genetischen Faktoren und der weiter beeinflussenden Determinanten die jeweilige Zufälligkeit, ihren Grad, ihre Art konkret ableitet. Man denke etwa an das Zusammenspiel heterogener Momente bei der Entstehung eines Planeten. Sein Sosein

kann -- notwendigerweise -- zufällig sein.

Das ist nun gerade für den Zufall von höchster Wichtigkeit. Und es ist auffallend, dass Hartmann dieses Problem nie zum Gegenstand seiner Untersuchungen gemacht hat, obwohl das Problem selbst in der Wissenschaft /viel weniger in der Philosophie/ schon längst auf der Tagesordnung steht. Wir meinen den Problemkomplex der sogenannten nur statistisch erfassbaren Notwendigkeit, die beginnende Einsicht in eine tendenzielle Notwendigkeit, die auf die Nichteliminierbarkeit des Zufalls basiert ist. /Dass einige "enragée" des Neopositivismus die statistische Gesetzlichkeit mit dem Leugnen der Kausalität gleichsetzen, hat uns nicht zu beschäftigen./ Ohne jetzt die Möglichkeit zu haben, auf dieses Problem seiner Wichtigkeit entsprechend einzugehen, sei nur kurz zusammenfassend bemerkt, dass die statistische Gesetzlichkeit zur ontologischen Voraussetzung eine gewisse Unableitbarkeit der Einzelfälle, als Einzelfälle, aus der Notwendigkeit ihrer jeweiligen Totalität, auf der anderen Seite die Nichtsynthetisierbarkeit je eines Ganzen aus den blossen Einzelbewegungen hat. Das bezieht sich in gleicher Weise auf Natur und Gesellschaft, die kinetische Gastheorie hat in dieser Hinsicht dieselbe ontologische Grundlage, wie die Lehre vom tendenziellen Sinken der Profitrate. In allen solchen Fällen handelt es sich darum, dass die Bewegung der in einem bestimmten Zusammenhang als einzelne bestimmten Phänomene im selben Zusammenhang bestimmte allgemeine, typische Eigenschaften

besitzen, die sich gesetzmässig ausdrücken lassen, dass aber zugleich die Einzelnen als Einzelnen nicht restlos in dieser Allgemeinheit aufgehen, ihr gegenüber eine unaufhebbare und eventuell aus ihr unableitbare Heterogenität bewahren, die in ihrem Verhalten aktiv oder passiv zum Ausdruck kommt. Die statistische Gesetzmässigkeit ist nur die begriffliche Widerspiegelung dieses Allgemeinen, Typischen, das in der Wirkungsweise der grossen Mehrzahl zum Ausdruck kommt.

Die Abweichungen von dieser allgemeinen Linie pflegt man mit dem Terminus Streuung zu bezeichnen, worin sogleich zum Ausdruck kommt, dass die Einzelnen als Einzelnen durch solche Gesetze nicht unmittelbar erfasst werden können. Sie sind dadurch natürlich nicht als unerkennbar oder gar als irrational bezeichnet. Es ist im Gegenteil durchaus möglich, auch die Streuungen zu analysieren, in ihnen anders geartete, aber doch typische Züge zu entdecken: dazu ist jedoch das Heranziehen anderer Wirklichkeitskomponenten nötig, als die waren, auf die sich die jeweilige statistische Gesetzmässigkeit bezogen hat. /Dass ein solches Interesse heute vor allem in der Ökonomie besteht, und die Physik sich zumeist mit der mathematischen Feststellung der Streuung begnügt, hat mit der ontologischen Frage wenig zu tun. Denn obwohl die Einzelheit im Leben und in der Gesellschaft ein viel konkreteres und komplizierteres Phänomen ist als ^Vdie Einzel-

^Vin der unorganischen Natur, allgemein ontologisch ist

heit ebenso eine Realkategorie des Atompunktes wie des Menschen./ Nun ist es für Hartmann charakteristisch, dass er der Kategorie der Einzelheit, die er natürlich kennt, wenig konkrete Aufmerksamkeit widmet und sich mit der Besonderheit, die für das typische Verhalten des Einzelnen in allgemeinen Zusammenhängen als Vermittlung von grosser Wichtigkeit ist, überhaupt nicht beschäftigt. Ob das der Grund des Fehlens einer Analyse der statistischen Gesetzmässigkeiten in Hartmanns Ontologie ist, wissen wir freilich nicht. Seine ontologische Analyse der modalen Kategorien, besonders der Zufälligkeit leidet aber sehr darunter, dass das hier auftauchende Problem von der Modifizierung des Gesetzes zur Tendenz völlig unerörtert bleibt. /Wir werden uns mit dieser Frage in der eigentlichen Ontologie des gesellschaftlichen Seins wiederholt beschäftigen müssen./

Die Mangelhaftigkeit von Hartmanns Analyse der modalen Kategorien ist umso bedauerlicher, als dadurch einer der wichtigsten Tendenzen seiner Ontologie, gerade dem Neuen an ihr die Spitze abgebrochen wird. Wir meinen natürlich die übergreifende Wesensart der Wirklichkeit den anderen modalen Kategorien gegenüber. Denn solange die Ontologie entweder von teleologisch-theologischen Gesichtspunkten beherrscht war, auch wenn diese eine säkularisierte Gestalt erhielten, solange die Logik methodologisch bestimmend

auf die Ontologie eingewirkt hat, musste sie naturgemäss in der Notwendigkeit ~~ku~~minieren. Ob es sich dabei ~~xx~~ um die Prädestination oder um ein Laplacesche ausnahmslos-mechanisches Kausalität handelt, ist hier eine sekundäre Frage. Ein bedeutender Zug der Originalität in Hartmanns~~x~~ Ontologie ist gerade die ~~Te~~tendenz, der Wirklichkeit, so wie sie ist, in der unerbittlichen Härte ihres Geradesoseins die ontologische Superiorität zuzuschreiben. Unsere stellenweise scharfe Kritik entsprang aus der Achtung für einen so bedeutenden Anlauf und aus der Enttäuschung, dass es ein stellenweise höchst problematischer Anlauf geblieben ist.

In unserer Kritik waren wir bemüht Konkretes konkret zu analysieren und, wenn nötig, konkret zu widerlegen. Beim Abschluss dieser Bemerkungen muss aber gesagt werden: die Schranken Hartmanns hängen wesentlich damit zusammen, dass er mit einer gewissen Aengstlichkeit den ausgesprochen dialektischen Problemen ausweicht. Als klarsichtiger und unbefangener Beobachter der Wirklichkeit wird er natürlich immer wieder auf dialketische Konstellationen gestossen. Er geht aber ihrem dialektischen Wesen aus dem Wege, indem er sich auf die Dialektik von Aristoteles zurückzieht und überall bloss von Aporien spricht, wo diealektische Probleme eine dialktische Lösung erfordern würden. Natürlich kennt Hartmann Hegel, er hat ja über ihn ein ganzes Buch geschrieben. Es ist aber für Hartmann höchst

charakteristisch, wie er sich darin über die dialektische Methode äussert: "Es gibt offenbar eine eigentümlich dialektische Begabung, die sich wohl ausbilden, aber nicht erlernen lässt. Sie ist eine eigene, originäre, auf nichts anderes zurückführbare Art des inneren Sehens, und zwar ein durchweg konspektives Sehen, das an den Zusammenhängen der Sache fortschreitend, diese immer von verschiedenen Seiten zugleich, und daher in Widersprüchen schillernd sieht, und dennoch auch das Widersprechende in seiner für die Sache charakteristischen Gebundenheit zur Einheit sieht. - Bemerkenswert ist es, dass auch die dialektischen Köpfe selbst das Geheimnis der Dialektik nicht aufdecken. Sie haben und handhaben wohl die Methode, aber sie können nicht verraten, wie sie es machen. Sie wissen es offenbar selbst nicht. Es ist wie im Schaffen des Künstlers." ^{31/} Will man also die, trotz aller Schranken wichtigen Errungenschaften Hartmanns für die heute aktuelle Ontologie wirklich fruchtbar machen, so muss man von ihm nach vorwärts, zu den grossen Dialektikern, zu Hegel und vor allem zu Marx weitergehen.

Anmerkungen

1. Marx-Engels: Die heilige Familie, Wk. /Mega/, III.301.

1.

1. N.Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim am Glan, 1948, 39

2. Ebd. 17

3. Ebd. 50

4. Ebd. 49

5. Ebd. 53

6. Ebd. 197

7. N.Hartmann: Philosophie der Natur, Berlin 1950, 576

8. Ebd. 642

9. Ebd. 18

10. Ebd. 235

11. Ebd. 237

12. Ebd. 241

13. N.Hartmann: Der Aufbau der realen Welt, Meisenheim am Glan, 1949, 358

14. Ebd. 467

15. Philosophie der Natur, a.a.O. 95-6

16. Ebd. 279

17. Ebd. 291

18. Ebd. 442

19. Ebd. 457

20. Ebd. 661

2.

1. N.Hartmann: Teleologisches Denken, Berlin 1951, 13

2. Ebd. 108-9

3. Aufbau der realen Welt, a.a.O. 516-7

4. Ebd. 198

5. Philosophie der Natur, a.a.O. 565

6. Ebd. 110-11
7. Ebd. 111
8. Ebd. 113
9. N.Hartmann: Das Problem des geistigen Seins,
Berlin-Leipzig 1933, 183
10. Ontologie, a.a.O. 243-4
11. Ebd. 246
12. Ebd. 246-7
13. Ebd. 265
14. Ebd. 280
15. Ebd. 318
16. Ebd. 263
17. Aufbau der realen Welt, a.a.O. 320
18. N.Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938,
162
19. Ebd. 196
20. Ebd. 33
21. Ebd. 79
22. Ebd. 13-4
23. Ebd. 182-3
24. Philosophie der Natur, a.a.O. 669 und 681
25. Möglichkeit und Wirklichkeit, a.a.O. 126
26. Ebd.
27. Ebd. 139
28. Ebd. 219
29. Ebd. 53
30. Ebd. 219
31. N.Hartmann: Die Philosophie des deutschen Idealismus,
Berlin-Leipzig, 1929, II. 159