

**Hermann Weins**  
**Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann**  
**als sein Weg von der Ontologie zu einer**  
**philosophischen Kosmologie**

**Inauguraldissertation**  
zur Erlangung des Akademischen Grades  
eines Dr. phil.,  
vorgelegt dem Fachbereich 11 Philosophie/Pädagogik  
der Johannes Gutenberg-Universität  
Mainz

von  
Nebil Reyhani  
aus Iskenderun/Türkei

Mainz 2001

Referent: Prof. Dr. Richard Wisser

Korreferent: Prof. Dr. Stephan Grätzel

Tag der mündlichen Prüfung: 15.06.2001

## INHALTSVERZEICHNIS

<u>Einleitung</u> .....	7
1. <u>Zielsetzung</u> .....	7
A) <u>Die Bedeutung der Hartmannschen Philosophie in der Gegenwart</u> .....	7
B) <u>Die Eigenart von Weins Denken und seiner Sprache</u> .....	15
C) <u>Der wissenschaftsgeschichtliche Hintergrund der Weinschen Kosmologie</u> .....	25
2. <u>Methode der Darstellung</u> .....	30
 <u>Erster Teil: Rekonstruktion von Weins Auseinandersetzung mit Hartmann</u> .....	35
 <u>Erster Abschnitt: Das Problem der Genesis im Aufbau der realen Welt</u> .....	35
1. <u>Das Problem der Genesis als Ausgangspunkt einer immanent fundamentalen Auseinandersetzung mit Hartmann</u> .....	35
A) <u>Das Genesiskriterium Hartmanns als Prüfstein einer Ontologie</u> .....	35
B) <u>Hartmanns Rechenschaft über die Erfüllung des Genesiskriteriums in seiner Lehre</u> .....	37
C) <u>Das Gesetz der Schichtendistanz in Hartmanns Ontologie</u> ..	39
2. <u>Kategoriale Gesetze in Hartmanns Seinslehre als Umrißlinien der Einheit der Welt</u> .....	40
A) <u>Die Idee von kategorialen Gesetzen</u> .....	40
B) <u>Kohärenzgesetze als Umrißlinien der „horizontalen“ Einheit der Welt</u> .....	44
C) <u>Gesetze der kategorialen Schichtung als Gesetze der „vertikalen“ Einheit</u> .....	45
D) <u>Das Gesetz der Schichtendistanz</u> .....	49

<u>3. Die Rolle der Schichtendistanz im Verhältnis der Schichtungsgesetze und im Aufbau der realen Welt</u> .....	50
<u>4. Überprüfung von Hartmanns Lehre nach seinem Genesiskriterium</u> .....	54

**Zweiter Abschnitt: Das Problem des Ansichseins der realen Welt**

..... 56

<u>5. Das Problem der Genesis im Blick auf Hartmanns ontologische Grundannahmen</u> .....	56
<u>6. Die Idee einer Grundwissenschaft und Ontologie</u> .....	60
<u>A) Hartmanns ‚Rückkehr‘ von der Erkenntnistheorie zur Ontologie</u> .....	60
<u>B) Die Ontologie in „Diesseitsstellung“ als eine ‚Pre-Ontologie‘</u> .....	64
<u>7. Hartmanns Grundlegung der Ontologie durch Begründung des Ansichseins des Erkenntnisgegenstandes</u> .....	67
<u>A) Vom gnoseologischen zum ontologischen Ansichsein</u> .....	67
<u>B) Beweise zum Ansichsein der Welt</u> .....	71
<u>C) Kantische Umstellung der Frage nach der Ansichsein-Gegebenheit</u> .....	73
<u>D) Übergegenständlichkeit des Erkenntnisgegenstandes</u> .....	77
<u>E) Die Homogenitäts-These</u> .....	82
<u>8. Versuch einer immanenten Erörterung von Grundlagen-Problemen der Hartmannschen Ontologie</u> .....	86
<u>A) Fraglichkeit der Homogenitäts-These</u> .....	86
<u>B) Die Frage nach dem ontologischen Charakter von Hartmanns Lehre</u> .....	92
<u>C) Das Ergebnis einer immanent-fundamentalen Kritik an der Hartmannschen Ontologie als Weins Ausgangspunkt in seiner</u>	

<u>philosophischen Kosmologie</u> .....	96
<b><u>Zweiter Teil: Übergang von der Ontologie zu einer philosophischen Kosmologie</u></b> .....	<b>98</b>
<b><u>Erster Abschnitt: Kosmologie in Gegenüberstellung zur Ontologie</u></b> .....	<b>98</b>
<u>9. Zielsetzung der philosophischen Kosmologie in bezug auf Hartmanns Ontologie und Kategorialanalyse</u> .....	98
<u>10. Weins Kritik an Hartmanns Kategorialanalyse in bezug auf das Genesisproblem</u> .....	105
<u>11. Weins Kritik an Hartmanns Ontologie in bezug auf seine Homogenitätsthese</u> .....	110
<u>12. Rückkehr zu Hartmanns Pre-Ontologie als einer „Meta-Ontologie“</u> .....	115
<u>13. Die Negation der Hartmannschen Homogenitätsthese als Weins Ausgangspunkt zur philosophischen Kosmologie</u> .....	122
<b><u>Zweiter Abschnitt: Kosmologie als Analyse der „synthetischen Struktur“</u></b> .....	<b>128</b>
<u>14. Exkurs: Der Begriff Affinität bei Kant</u> .....	128
<u>15. Feststellung von Seins- und Bewußtseinszusammenhang als zwei „Ordnungen“</u> .....	134
<u>16. Das Verhältnis zwischen Seins- und Bewußtseinszusammenhang</u> .....	138
<u>17. Die Metakategoriale Struktur als Grundlage des Verhältnisses zwischen Seins- und Bewußtseinszusammenhang</u> .....	143
<u>18. Die meta-kategoriale Struktur der Welt</u> .....	145
<u>19. Möglichkeit und Notwendigkeit einer philosophischen Kosmologie</u> .....	153

<u>A) Kants Kritik als Prüfstein jeder modernen Kosmologie.....</u>	153
<u>B) Die Überwindung des Kantischen Subjektivismus durch Relativierung der Gültigkeitsfrage in einer philosophischen Kosmologie .....</u>	155

<u><b>Dritter Teil: Übergang von der philosophischen Kosmologie zur Anthropologie als einer die Kosmologie ergänzenden „kentauren Philosophie“ .....</b></u>	<b>160</b>
--	------------

<u><b>Erster Abschnitt: Der Zusammenhang zwischen Anthropologie und philosophischer Kosmologie .....</b></u>	<b>160</b>
--	------------

<u>20. Exkurs: Jacob Burckhardts Kritik an der Geschichtsphilosophie als einer „kentauren Philosophie“ ....</u>	162
---	-----

<u>21. Vorläufige Bestimmung des Ausdrucks „Kentauren Philosophie“ als ausdrückliche Bejahung der Möglichkeit einer zugleich „subordinierenden“ und „koordinierenden“ Philosophie .....</u>	165
---	-----

<u>22. „Aus der Geschichte lernende“ Kritik der Philosophie als „Subordinieren“ und als „Koordinieren“ .....</u>	169
--	-----

<u>A) Philosophie als „Subordinieren“ .....</u>	169
---	-----

<u>B) Philosophie als „Koordinieren“ .....</u>	175
--	-----

<u>23. Die Unterscheidung zwischen einer „abstrakten“ Wissenschaft von der Ordnung der Welt und einer „konkreten“ Wissenschaft der Ordnungen in der Welt.....</u>	188
---	-----

<u>A) „Abstrakte Kosmologie“ als Wissenschaft von der Ordnung der Welt.....</u>	188
---	-----

<u>B) Anthropologie als die Wissenschaft von Ordnungen in der Welt .....</u>	192
--	-----

<u>24. Die Bedeutung des Ausdrucks „Kentauren Philosophie“ bei</u>	
--	--

<u>Wein</u> .....	196
<b><u>Zweiter Abschnitt: Die Erhellung des Strukturzusammenhanges des menschlichen In-der-Welt-Seins in Weins Auseinandersetzung mit „dem wahren cartesischen Dualismus“</u></b> .....	<b>200</b>
<u>25. Der „wahre“, von der traditionellen Descartes-Deutung verkannte „cartesische Dualismus“</u> .....	200
<u>26. Die anthropologische Widerlegung des „wahren“ cartesischen Dualismus</u> .....	204
<u>27. Das Verhältnis zwischen der praktischen und theoretischen Sphäre des Menschen als die Struktur des menschlichen In-der- Welt-Sein</u> .....	206
<b><u>Dritter Abschnitt: Anthropologie der menschlichen Verwirklichungsweisen als realdialektische Strukturanalyse des menschlichen In-der-Welt-Seins</u></b> .....	<b>212</b>
<u>28. Die Frage nach der Realdialektik und Weins Suche nach dem Ort realdialektischer Strukturen in Hegels Philosophie</u> .....	212
<u>A) Weins kritische Haltung gegenüber Hartmanns Auffassung von Realdialektik als Ausgangspunkt bei der Suche nach realdialektischen Strukturen</u> .....	212
<u>B) Die Zurückweisung von Hegels Geschichtsphilosophie als einer Lehre über die Realdialektik</u> .....	215
<u>C) Die Zurückweisung der Hartmannschen Lehre vom „objektiven Geist“ als einer Lehre von realdialektischen Strukturen</u> .....	218
<u>29. Hegels „Logik“ als die Lehre von realdialektischen Strukturen</u> .....	221

<u>A) Die Kennzeichnung der Hegelschen Logik als Strukturlogik</u>	221
<u>B) Hegels „Logik“ in anthropologischer Sicht</u>	223
<u>30. Übergang von Hegels Logik zur Strukturanalyse menschlicher Verwirklichungsweisen als Analyse realdialektischer Strukturen</u>	226
<u>A) Die Unmöglichkeit der Radikalisierung menschlicher Verwirklichungsweisen als Hinweis auf ihre realdialektische Struktur</u>	226
<u>B) Die Grundstruktur menschlicher Verwirklichungsweisen</u>	228
<u>C) Beispiele für die dialektische Struktur menschlicher Verwirklichungsweisen</u>	230
<u>31. Gesetze der menschlichen Verwirklichungsweisen als Gesetze einer realdialektischen Struktur</u>	233
<u>32. Die realdialektische Strukturanalyse als die Grundlage einer Lehre vom „synthetischen Menschen“ und die Zurückweisung des Relativismus und Absolutismus als Vereinseitigungen des Menschen</u>	236
<u><b>Schluß</b></u>	<b>240</b>
<u><b>Literaturverzeichnis</b></u>	<b>244</b>



# Einleitung

## 1. Zielsetzung

### A) Die Bedeutung der Hartmannschen Philosophie in der Gegenwart

Die vorliegende Arbeit versucht, das Denken von Hermann Weins, einem Schüler von Nicolai Hartmann, als einen Weg darzustellen, der von Hartmanns Ontologie zu einer philosophischen Kosmologie führt. Der Grund dafür, weshalb dies eine besondere Aufmerksamkeit verdient, liegt darin, daß Weins *Weggang* von Hartmanns Ontologie, der in der einen Hinsicht eine radikale Abkehr von Hartmanns Philosophie darstellt, in einer anderen Hinsicht jedoch sich als eine die Hartmannsche Grundlegung *unterfangende* Grundlegung der Hartmannschen Philosophie herausstellt. Es wird zu zeigen sein, daß Hartmanns eigentlichen Intentionen und „die inneren Prinzipien seiner Systematik“<sup>1</sup> Weins Denken trotz seiner Abkehr nicht nur dadurch weiterhin bestimmen, daß Wein ihnen bei seinem Fortgang gerecht zu werden versucht, sondern auch dadurch, daß Weins Abkehr von der Ontologie und sein Übergang zu einer philosophischen Kosmologie selbst eine Konsequenz dieser Intentionen sind. In dieser Hinsicht bezweckt Wein bei seinem Weg also nichts anderes, als aus diesen Intentionen die letzten Konsequenzen zu ziehen, bzw. die „inneren Prinzipien“ Hartmanns konsequent zu Ende zu denken. Diese Eigenschaft der Weinschen Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Nicolai Hartmann wird im folgenden durch die Bezeichnung „immanent-fundamentale Kritik“ gekennzeichnet.

Die Arbeit verfolgt insofern ein doppeltes Ziel. Sie versucht nicht nur Hermann Weins Denken, das, wie noch zu zeigen sein wird, in der Nachwelt die durchaus verdiente Beachtung nicht gefunden hat, zu würdigen, sondern auch durch den Hinweis auf seine Auseinandersetzung mit Hartmann im Sinne einer immanent-

---

<sup>1</sup> Reinhold Breil, Kritik und System: Die Grundproblematik der Ontologie Nicolai Hartmanns in Transzendentalphilosophischer Sicht, Würzburg 1996, S. 4. Für diesen Zusammenhang relevant ist Breils Hinweis darauf, daß manche Kritiken an Hartmanns Philosophie (z.B. die von Herbert Schnädelbach und Wolfgang Stegmüller, die er namentlich nennt,) nur dann berechtigt wären, „wenn man die inneren Prinzipien seiner Systematik, die Hartmann selbst nicht ausdrücklich nennt und hervorhebt, außer acht ließe“. (a.a.O.)

fundamentalen Kritik, die mit Hartmanns Ontologie nicht zugleich auch seine Kategorialanalyse verwirft, die Frage zu stellen, ob die nachhaltige Kritik, die Hartmanns Ontologie als eine überholte Wissenschaft darstellte und letztlich dazu führte, daß das anfangs sehr rege Interesse an Hartmanns Philosophie allmählich erloschen ist, nicht doch zu sehr standpunkthaft war, weil sie mit seiner Ontologie auch durchaus positive Aspekte der Hartmannschen Philosophie, ohne sich mit ihnen wirklich auseinandergesetzt zu haben, verworfen hat.

Auf diese positiven Aspekte läßt nun die Tatsache schließen, daß man in verschiedenen Wissensgebieten zum größten Teil unabhängig von Hartmann zu parallelen Ansichten gekommen ist. So weist z.B. nicht nur Hermann Wein darauf hin, daß zwischen der amerikanischen Kulturanthropologie der sechziger Jahre und Hartmanns Lehre vom objektiven Geist einerseits und zwischen Hartmanns Philosophie und der Kosmologie von Alfred North Whitehead andererseits ohne gegenseitige Beeinflussung eine Parallelität entstanden ist<sup>2</sup>, sondern, unter Hinweis auf Wein auch Jasper Blystone. Letzterer stößt auch in den Lehren von John Eccles und Karl Popper auf eine gewisse Parallelität mit Hartmanns Lehre.<sup>3</sup> Ihnen allen ist Blystone zufolge ein bio-epistemologischer Trend gemeinsam, der sich aus der für ihre Philosophie signifikanten Berücksichtigung der Ergebnisse der Naturwissenschaften ergibt.<sup>4</sup> Eine Gemeinsamkeit zwischen Hartmann und Popper findet auch Reinhold Breil, der diese Gemeinsamkeit dann auch an Poppers „Drei-Welten-Lehre“ konkretisiert.<sup>5</sup>

Neben dieser Lehre von Popper, auf die noch zurückzukommen ist, nennt Breil eine Reihe Beispiele für die, wie er sagt, „untergründige Wirkung Hartmanns“ auf die Gegenwartsphilosophie.<sup>6</sup> Die Tatsache,

---

<sup>2</sup> Für die Parallelität mit der Kulturanthropologie vgl. RD 45 f. Für die Parallelität mit Whitehead: Hermann Wein, *Kentaurische Philosophie: Vorträge und Abhandlungen*, München 1968, 26 f. Für diese Parallelität vgl. auch Jitenranath Mohanty: *An inquiry into the problem of ideal being in the philosophies of Nicolai Hartmann and Alfred North Whitehead*. Dissertation, Göttingen 1954; ders.: *Nicolai Hartmann and Alfred North Whitehead. A study in recent platonism*, Kalkutta 1957; Paul Hossfeld, *Atom und Molekül innerhalb der Seinslehre von Nicolai Hartmann und A.N. Whitehead*, in: *Philosophia Naturalis*, 1970, Bd. 12, S. 343-356.

<sup>3</sup> Jasper Blystone, *Nicolai Hartmann's Homo Ontologicus*, in: *Nicolai Hartmann: 1882-1982*. Hrsg. Von Alois Joh. Buch, Bonn 1982, S. 59-69.

<sup>4</sup> Blystone, *Nicolai Hartmann's Homo Ontologicus*, 59

<sup>5</sup> Breil, *Kritik und System*, 7.

<sup>6</sup> Breil, *Kritik und System*, 5.

daß sich Hans Wagner und Wolfgang Cramer von Hartmann beeinflusst zeigen, aber auch die Tatsache, daß „so verschiedene und schließlich auf inhaltliche Distanz zu Hartmann gehende Philosophen wie Patzig und Habermas“ sich „auf Hartmann als einen ihrer philosophischen Lehrer“ berufen, legen nach Breil nahe, daß „entgegen aller vordergründigen Ablehnung ein weitreichender, allerdings häufig verdeckter Einfluß von einzelnen Lehrstücken Hartmanns auch auf die Gegenwartsphilosophie festzustellen“ ist.<sup>7</sup> Neben dieser „untergründigen Wirkung“ findet Breil in der gegenwärtigen naturphilosophischen Diskussion auch eine unmittelbare Wirkung Hartmanns. Diese Behauptung stützt Breil vor allem darauf, daß sowohl der Biologe Max Hartmann, als auch die Vertreter der sog. evolutionären Erkenntnistheorie, Gerhard Vollmer und Rupert Riedl, sich ausdrücklich auf Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie und Naturphilosophie beziehen.

Sowohl die Parallelität verschiedener Lehren mit Hartmanns Philosophie, die ohne gegenseitige Beeinflussung entstanden ist, als auch die „untergründige“, bzw. die unmittelbare Wirkung Hartmanns auf die Gegenwartsphilosophie zeigen, daß Hartmanns Philosophie durchaus positive auch für die Gegenwart wichtige Aspekte hat, die durch die Kritik an seiner Ontologie nicht total zurückzuweisen sind. In diesem Zusammenhang scheinen die Gemeinsamkeiten zwischen Hartmann und Popper besonders aufschlußreich zu sein, da hier auch zu erkennen ist, was es mit den positiven Aspekten der Hartmannschen Philosophie auf sich hat.

Karl Popper, der, wie er selbst kritisiert, in Deutschland von vielen für einen „Positivisten“ gehalten wird, tritt in einer in Mannheim stattfindenden Vorlesung mit einem Thema auf, das, wie er zu Beginn sagt, bewußt „schon im Titel *nicht*-positivistisch ist“: „Bemerkungen eines Realisten über das Leib-Seele-Problem“.<sup>8</sup> Er bezeichnet sich im Gegensatz zu der damals in Deutschland herrschenden Meinung insofern als einen *Realisten*, als er im Hinblick auf dieses Problem nicht das eine auf das andere zurückführt. Dabei ist er nicht nur der Auffassung, daß beim Menschen der psychischen Sphäre eine Autonomie zukommt, sondern er postuliert noch eine dritte Schicht, die

---

<sup>7</sup> Breil, Kritik und System, 5.

<sup>8</sup> Karl R. Popper, Bemerkungen eines Realisten über das Leib-Seele-Problem, Vorlesung in Mannheim gehalten am 8. Mai 1972, 95. In: Karl R. Popper, Alles Leben ist Problemlösen: Über Erkenntnis, Geschichte und Politik, München 1994, S. 93-111.

auch gegenüber der psychischen eine Autonomie zeigt. Was von mir hier, um die Gemeinsamkeit mit Hartmanns Schichtenlehre hervorzuheben, Schichten genannt wurde, nennt Popper selbst „Welten“. Die Welt der physischen Vorgänge nennt Popper „Welt 1“, die der psychischen „Welt 2“ und „die Welt der Produkte des menschlichen Geistes“ nennt er „Welt 3“, womit er im engeren Sinne „die Welt der Theorien, einschließlich der falschen Theorien“ meint.<sup>9</sup> Was nun „Welt 3“ betrifft, nennt Popper zwei Merkmale: „Erstens, daß sie Wirklichkeits-Charakter hat; und zweitens, daß sie wenigstens teilweise autonom ist; das heißt, sie besitzt innere Strukturen, die von der Welt 2 wenigstens teilweise unabhängig sind“.<sup>10</sup> Wenn man nun bei der Frage nach der Wirklichkeit von dem Kriterium ausgeht, daß etwas dann „wirklich“ ist, wenn es „auf die *Dinge* in Welt 1 *einwirken* kann“, so sind „Theorien“, die zur „Welt 3“ gehören, insofern als „wirklich“ anzusehen, als z.B. ein Wolkenkratzer, der als ein physisches Ding der „Welt 1“ zugehört, doch nach einem Plan gebaut ist, der „von Theorien und von vielen Problemen beeinflusst“ ist.<sup>11</sup>

Was nun die entgegengesetzte Auffassung betrifft, wonach Gedankengänge nur als psychische Vorgänge in der Wirklichkeit existieren, nicht aber deren „Inhalte an sich“, d.h. nicht die Theorien selbst, versucht Popper zu zeigen, „daß die Welt 3 zwar genetisch das Produkt der Welt 2 ist, daß sie aber eine innere Struktur hat, die teilweise autonom ist“.<sup>12</sup> Für diese Autonomie spricht im Beispiel der natürlichen Zahlen die Tatsache, daß diese Zahlen zwar von den Menschen – wie überhaupt die Sprache – erst erfunden wurden, nicht aber „die *Gesetze* der Addition und der Multiplikation“ bzw. die *Primzahlen* in den natürlichen Zahlen.<sup>13</sup> Diese sind nach Poppers Auffassung „keine menschliche Erfindung“: „Sie wurden in der Zahlenreihe *entdeckt*“.<sup>14</sup> Aus der Tatsache, daß man sie im Laufe der menschlichen Entwicklung irgendwann überhaupt entdecken konnte, ist nun darauf zu schließen, daß sie schon vor der Erfindung der natürlichen Zahlen, bevor sie also in die Welt 2 eindringen konnten, existiert haben müssen: „sie existierten also in einem autonomen Teil der Welt 3, vor

---

<sup>9</sup> Popper, Leib-Seele-Problem, 95 f.

<sup>10</sup> Popper, Leib-Seele-Problem, 97.

<sup>11</sup> Popper, Leib-Seele-Problem, 97.

<sup>12</sup> Popper, Leib-Seele-Problem, 98.

<sup>13</sup> Popper, Leib-Seele-Problem, 98.

<sup>14</sup> Popper, Leib-Seele-Problem, 98.

ihrer Entdeckung“.<sup>15</sup> Daraus folgt nun, „daß die Existenz der Primzahlen in der Welt 3 eine der Ursachen der Gedankengänge innerhalb der Welt 2 war, die zu ihrer Entdeckung führten“.<sup>16</sup> Damit ist bewiesen, „daß der autonome Teil der Welt 3 auf die Welt 2 ursächlich wirken kann“, woraus folgt, daß er auch auf die Welt 1, wenn auch nur mittelbar, ursächlich wirken kann, wie schon das triviale Beispiel zeigt, daß der Entdecker der Primzahlen, um seine Entdeckung anderen mitzuteilen, seine Zunge, bzw. Papier und Stift benutzen mußte, die doch zu Welt 1 zugehören.<sup>17</sup>

Die Hauptschwierigkeit in dieser „Drei-Welten-Lehre“ liegt in der Frage, „ob und wie unsere Denkvorgänge in der Welt 2 mit Gehirnvorgängen in der Welt 1 verbunden ist.“<sup>18</sup> Das ist nun nichts anderes als die Übersetzung des klassischen Leib-Seele-Problems in Poppers eigene Sprache. So bringt Popper auch keine neue Lösung, sondern versucht lediglich, neue Argumente für bzw. gegen die jeweiligen schon bestehenden Lösungsansätze zu finden. Er stellt dabei fest, daß die „Ideologie von der kausalen Abgeschlossenheit der physischen Welt“<sup>19</sup>, d.h. die Auffassung, daß in der physischen Welt nur *eine* Art Kausalität herrschen kann, die die Dinge unverbrüchlich und gesättigt determiniert, so daß sie keine anderweitige Determination zulassen, der einzige Grund zu sein scheint, der gegen den Lösungsversuch spricht, in dem man von einer „*psychophysischen Wechselwirkung*“ zwischen Welt 1 und Welt 2 ausgeht.<sup>20</sup> Obwohl Popper „als früherer Student der Physik und Lehrer der Physik sehr gut [weiß], warum es so schwierig ist, die kausale Unabgeschlossenheit der Physik zuzugeben“, scheint ihm die entgegengesetzte Auffassung, d.h. die „Ideologie von der kausalen Abgeschlossenheit der physischen Welt“, wie er sie nennt, „durch die Tatsachen widerlegt zu sein“.<sup>21</sup> Diese „Ideologie“, die seiner Meinung nach aus einer Zeit stammt, „in der die ganze Physik Mechanik war“, ist, so Popper, „schon durch die Notwendigkeit, eine elektromagnetische Theorie anzunehmen, widerlegt“.<sup>22</sup> Schon die Theorien innerhalb der Physik drängen also

---

<sup>15</sup> Popper, Leib-Seele-Problem, 99.

<sup>16</sup> Popper, Leib-Seele-Problem, 99.

<sup>17</sup> Popper, Leib-Seele-Problem, 99.

<sup>18</sup> Popper, Leib-Seele-Problem, 102.

<sup>19</sup> Popper, Leib-Seele-Problem, 106.

<sup>20</sup> Popper, Leib-Seele-Problem, 102.

<sup>21</sup> Popper, Leib-Seele-Problem, 106.

<sup>22</sup> Popper, Leib-Seele-Problem, 106.

dazu, die kausale Unabgeschlossenheit der Physik anzunehmen, was andererseits zu der Möglichkeit führt, daß in der Welt verschiedene Arten von Kausalitäten nebeneinander bestehen und miteinander in *Wechselwirkung* treten können.

Ganz im Hartmannschen Sinne findet also auch Popper in der realen Welt verschiedene Schichten, die *in einer bestimmten Richtung* voneinander abhängen. So hängt Welt 2 von Welt 1 ab, aber nicht umgekehrt Welt 1 von Welt 2, was auch für das Verhältnis zwischen Welt 3 und Welt 2 gilt. In einer anderen Richtung zeigt jedoch jede, um es nun mit Hartmann auszudrücken, „höhere“ Schicht eine gewisse Autonomie gegenüber der „niederen“ Schicht, die sich auf eine, wie Popper selbst formuliert, „innere Struktur“ stützt, mit der, wie Popper es durch seine Annahme von der kausalen Unabgeschlossenheit der Welt andeutet, auch eine eigentümliche Art von Determination zusammenhängen soll. Die Gemeinsamkeit der Popperschen Auffassung mit dem Hartmannschen Schichtenbau ist also nicht zu übersehen. Es ist nun aber auch nicht zu leugnen, daß Hartmann mit seiner Kategorialanalyse diese Verhältnisse ungemein tiefer durchforscht hat. Wo Popper nämlich bloß von „inneren Strukturen“ redet, was ein dunkler Begriff bleibt, oder von der bloßen Möglichkeit anderer Determinationsarten, hat Hartmann viel zu sagen über die jeweiligen „inneren Strukturen“, über die Verhältnisse dieser Strukturen und ihre Determinationsarten zueinander. Hinzu kommt, daß, während Popper hinsichtlich des Anorganischen und Organischen keine Unterscheidung trifft, hinsichtlich Hartmanns Wirkung auf die Gegenwartsphilosophie, wie es Reinhold Breil zeigt, gerade diese Unterscheidung sich als besonders fruchtbar erwiesen hat. In diesem Zusammenhang erscheint eine immanent-fundamentale Kritik an Hartmanns Philosophie, die seine Ontologie, aber nicht seine Kategorialanalyse verwirft, wie sie Wein unternimmt und mit dem Anspruch anknüpft, dadurch der Kategorialanalyse erst eine richtige Grundlage zu geben, als ein auch für die Gegenwart bedeutsamer, aber leider vergessener Ansatz. Ontologie, wie sie Hartmann verstanden hat, war, so scheint sich im nachhinein eindeutig herausgestellt zu haben, nicht mehr zeitgemäß, d.h. längst überholt. Seine Kategorialanalyse ist es aber nicht, sie scheint durchaus noch zeitgemäß zu sein. Dies hat Hermann Wein schon in den fünfziger Jahren, als das Interesse an Hartmanns Ontologie noch lebhaft war, richtig gesehen und er wollte durch eine, die Hartmannsche Grundlegung *unterfangende* Grundlegung der Hartmannschen Philosophie, d.h. durch den Übergang von der Hartmannschen Ontologie zu einer philosophischen Kosmologie gerade die Kategorialanalyse, die sich aus heutiger Sicht selbst für die

Gegenwart als fruchtbar erwiesen hat, *retten*. Darin liegt einer der Gründe, die mich zu der vorliegenden Arbeit bewegen haben.

Ein anderer Grund, der aufs engste mit dem ersten zusammenhängt, ist der erkenntnistheoretische Aspekt der Hartmannschen Philosophie. Damit eine „materiale Philosophie“, wie sie u.a. auch Max Scheler forderte und wie sie Hartmann mit seiner Kategorialanalyse konsequent verwirklichen wollte, *wieder* möglich wird, mußte der *erkenntnistheoretische Zirkel*, dem die Philosophie seit Kant immer stärker verfiel, aufgebrochen werden. Das Hauptgewicht der Philosophie, die seit Kant mitunter zur reinen Erkenntnistheorie gemacht wurde, lag bekanntlich in der Frage nach der Gültigkeit der Erkenntnis, d.h. nach den Erkenntniskriterien, die sich jedoch nicht im Erkenntnisinhalt selbst, sondern ohne Bezug auf ihn allein in der Form der Erkenntnis entdecken ließen. Dies hat dazu geführt, daß die Wahrheit nicht mehr in Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Inhalt, sondern lediglich in der formellen Übereinstimmung der Erkenntnisse untereinander gesucht wurde, was Hartmann als „Verfall der Erkenntnistheorie“ bezeichnet, in der das eigentliche Problem der Erkenntnis nicht mehr auftaucht.<sup>23</sup> Demgegenüber hat Hartmann konsequent immer wieder betont, daß von Erkenntnis nur dann die Rede sein kann, wenn sie einen **Transzendenz-Charakter** hat, d.h. wenn sie etwas betrifft, was über sie hinaus liegt. Das war auch einer der Gründe, warum das Interesse an Hartmanns Philosophie außerhalb von Deutschland, z.B. in der Türkei, in der sie durch Takiyettin Mengüsoğlu<sup>24</sup>, einen türkischen Schüler von Nicolai

---

<sup>23</sup> GdO 14. Vgl. hierzu unten Kapitel 6-A.

<sup>24</sup> Den beiden Schülern von Nicolai Hartmann, Hermann Wein und Takiyettin Mengüsoğlu, ist auch die Haltung gemeinsam, die von der Hartmannschen Ontologie zu einer sich auf die Ontologie stützenden Anthropologie führt. Wie für Hermann Wein, der die Zusammengehörigkeit des erkenntnistheoretischen, ontologischen und anthropologischen Aspekts als Kriterium aufstellt, so daß „jede abgetrennte Behandlung“ des einen Aspekts „schon Fehlerquelle“ ist (ZpK 74), steht auch für Mengüsoğlu die *Ganzheit* des Menschen im Brennpunkt seiner Anthropologie, die von keinem einseitigen Begriff getroffen werden kann. Statt solcher Begriffe geht Mengüsoğlus Anthropologie daher „von den menschlichen Leistungen, zu denen auch seine Fehlleistungen, seine Verbildungen zählen, von solchem folglich [aus], an dem stets ‘der Mensch als Ganzes beteiligt ist’, also nicht etwa als freischwebender Geist oder aber als bloßes Produkt der Gesellschaft, weder nur als Wesen des Sollens noch nur als Wesen des Müssens“ (Richard Wisser, *Vom Weg-Charakter philosophischen Denkens: Geschichtliche Kontexte und menschliche Kontakte*, Würzburg 1999, S. 180). Für Mengüsoğlus Anthropologie vgl. folgende Auswahl seiner deutschsprachigen Schriften: Takiyettin Mengüsoğlu, *Der Begriff des Menschen bei Kant und Scheler*. In: *Actes du XIeme Congres International de*

Hartmann, verbreitet wurde, nicht zurückging.<sup>25</sup> Nicolai Hartmanns Intention, am Transzendenz-Charakter der Erkenntnis konsequent festzuhalten, erschien in einer Zeit des erkenntnistheoretischen Anarchismus, wie ihn z.B. Feyerabend explizit vertrat<sup>26</sup>, als hoch aktuell. Dieser Intention wurde in Deutschland jedoch, so scheint es, weniger Gehör geschenkt. So versucht z.B. Katharina Kanthack in ihrer Kritik der Hartmannschen Ontologie, die übrigens, von **eigenen Standpunkten** ausgehend, zu nicht abzustreitenden Ergebnissen kommt, Hartmanns Erkenntnistheorie auf die *Suche nach Kriterien* der Erkenntnis einzuengen, was Hartmanns Meinung nach zum Verfall der Erkenntnistheorie führte, also seinen eigentlichen Intentionen entgegengesetzt war.<sup>27</sup> Kanthack geht hier davon aus, daß „Kritisch“-sein, das nach Kanthack ein „Wesensmerkmal“ sowohl der Ontologie als auch der Erkenntnistheorie Hartmanns ist, folgendes bedeutet:

---

Philosophie (Bruxelles, 20-26 Aout 1953), Vol. VII, Amsterdam/Louvain 1953, S. 28-37. Ders., Die Frage nach der Natur des Menschen (Gedanken zu einer ontologisch fundierten Anthropologie). In: Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venezia, 12-18 Settembre 1958), Vol. Sesto, Firenze 1961, S. 287-295. Ders. Der Begriff des Menschen bei Kant. In: Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Friedrich Kaulbach und Joachim Ritter, Berlin 1966, S. 106-119. Ders., Anthropologische Theorien der Gegenwart. In: Archiv für Philosophie, Nr. 20, Istanbul 1976, S. 49-62. Eine deutschsprachige Darstellung der „ontologisch fundierten Anthropologie“ von Mengüşoğlu findet sich in: Wimmer, Vom Weg-Charakter philosophischen Denkens, 179 ff.

<sup>25</sup> Vgl. hierfür die Dissertation: Harun Tepe, *Ontolojik Yaklaşım Açısından R. Carnap ve N. Hartmann'da Bilgi ve Doğruluk Sorunu*, Ankara 1990. Hier setzt sich Harun Tepe speziell mit der erkenntnistheoretischen Sichtweise des Wiener Kreises auseinander, die die Wahrheit der Erkenntnisse auf empirische Verifizierbarkeit reduziert. Dabei stellt er fest, daß diese Auffassung von Wahrheit den unterschiedlichen Seinsverhältnissen nicht gerecht werden kann und er kommt, indem er sich auf Hartmanns Erkenntnistheorie stützt, die von der Erkenntnisrelation als einer Seinsrelation ausgeht, zu dem folgenden Ergebnis: „Da die Seinsweise des Gegenstandes die Art der Erkenntnis bestimmt und somit den Grad der Gewißheit der Erkenntnis, sollte jeder erkenntnistheoretische Ansatz die Seinsweise des Gegenstandes zur Kenntnis nehmen“ (Zitiert aus der deutschsprachigen Zusammenfassung: a.a.O., IV-V).

<sup>26</sup> Vgl. hierzu Paul K. Feyerabend, *Against Method: Outline of an anarchistic theory of knowledge*. Übers. von Hermann Vetter, *Wider den Methodenzwang: Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt a.M. 1976. Dieser „Anarchismus“ wurde in der Türkei von vielen als ein *Luxus* empfunden, den nur der Westen sich leisten kann, nicht aber ein Land wie die Türkei, die ihre *eigene Aufklärung* noch vervollständigen mußte.

<sup>27</sup> Vgl. Katharina Kanthack, *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*, Berlin 1962.



„Beide müssen also mit Kriterien umgehen, müssen um den Unterschied von wahr und falsch wissen“.<sup>28</sup> Davon ausgehend stellt sie dann fest, daß Erkenntnis nach Hartmann „bei der Aussage über sich selber immer *Kriterienfinderin* sein und festsetzen muß, was Evidenz sei“.<sup>29</sup> Man kann jedoch Hartmann nicht gerecht werden, wenn man ignoriert, daß es ihm bei seiner Erkenntnistheorie hauptsächlich um den Transzendenz-Charakter der Erkenntnis geht, ja daß er sich eigentlich nur um dessentwillen mit Erkenntnistheorie beschäftigt. Dies bedeutet aber, daß es nicht mehr so sehr um für die Erkenntnis für immer gültige Kriterien geht, sondern um den Inhalt, d.h. um den Einzelfall der Erkenntnis.

Was nun Hermann Wein betrifft, stellt sich seine Kosmologie in diesem Zusammenhang gerade als ein Versuch heraus, die Begrenzung der Relevanz der Gültigkeitsfrage konsequenter durchzuführen, als es seinem Lehrer mit seiner Ontologie gelang.<sup>30</sup> Das Motiv dafür ist dasselbe wie bei Hartmann: einer materialen Philosophie die Möglichkeit zu eröffnen. Dies formuliert er als eine Hauptfrage im Vorwort seines „Zugangs zu philosophischer Kosmologie“ wie folgt: „wie ist materiale Philosophie heute noch möglich?“ (ZpK 6).

## **B) Die Eigenart von Weins Denken und seiner Sprache**

Obwohl Weins Denken von seiner Auseinandersetzung mit Hartmann wesentlich geprägt ist, sind seine hier zu würdigenden denkerischen Leistungen keineswegs auf seine Auseinandersetzung mit seinem Lehrer beschränkt. Der Darstellung dieser Auseinandersetzung in der vorliegenden Arbeit kommt jedoch deshalb eine große Bedeutung zu, weil man nicht nur den systematischen Zusammenhang zwischen seinen Schriften, sondern unverständlicherweise nicht selten auch verkannt hat, daß Wein sich mit Hartmann ernsthaft auseinandergesetzt hat.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Katharina Kanthack, *Das Ende der Ontologie*, 25.

<sup>29</sup> Katharina Kanthack, *Das Ende der Ontologie*, 30.

<sup>30</sup> Vgl. unten Kapitel 19-B.

<sup>31</sup> Ingetrud Papes Rezension von Weins *Kosmologie* bildet hier eine klare Ausnahme. Pape findet in Weins Versuch, „die zweifellos wichtige Erkenntnis, daß das aus dem aristotelischen Ansatz heraus entfaltete, ausgedehnte Kategorienfeld einer Ontologie nicht mehr ohne weiteres auf das ‚Seiende schlechthin‘ beziehbar ist – und daß andererseits diese Kategorialanalyse, eben wegen jenes ontologischen Ansatzes, zu ihrem Ziel, dem Thema ‚Welt‘ nicht gelangen kann“. (Ingetrud Pape, *Hermann Wein: Zugang zu philosophischer Kosmologie*, Rez., *Kant-Studien*, Bd. 48, Heft 1, 1956/1957, S. 443) Dies scheint Pape deshalb „sehr bedeutsam“, weil „hier der Finger auf ein Problem gelegt wird, das in der modernen Ontologie und

Exemplarisch für die Verkennung von Weins Auseinandersetzung mit Hartmann ist Kurt Blochs Rezension von Weins Buch „Das Problem des Relativismus“: Schon zum Beginn teilt Bloch seine Meinung mit, daß Wein sich hier „als getreuer Schüler Nicolai Hartmanns“ erweist, „dessen Name aber nicht erwähnt wird“.<sup>32</sup> Davon ausgehend, daß Wein ein getreuer Schüler von Hartmann ist, referiert er eine wesentliche Stelle bei Wein wie folgt: „Das Auffassen, Deuten, Werten und der gesamte, geschichtliche Prozeß sei nun selbst ein ontisches Geschehen. Eine neue Grundwissenschaft müsse handeln von den zwischen Mensch und Welt (die an sich sein soll) spielenden Aktionen (S. 100). Eine künstlich fingierte, rein gnoseologische Welt ohne Gegenpol einer Transzendenz bedeute Verlust allen Inhalts (S. 102). Im folgenden setzt Verf. als ontologische Realität den ‚Schichtenbau des Seins‘ (N. Hartmann) voraus“.<sup>33</sup> So dargestellt wird sofort klar, daß die „neue“ Grundwissenschaft, von der hier die Rede ist, nichts anderes sein kann als die schon damals relativ „alt“ gewordene Hartmannsche Ontologie. Denn es ist *diese* Ontologie, die, wie Kurt Bloch Weins „Grundwissenschaft“ zuschreibt, von der Welt handelt, die „an sich sein soll“. Die Stelle, die dieser Auslegung Kurt Blochs zugrunde liegt, ist die: „Das *richtig* verstandene ‚Inderweltsein‘ ist eine Seinsbeziehung, die Prozeßcharakter hat; die Subjektsprojektionen – vom Relativismus als notwendig vor alles Objektive eingeschoben entdeckt – sind Mittel zu ihrer Herstellung; sie impliziert in ihrer synthetischen, dynamischen, gefügemäßigen und polaren Einheitsstruktur: wirklich-seienden, schaffenden Menschen *und* ansichseiende, vorgegebene Welt“.<sup>34</sup> Nach Kurt Bloch ist hier also ganz im Sinne der Hartmannschen Ontologie von einer ansichseienden Welt die Rede; er übersieht jedoch, daß Wein an eben der selben Stelle auch und gerade darauf hinweist, daß der Mensch – im Gegensatz zu der für Hartmanns Ontologie grundlegende Ansicht – keinen Zugang zu einer Ansichsein-Erkenntnis haben kann. Statt dessen ist hier nämlich von „Subjektsprojektionen“ die Rede, deren Entdeckung er weiter unten als „eines der Verdienste des Relativismus“

---

Naturphilosophie bisher nicht zur Sprache kam, obwohl es die eigentliche difficultas dieser Forschung darstellt“ (S. 443). Diese Deutung trifft auf Wein, so muß man hier betonen, voll und ganz zu.

<sup>32</sup> Kurt Bloch, Hermann Wein: Das Problem des Relativismus – Philosophie im Übergang zur Anthropologie. (Rez.) In: Philosophische Literaturanzeiger, Bd. V, Heft 2, 1953, S. 57.

<sup>33</sup> Kurt Bloch, Das Problem des Relativismus (Rez.), 59.

<sup>34</sup> Hermann Wein: Das Problem des Relativismus: Philosophie im Übergang zur Anthropologie, Berlin 1950, 100.

bezeichnet.<sup>35</sup> Diesen Gedanken bringt Wein in dem selben Kapitel sogar noch deutlicher zum Ausdruck: „Der Relativismus hat uns darauf gestoßen, gegenüber einer naiven Illusion, einfach von den Entitäten an sich handeln und drauflos philosophieren zu können“.<sup>36</sup> Es steht nach Wein daher fest, „daß nicht etwa das Objekt, wie es eben ist, in das Subjekt einfach, ohne notwendige Vermittlung, hineinfällt, so daß wir es schon in seinem puren Ansichsein besäßen“.<sup>37</sup> Genau das, d.h. daß wir das Seiende schon in seinem puren Ansichsein besitzen, setzt Hartmann jedoch durch seine Annahme, Erkenntnisakt sei ein „rein ‚erfassender‘ Akt“ und als solche deshalb ein Auffassen eines Ansichseienden, voraus.<sup>38</sup>

Dem Umstand, daß man bei Wein einen „getreuen Schüler“ von Nicolai Hartmann sieht, liegt offenbar auch ein Fehler zugrunde, den drei Rezensenten seines Buches „Realdialektik“ teilen. Bei der Suche nach realdialektischen Strukturen stellt Wein in diesem Buch nämlich die Frage, ob Hartmanns Lehre vom objektiven Geist derartige Strukturen beschreibt, die realdialektisch sind. Dabei kommt er, wie noch ausführlich darzustellen ist, zu dem Ergebnis, daß jene Strukturen zwar real sind, aber nicht als dialektisch bezeichnet werden können.<sup>39</sup> Iring Fetscher weist in seiner Rezension, ebenfalls wie Kurt Bloch, gleich darauf hin, daß Wein „aus der Schule Nicolai Hartmanns“ kommt und findet den einzigen Unterschied gegenüber Hartmann darin, „daß er auch Hegels Logik für die Frage nach der Realitätsbedeutung dialektischer Einsichten für belangvoll hält, und auch im natürlichen Sein (nicht bloß im geistigen wie N. Hartmann) dialektische Strukturen nachweist“.<sup>40</sup> Indem Fetscher übersieht, daß der Ort realdialektischer Strukturen nach Wein **eben nicht**, wie er annimmt, „Strukturzusammenhänge namentlich der menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit“<sup>41</sup> beinhaltet, kritisiert er, „daß der *Kampf* in Weins Darstellung fast ganz zurücktritt und die Anerkennung fast konfliktlos

---

<sup>35</sup> Hermann Wein: Das Problem des Relativismus, 101.

<sup>36</sup> Hermann Wein: Das Problem des Relativismus, 99.

<sup>37</sup> Hermann Wein: Das Problem des Relativismus, 99.

<sup>38</sup> Vgl. GdO Kapitel 23- C.

<sup>39</sup> Vgl. unten Kapitel 28-C.

<sup>40</sup> Iring Fetscher, Hermann Wein: *Realdialektik*. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie (Rez.) In: Philosophische Literaturanzeiger Bd. X, Heft 6, 1957, S. 241.

<sup>41</sup> Iring Fetscher, *Realdialektik* (Rez.), 241. Die Frage, ob geschichtliche Abläufe dialektisch sein können, verneint Wein, noch bevor er untersucht, ob Strukturen des objektiven Geistes solche sind. Vgl. unten 28-B.

aus der Dialektik von Herr und Knecht hervorgeht“<sup>42</sup> worin er „die Grenze der Weinschen Sehweise“ findet.<sup>43</sup> Wie sein Hinweis auf den „jungen Marx“ vermuten läßt, vermißt Fetscher in Weins Schrift offenbar die marxistisch-dialektische Deutung des Klassenkampfes. In der von Fetscher rezensierten Schrift gibt Wein jedoch auch eine Begründung dafür, warum eine solche Deutung im realistischen Sinne nicht möglich ist. Darauf geht Fetscher aber nicht ein, da sie ihm ebenso unbekannt bleibt wie Weins Auseinandersetzung mit Hartmann. Aber auch Hellmut Stoffer, der in seiner Rezension derselben Schrift Weins Versuch zwar als „auf jeden Fall einen Meilenstein auf dem Wege der Anthropologie, ja der Philosophie überhaupt“ bezeichnet und „die augenblicklich wohl kaum zu ermessende Größe dieses Versuchs“ darin sieht, daß „das Werk wie seinerzeit der kosmologische Ansatz in den fast noch unbearbeiteten Raum zwischen ‚Fundamentalontologie‘ [...] und ‚Ontik‘ oder ‚kategorialanalytischer Ontologie‘“ hineingreift und hier Boden gewinnt, übersieht, daß es Weins Auffassung nach nicht von einer „Realdialektik des objektiven Geistes“ die Rede sein kann<sup>44</sup>. Und Wolfram Steinbeck bezieht sich zwar in seiner Schrift „Philosophische Erfahrung: kritische Überlegungen zu Hermann Weins Realdialektik“ auf das Nachwort in Weins „Realdialektik“, wo Wein den von Hartmann vorgeschlagenen Weg zur Untersuchung realdialektischer Strukturen als unmöglich zurückweist.<sup>45</sup> Hier findet Steinbeck jedoch bloß eine „Differenz der Auffassungen“ in den Einzelheiten, was nicht hindert, Weins Versuch als „die Erfüllung einer programmatischen Forderung Nicolai Hartmanns“ zu bezeichnen.<sup>46</sup> So sieht auch Steinbeck, wie Fetscher und Stoffer, in Weins Überlegungen über Hartmanns Lehre vom objektiven Geist fälschlicherweise „die erfahrungswissenschaftliche Erforschung des Verhältnisses von Individuellem und Überindividuellem bzw. konkreter Allgemeinbegriffe wie Volks- und Zeitgeist [...], deren Struktur ‚realdialektisch‘ sei“.<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> Iring Fetscher, *Realdialektik* (Rez.), 244.

<sup>43</sup> Iring Fetscher, *Realdialektik* (Rez.), 246

<sup>44</sup> Hellmut Stoffer, Hermann Wein: *Realdialektik*. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie (Rez.) In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. XI, 1957, S. 634 f.

<sup>45</sup> Vgl. unten 214 f.

<sup>46</sup> Wolfram Steinbeck, *Philosophische Erfahrung: kritische Überlegungen zu Hermann Weins Realdialektik*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. XIX, 1965, S. 147.

<sup>47</sup> Wolfram Steinbeck, *Philosophische Erfahrung*, 147.

Der Grund dafür, daß man bei Wein so wesentliche Aspekte nicht richtig verstanden hat, ist in gewisser Hinsicht Wein selbst zuzuschreiben. So beklagt sich nicht nur B. Baron v. Löringhoff über „dunkle Andeutungen“, über „Umwege und Wiederholungen“<sup>48</sup> sondern auch Wilhelm Halbfaß, der Weins Schriften gut kennt und auf sie großen Wert legt. Halbfaß findet nämlich darin, was z.B. H.-J. Höfert bei Wein als Formulierungen bezeichnet, die „dicht bis zur aphoristischen Prägnanz“ sind<sup>49</sup>, „manches Befremdliche und Störende“.<sup>50</sup> Daher ist Halbfaß der Ansicht, daß sogar „der geneigte Leser“ im Blick auf Weins Sprache „eine frappante Unausgeglichenheit zu konstatieren haben [wird]; neben äußerst prägnanten Formulierungen wird er immer wieder auf sperrige Satzkonstruktionen, auf schiefe Metaphern und auf Journalismus stoßen“. Halbfaß betont allerdings andererseits auch, daß „der nicht ganz geneigte Leser“ zugeben muß, „daß Hermann Weins Werk eines der eigentümlichen und markanten philosophischen Programme der Gegenwart enthält“.<sup>51</sup>

Hermann Weins, um es zu kennzeichnen, *unbequemer* Stil, der für alle seine Schriften markant ist, läßt den Leser tatsächlich erst bei wiederholtem, abermaligem Lesen in seine eigentlichen Ansichten eindringen. Dieser Meinung ist auch Baron v. Löringhoff, der in seiner Rezension von Weins *Kosmologie* folgendes feststellt: „Wer dieses anspruchsvolle, in manchen Partien sehr konzentrierte Werk durchgelesen hat, weiß, daß es schwer ist, ihm gerecht zu werden. Man ist zunächst versucht, zu meinen, es sei eigentlich wenig gesagt und bewiesen, steht aber doch unter dem Eindruck vieler Gedanken, die einen nicht mehr loslassen, und jedenfalls weiß man: man war Zeuge eines tiefen, echt philosophischen und noch nicht abgeschlossenen Ringens um einen Neuansatz [...] So verzeiht man dem Verfasser alle zunächst dunklen Andeutungen, alle Umwege und Wiederholungen und macht sich daran, daß Buch nochmals zu lesen“.<sup>52</sup> Es ist tatsächlich so, daß man Weins „zunächst dunkle Andeutungen“ erst bei erneutem

---

<sup>48</sup> B. Baron v. Löringhoff, Hermann Wein: Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.) In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. IX, 1955, S. 696.

<sup>49</sup> H.-J. Höfert, Hermann Wein, das Problem des Relativismus (Rez.) In: Philosophia Naturalis, Bd. II, Heft 1, 1952, S. 133.

<sup>50</sup> Wilhelm Halbfaß, Hermann Wein: *Kentaurische Philosophie*. Vorträge und Abhandlungen. (Rez.) In: Philosophisches Literaturanzeiger, Bd. 22, Heft 2, 1969, S. 70.

<sup>51</sup> Wilhelm Halbfaß, *Kentaurische Philosophie* (Rez.), 70.

<sup>52</sup> B. Baron v. Löringhoff, Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.), S. 695 f.

Lesen versteht, und solches, was zunächst als störende Wiederholungen empfunden wurde, läßt sich beim wiederholten Lesen als imposante Gedankenschritte nachvollziehen.

Hermann Weins Stil erfordert beim Leser also vor allem eine Bereitschaft, sich mit den von Wein erörterten Gedanken intensiv auseinanderzusetzen, was zu einem mühevollen Unterfangen werden kann. Davon, ob man diese Bereitschaft zeigt, oder nicht, hängt offenbar der Unterschied z.B. zwischen Wolfgang Cramers und Ingetrud Papes Meinungen über Weins *Kosmologie* ab. Während Pape es als eine „skeptische Vermessenheit“ bezeichnet, „diesem Versuch nicht den verdienten Respekt, und seiner Durchführung und rechtfertigenden Begründung nicht das angespannteste Interesse entgegenzubringen“<sup>53</sup>, findet Cramer in diesem Versuch lauter nichtssagende Argumente, die „philosophisch nichts von Belang“ betreffen und daher bare „Äußerlichkeiten“, „Trivialitäten“ sind.<sup>54</sup> Cramers Kritik erweist sich aber im Hinblick auf Weins tiefere Ansichten, die sie völlig außer Acht läßt, selbst als „bare Äußerlichkeit“. So stellt Cramer schon zum Beginn seiner Rezension aufgrund der Feststellung, daß das Raum-Zeit-Problem in Weins *Kosmologie* nicht behandelt wird, die kritische, Weins Versuch ablehnende Frage: „Was ist philosophische Kosmologie noch, wenn sie das Raum-Zeitproblem beiseite läßt?“<sup>55</sup> Dabei läßt er außer Acht, daß es sich, wie Wein immer wieder betont, bei seinem Versuch um eine „abstrakte Kosmologie“ handelt, wobei allerdings in dem von Cramer rezensierten Buch noch nicht ganz eindeutig ist, was Wein mit diesem Ausdruck meint.<sup>56</sup> Dies deutet aber z.B. Löringhoff richtig,

---

<sup>53</sup> Ingetrud Pape, Hermann Wein: Zugang zu philosophischer Kosmologie, Rez., Bd. 48, Heft 1, 1956/1957, S 447.

<sup>54</sup> Wolfgang Cramer, Hermann Wein: Zugang zu philosophischer Kosmologie. (Rez.) In: Philosophische Rundschau, 2. Jahrgang, 1954/55, S. 178-184.

<sup>55</sup> Wolfgang Cramer, Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.), 179.

<sup>56</sup> Es ist für Weins Stil bezeichnend, daß er sich über den Begriff „abstrakte Kosmologie“ in dem von Cramer rezensierten Buch nicht, wie man erwarten dürfte, in dem Unterkapitel äußert, das er mit „abstrakte Kosmologie“ betitelt, sondern verstreut in anderen Kapiteln. Dies erklärt wahrscheinlich auch Papes Mißverständnis, die in ihrer Rezension sonst Weins Ansichten am treffendsten gedeutet haben dürfte. Sie findet nämlich in Weins These, die Urordnung der Welt als die metakategoriale Ordnung sei indifferent gegen Idealismus und Realismus, „ein gewaltsames Abschneiden jener unaufhebbaren Frage [...], die eine eminent philosophische Problematik in sich birgt“ (Ingetrud Pape, *Zugang zu philosophischer Kosmologie*, Rez., 446). Denn Weins Äußerungen scheinen ihrer Meinung nach jeden Versuch auszuschließen, „in der Indifferenzthese die Ausklammerung eines vorläufig nicht Lösbaren zu sehen“ (S. 447). Wie im dritten

indem er Weins Versuch als ein „noch nicht abgeschlossenes Ringen um einen Neuansatz“ bezeichnet.<sup>57</sup> Hier handelt es sich nämlich, wie Wein es – wenn auch nur mit „dunklen Andeutungen“ – oft wiederholt, um einen ersten Schritt, dem eine *nicht-abstrakte* Kosmologie folgen soll.<sup>58</sup>

Cramer stützt sich also auf eine konkrete Vorstellung von einer philosophischen Kosmologie mit konkreten Aufgaben und Prioritäten, wie etwa das Raum-Zeit-Problem, und übt Kritik, indem er prüft, inwiefern Weins Kosmologie dieser Vorstellung genügt. So stellt er für seine Kritik ein eigenes Schema einem bestimmten Schema bei Wein gegenüber, wodurch man die Standpunkte *seiner* Kosmologie erkennt, die jedoch mit Weins eigenen Standpunkten nichts gemein haben. Es geht z.B. um den Weinschen Begriff „Etwas“, mit dem Wein einen gegenüber Idealismus und Realismus neutralen Begriff von Ordnung faßt, da „Etwas“ sowohl dem Seins- als auch dem Bewußtseinsbereich zugeordnet werden kann. Demgegenüber läßt Cramer wissen, daß er „mit dem Begriff von Zuordnung bzw. Einordnung nichts anfangen“ kann, da es sehr fraglich ist, wie Etwas „zugleich ‚im Sein‘ und ‚im Bewußtsein‘ sein“ kann, wobei darüber „kein Wort zu verlieren“ ist, ob „das Bewußtsein etwa die wunderbare Leistung [ist], sich ein Etwas, das im Sein ist, zudem noch sich einzuordnen“.<sup>59</sup> Da es nach Cramer „prinzipiell“ feststeht, daß ein Etwas, das „im Sein“, aber nicht „im Bewußtsein“ ist, „*nie* im Bewußtsein sein“ kann, sind seiner Meinung nach „fundamental zwei Arten von Etwas zu unterscheiden: Etwas<sub>1</sub> („im Sein“), das nicht „im Bewußtsein“ sein kann, und Etwas<sub>2</sub> („im Bewußtsein“) das vom Bewußtsein *als* seiend *als* Etwas<sub>1</sub> vermeint ist“.<sup>60</sup>

Wein geht es bei seinem Versuch nun genau darum, dieses von Cramer gezeichnete Schema zu überwinden. Denn dieses Schema ist es, das die

---

Teil der vorliegenden Arbeit dargestellt wird, ist es jedoch die Eigenschaft einer „abstrakten Kosmologie“, daß sie sich nur auf die Ordnung der Welt bezieht und von den Ordnungen *in* der Welt, zu denen Wein auch den Seins- und Bewußtseinsbereich zählt, bewußt *abstrahiert*. Dies impliziert aber schon die künftige Ergänzung durch eine *nicht-abstrakte* Kosmologie, die sich mit Ordnungen *in* der Welt befaßt. Die Indifferenzthese ist also *in diesem Sinne* als „vorläufig“ anzusehen.

<sup>57</sup> B. Baron v. Löringhoff, Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.), S. 696.

<sup>58</sup> Sie nennt Wein dann „Anthropologie“, die nicht die Ordnung der Welt, sondern Ordnungen *in* der Welt als die des *menschlichen In-der-Welt-seins* beschreiben soll. Vgl. unten Kapitel 23-A.

<sup>59</sup> Wolfgang Cramer, Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.), 180.

<sup>60</sup> Wolfgang Cramer, Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.), 180.

Gültigkeitsfrage in den Mittelpunkt rückt und nach einer Entscheidung zwischen Idealismus und Realismus drängt. Da eine Entscheidung aus diesem Schema heraus, wo das Objekt vom Subjekt unwiderruflich getrennt wird, nicht möglich ist, führt das zum Formalismus in der Erkenntnistheorie, den Hartmann als „Verfall der Erkenntnistheorie“ bezeichnete, in der das eigentliche Problem der Erkenntnis, d.h., um es hier mit Cramers Begriffen auszudrücken, das Problem der Relation zwischen  $\text{Etwas}_1$  und  $\text{Etwas}_2$  nicht mehr auftaucht. Cramer stellt jedoch, statt sich z.B. darüber zu äußern, warum Wein diese Überwindung nicht gelang, bzw. nicht gelingen kann, sein eigenes Schema als Grundschema jeder Kosmologie hin und legt, davon ausgehend, fest, was das eigentliche Problem einer Kosmologie ist: „Die grundlegende Frage ist, ob  $\text{Etwas}_1$  ist, in welcher Beziehung  $\text{Etwas}_1$  und  $\text{Etwas}_2$  stehen, wie  $\text{Etwas}_2$ , d.i. Seinsverneinung möglich ist, da  $\text{Etwas}_1$  nicht „im Bewußtsein“ sein kann und in der Seinsverneinung  $\text{Etwas}_2$  als  $\text{Etwas}_1$  vermeint ist“.<sup>61</sup> Im Blick auf Weins Versuch, in dem diese Fragen übergangen werden, soll daher gefragt werden: „Wie soll ohne durchgreifende Behandlung dieser Fragen in der Philosophie etwas von Belang über Kosmologie zu sagen sein?“<sup>62</sup>

Genau in diesem Punkt unterscheidet Wein aber seine eigene Kosmologie von der klassischen Kosmologie bzw. Ontologie, denen Kant ein Ende setzte. Die Möglichkeit einer modernen Kosmologie macht Wein nämlich davon abhängig, ob es möglich ist, nicht von diesen Fragen, sondern von einem diesen gegenüber neutralem Standpunkt auszugehen.<sup>63</sup> Und er meint eben diese Möglichkeit, wenn er schon im Vorwort seines Buches feststellt, daß eine philosophische Kosmologie „nicht Regression sein“ muß: „Der Prüfstein dafür ist die Auseinandersetzung mit Kant als Zerstörer der Kosmologie der Tradition“ (ZpK 5). Cramer weigert sich in seiner Kritik jedoch, sich mit dieser Möglichkeit, die das eigentliche Thema bei Wein ist, zu befassen, indem er auf dem eigenen Standpunkt beharrt und bekundet, er könne „mit dem Begriff von Zuordnung, bzw. Einordnung nichts anfangen“.<sup>64</sup>

Was nun „Zuordnung“ anbetrifft, so behauptet Wein damit natürlich nicht, man könnte Ansichseiendes auch im Bewußtsein haben. Um es

---

<sup>61</sup> Wolfgang Cramer, Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.), 180.

<sup>62</sup> Wolfgang Cramer, Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.), 180.

<sup>63</sup> Vgl. unten Kapitel 19-B.

<sup>64</sup> Wolfgang Cramer, Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.), 180.



hier vorwegzunehmen, meint Wein mit „Zuordnung“ eigentlich dies: sowohl der extreme Idealismus, für den alles nur „in mente“ existiert, als auch der extreme Realismus, für den alles, auch das nur „in mente“ Seiende, zugleich auch „extra mente“ existiert, haben genauso viel Recht.<sup>65</sup> In diesem Sinne kann also alles sowohl für Seiendes im Sinne von Ansichseiendes, als auch für nur Bewußt-Gemeintes im Sinne von Fürmichseiendes gehalten, also beiden Zuordnungsbereichen zugeordnet werden. Hat man aber Seins- und Bewußtseinsbereich gleichsam expandiert, so zeigen beide Bereiche eine gewisse *Strukturverwandtschaft*. Dies zeigt sich z.B. darin, daß man weder im Seins- noch im Bewußtseinsbereich letztlich strukturlose Bausteine entdecken kann, woraus der eine oder andere Bereich zusammengesetzt ist. Denn Seiendes besteht aus Seiendem und Meinbares aus Meinbarem, was sich nach Wein als ein durchgängiger Erfahrungsbefund herausstellt.<sup>66</sup> Diese *Strukturverwandtschaft* zwischen den beiden Zuordnungsbereichen läßt auf eine neutrale Ordnung schließen, die weder darin aufgeht Seinsbereich zu sein, noch darin, Bewußtseinsbereich zu sein. Da nun Welt zugleich Welt von Seiendem wie Welt von Meinbarem ist, erweist sich diese neutrale Ordnung als *Urordnung der Welt*.

Im Hinblick auf den Erfahrungsbefund, daß Etwas stets aus anderen Etwassen besteht, was nach Wein sich für beide Bereiche gleichermaßen bestätigt, weshalb er ihn als eine neutrale Struktur ausspricht, konstatiert Cramer jedoch folgendes: „Es ist über das Erfahrbare das Nichtssagende gesagt, daß es Etwas ist und Etwas aus Etwas“.<sup>67</sup> Was die Neutralität betrifft, die Cramer auf den Gegenstand des Bewußtseins bezieht, so ist

---

<sup>65</sup> Diese beiden Richtungen der philosophischen Radikalisierung hat Hartmann anhand des *Satzes vom Bewußtsein* und dessen Umkehrung für seine eigene Grundlegung der Ontologie demonstriert. (Vgl. unten 68 f.) Da nach Reinhold Breil bei Wolfgang Cramer ein Einfluß von Hartmann festzustellen ist (Reinhold Breil, *System und Kritik*, 5), muß hier darauf hingewiesen werden, daß der nach Cramer nicht nachvollziehbare Befund, Etwas könne sowohl dem Sein als auch dem Bewußtsein zugeordnet werden, eigentlich nicht von Wein selbst stammt, sondern auf Hartmann zurückgeht. Hartmann stützt sich nämlich in seiner Diesseitsstellung gegenüber dem Realismus und Idealismus ebenfalls auf diese Neutralität. Hartmann beschränkt diese Neutralität jedoch, wie unten ausführlich zu behandeln ist, bloß auf das Anfangsstadium der Ontologie, in deren späterem Stadium sie zugunsten des Realismus aufgegeben werden muß. Zuzugeben ist aber auch die Tatsache, daß Wein, obwohl er sich unverkennbar auf diese Stelle bei Hartmann bezieht, dies nicht explizit zum Ausdruck bringt und Hartmann namentlich nicht nennt, was offenbar zu solchen Mißverständnissen führt.

<sup>66</sup> Vgl. ZpK 102 und unten Kapitel 18.

<sup>67</sup> Wolfgang Cramer, *Zugang zu philosophischer Kosmologie* (Rez.), 182.

es seiner Ansicht nach „eine bare Trivialität, die Momente ‚meinbar‘ und ‚seiend‘ an ihm noch zu unterscheiden“. <sup>68</sup> Letztlich steht für Cramer bei Weins Versuch soviel fest: „Über Welt wurde so gut wie nichts gesagt“. <sup>69</sup> Denn die von Wein beschriebene Neutralstruktur würde sich nicht einmal von Chaos unterscheiden, wie es Wein annimmt: „Warum übrigens sollte jene Regelstruktur mit einem Chaos unverträglich sein? Auch ein Chaos wäre ein Chaos von Etwassen“. <sup>70</sup>

Cramers Kritik an Wein macht den Eindruck, daß sie diktiert, was ein Problem der Philosophie ist und was nicht. Dies führt jedoch spätestens bei dem Ausdruck „Chaos von Etwassen“, das die Struktur „Bestehen aus ...“ <sup>71</sup> besitzen soll, zu einer in sich widersprüchlichen Aussage. Man kann nämlich dem Chaos, soviel scheint entgegen seiner Annahme festzustehen, keine andere Deutung geben, als das *bloße Nebeneinander* von Etwassen, aus denen *nichts* bestünde. Denn *bestünde* aus ihnen *etwas*, so wäre es *dieses* Etwas und *nicht Chaos*.

Was die Bedeutung von Weins Versuch betrifft, so wird im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit zu zeigen sein, daß Wein durch die Bezugnahme auf eine gegenüber Idealismus und Realismus neutrale Weltordnung den Versuch unternimmt, die philosophische Relevanz der Gültigkeitsfrage, die von dem klassischen Schema aus, das Cramer als das philosophisch einzig relevante schilderte, nicht zu lösen war, ja die aufgrund ihrer Relevanz zur „Entleerung der Philosophie“ <sup>72</sup> führte, zu *begrenzen* und dadurch eine materiale Philosophie wiederum möglich

---

<sup>68</sup> Wolfgang Cramer, Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.), 183.

<sup>69</sup> Wolfgang Cramer, Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.), 182.

<sup>70</sup> Wolfgang Cramer, Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.), 182.

Die Neutralitätsthese stützt Wein, wie gesagt, auf die *Strukturverwandtschaft* zwischen dem Seins- und Bewußtseinsbereich. *Dieselbe* Strukturverwandtschaft scheint nun auch in Poppers „Drei-Welten-Lehre“, die oben knapp umrissen wurde, ein wichtiger Befund zu sein: „Ich habe vorhin erwähnt, daß die Materie keine Substanz ist, sondern eine ungemein komplizierte Struktur besitzt, die teilweise der *Erklärung* zugänglich ist. Ganz ähnlich ist die menschliche Seele, das menschliche Ich, keine Substanz, sondern eine ungemein komplizierte Struktur“ (Karl Popper, Das Leib-Seele-Problem, 107). Während diese Strukturverwandtschaft bei Popper jedoch eine Annahme bleibt, mit der er das Selbstbewußtsein untersucht, versucht Wein eine metakategoriale Ordnung zu entdecken, die gleichsam die Ordnung beider Bereiche und somit die Urordnung der Welt wäre.

<sup>71</sup> Wolfgang Cramer, Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.), 182.

<sup>72</sup> ZpK 6. „Entleerung der Philosophie“ bezeichnet Wein auch als „Entkosmologisierung“ (ZpK 173).

zu machen. Dieser Aspekt des Weinschen Versuchs ist in Cramers Kritik jedoch nicht berührt.

### **C) Der wissenschaftsgeschichtliche Hintergrund der Weinschen Kosmologie**

Hermann Wein versteht seine *philosophische Kosmologie* nicht als eine Naturphilosophie, sondern stellt sie, was darzustellen ist, dieser eher gegenüber. Philosophische Kosmologie bedeutet bei ihm auch keine philosophische Deutung der wissenschaftlichen Kosmologie. Gleichwohl ist seine *Kosmologie* mit einer bestimmten Entwicklung innerhalb der Naturwissenschaften eng verbunden, und zwar mit der Entwicklung der atomistischen Lehre, die innerhalb der Naturwissenschaft durch die Arbeiten von John Dalton eine wissenschaftlich konkrete Form erlangte und dem rein mechanistischen Weltbild, das mit einer strikten Determination nach Laplacescher Art zusammenhing, eine neue *wissenschaftliche Grundlage* zu eröffnen schien.<sup>73</sup> Eine Schwierigkeit der atomistisch-mechanistischen Welttheorie lag jedoch darin, daß die physikochemischen Vorgänge in der Natur *irreversibel* zu sein schienen. So hat man, von den Gesetzen der Thermodynamik ausgehend, der Welt sogar einen „Wärmetod“ prophezeit, in dem alle physikalischen Vorgänge aufhören müssen, da die Welt hier zu einem endgültigen Gleichgewicht kommt.<sup>74</sup> Dies war mit dem mechanistischen Weltbild insofern unvereinbar, als alle Naturvorgänge, da sie dieser Auffassung nach auf ein einfaches mechanisches Prinzip zurückzuführen sind, durchaus reversibel sein müßten. Diese Schwierigkeit der mechanistischen Auffassung hat der österreichische Physiker Ludwig Boltzmann mit seiner Lehre gelöst, aus der später eine neue Disziplin, die statistische Mechanik, entstand.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Für die Entwicklungsgeschichte der naturwissenschaftlichen Atomlehre vgl. Rudolf Kippenhahn, *Atom: Forschung zwischen Faszination und Schrecken*, Stuttgart 1994.

<sup>74</sup> Diese Wortprägung stammt von dem deutschen Physiker Rudolf Julius Emanuel Clausius, der den 2. Hauptsatz der Thermodynamik als erster in Worte faßte. Vgl. hierfür: David Lindley, *Das Ende der Physik: Vom Mythos der großen vereinheitlichten Theorie*, Frankfurt am Main und Leipzig 1997, Kapitel 9: Der neue Wärmetod, 256-281.

<sup>75</sup> Vgl. David Lindley, *Das Ende der Physik*, 41-46. Dem Atomismus in der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts erkennt Carl Friedrich von Weizsäcker zwei Leistungen zu, die er als „Vereinheitlichung an zwei wesentlichen Stellen“ beschreibt: „In der Physik: durch die Reduktion der Wärmelehre auf statistische Mechanik, in der Chemie durch die anschauliche Deutung der chemischen

Mithilfe der Wahrscheinlichkeitstheorie zeigte Boltzmann nämlich, daß Vorgänge, die als irreversibel erscheinen, durch die *Wahrscheinlichkeit* zu erklären sind, die aus den Bewegungen der Atomen resultiert. Demnach bleiben die Vorgänge zwar *prinzipiell reversibel*, verlaufen aber in eine bestimmte Richtung wesentlich wahrscheinlicher als in die andere Richtung. Sie haben also keine feste, aber eine *sehr wahrscheinliche* Richtung. Was die Bausteine des Kosmos anlangt, schien diese Lehre die „Fähigkeit“ zu haben, „Eigenschaften und Verhalten von makroskopischen Objekten auf Eigenschaften und Verhalten ihrer Grundbausteine zurückzuführen“.<sup>76</sup> Die Atome waren in der Tat als solche Grundbausteine anzusehen, da hier weiterhin nur ein einfaches mechanisches Prinzip herrscht – trotz der anscheinenden makroskopischen Irreversibilität, die sich nur aus der Wahrscheinlichkeit der Atombewegungen ergibt. Damit schienen nun alle physikochemischen bzw. biochemischen Vorgänge und damit auch das Entstehen und Vergehen, das Leben und der Tod auf rein mechanische Wechselwirkung dieser Bausteine zurückführbar.

Boltzmanns Idee, die auf der Einführung der Wahrscheinlichkeitstheorie in die Physik beruhte, scheint aus heutiger Sicht so genial zu sein, daß man es fast schade findet, daß die Natur nicht mitgemacht hat. Es war denn auch Max Plancks Intention, der „ein Experte in Thermodynamik und statistischer Mechanik“<sup>77</sup> war, „das scheinbar so einfache Problem der von heißen Objekten emittierten Strahlung“<sup>78</sup>, d.h. das Problem, „warum ein Stück Stahl bei der Erhitzung erst rot-, dann gelb- und schließlich weißglühend“ wird, aufgrund von Boltzmanns Lehre zu lösen, wonach die Wärmeerscheinungen „als statistische Konsequenz der mechanischen Bewegungen von Atomen und Molekülen zu deuten“ sind.<sup>79</sup> Da aber alle derartigen Versuche zu einer, wie es damals genannt wurde, „Ultraviolettkatastrophe“, d.h. zu völlig falschen Ergebnissen führten, benutzte Max Planck aus einem „Akt der Verzweiflung“, wie er es selbst schilderte<sup>80</sup>, einen „mathematischen Kunstgriff“, wodurch er

---

Systematik“. (Carl Friedrich von Weizsäcker, Die Einheit der bisherigen Physik. In: Ders., Die Einheit der Natur, Studien von Carl Friedrich von Weizsäcker, München 1972, S. 151) Dies sind im Wesentlichen also die Leistungen von John Dalton und Ludwig Boltzmann.

<sup>76</sup> David Lindley, Das Ende der Physik, 45.

<sup>77</sup> David Lindley, Das Ende der Physik, 75.

<sup>78</sup> David Lindley, Das Ende der Physik, 76

<sup>79</sup> Richard Sietmann, Report: Hundert Jahre Quantenphysik. In: c't: Magazin für Computer Technik, Heft 25, 2000, S.119.

<sup>80</sup> Zitiert in: Richard Sietmann, Report: Hundert Jahre Quantenphysik, 119

aber die klassische Theorie einschränkte.<sup>81</sup> Diese Einschränkung, daß nämlich „die Strahlungsenergie nur ein ganzzahliges Vielfaches von Energieeinheiten“, die später als „Quanten“ zu bezeichnen sind, betragen könnte, war bekanntlich die Geburtsstunde der Quantentheorie.<sup>82</sup> Man hatte mit Ludwig Boltzmann gelernt, die Natur nach statistischen Gesetzen zu befragen, und man erhielt mit der Quantentheorie statistische Gesetze, die sich jedoch ganz im Gegensatz zu Boltzmanns ursprünglicher Absicht auch auf die Struktur der angeblichen Bausteine der Materie erstreckten, die nach der atomistischen Lehre allein durch ein einfaches mechanisches Prinzip erklärbar sein sollten. Alles dies hat in der Philosophie einen neuen Streit über Determinismus – Indeterminismus entfacht, zumal sich die Anhänger des Indeterminismus durch die neue Quantentheorie gestärkt fühlten.<sup>83</sup>

Was in dieser Entwicklung aus Sicht der Weinschen Kosmologie besonders hervorgehoben werden muß, ist jedoch nicht so sehr dieser Streit, sondern die Tatsache, daß der Einsatz der Quantentheorie von der ursprünglichen Atom-Idee in der Physik nichts übrig ließ. Man hat zwar versucht, auch die neue Theorie mit dieser Idee in Einklang zu bringen. So weist Karl Popper beispielsweise auf eine Auslegung von Robert A. Millikan hin, der aus der Entdeckung des Elektrons und Protons den Schluß zieht, „daß die materielle Welt aus nur zwei fundamentalen Entitäten besteht“.<sup>84</sup> Popper betont jedoch hierzu, daß gerade zur selben Zeit die Entdeckungen des Neutrons, Positrons und Mesons erfolgten, woraus sich ergab, daß es sich bei Elektron und Proton nicht um Elementarteilchen handelt, wie anfangs angenommen wurde. „Die Reduktion des Universums auf ein elektromagnetisches Universum mit zwei Teilchen als stabilen Bausteinen“, d.h. die neuere Form des Atomismus in der Physik, hat sich also nach Popper durch die späteren Entdeckungen „aufgelöst“.<sup>85</sup>

---

<sup>81</sup> David Lindley, *Das Ende der Physik*, 76

<sup>82</sup> David Lindley, *Das Ende der Physik*, 76

<sup>83</sup> Diesen Streit hat Wein aus der Sicht seines kosmologischen Ansatzes ausführlich geschildert. Ihm ging es darum, zu zeigen, daß das Ordnungsthema von dem Unterschied zwischen statistischer und mechanistischer Gesetzlichkeit unberührt bleibt. Vgl. ZpK 58-63 und unten 135 f.

<sup>84</sup> Karl R. Popper, *Wissenschaftliche Reduktion und die essentielle Unvollständigkeit der Wissenschaft*. In: Ders., *Alles Leben ist Problemlösen: Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*, München 1994, 58.

<sup>85</sup> Karl R. Popper, *Wissenschaftliche Reduktion*, 59.

Seitdem hat man unzählige subatomare Teilchen entdeckt, die mit ihren seltsamen Eigenschaften alles andere als Bausteine der Welt darzustellen scheinen.<sup>86</sup> So vergleicht man den „Teilchenphysiker“ zu Recht mit einem „Botaniker“, der in einem „Teilchenzoo“ arbeitet<sup>87</sup> und die Teilchen nach Eigenschaften, wie „Hyperladung, Leptonenzahl, Strangeness (Seltsamkeit), Isospin und Charm“ einzuordnen versucht.<sup>88</sup> Hier liegt nun die Bestätigung dessen, was Wein den „durchgängigen“ bzw. „metakategorialen“ Erfahrungsbefund nennt, daß nämlich weder im Denken noch im Sein etwas gefunden werden kann, was ein in sich strukturloser Baustein wäre, aus dem sich alles übrige zusammensetzt.

In dieser Hinsicht scheint Cramers Einwand, daß selbst die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation „notwendig ein gewisses Identisches, das Ort einnimmt und Impuls hat (mögen sie auch unbestimmbar sein), denken muß“, da sie sonst „barer Unsinn wäre“, nicht Weins eigentliche Ansicht zu treffen.<sup>89</sup> Denn Wein geht es nicht um die Frage, ob etwas an einer bestimmten Stelle des raum-zeitlichen Kontinuums mit sich identisch ist, er fragt vielmehr, ob dieses Etwas in dem Sinne ‚mit sich identisch‘ ist, daß es nichts anderes voraussetzt, als sich selbst, d.h. in sich keine Struktur hat. Denn ein solches Etwas wäre zu Recht als ein Baustein der Welt anzusehen und deshalb gälte der kosmologische Fundamentalsatz nicht, daß Etwas stets **aus** anderen

---

<sup>86</sup> Die eigentliche Schwierigkeit in atomistischer Sicht ist nun nicht so sehr die Vielheit der Teilchen, sondern liegt darin, diese Teilchen als *Bausteine* zu deuten. Diese Schwierigkeit kommt am deutlichsten in Zusammenhang mit dem theoretischen Zwang zum Ausdruck, dem Beobachter einen Einfluß auf das Meßergebnis einzuräumen, da die „Wellenfunktion“, die das Teilchen beschreiben soll, „von der gesamten Versuchsanordnung abhängt“ (John Gribbin, Schrödingers Kätzchen und die Suche nach der Wirklichkeit, Frankfurt am Main 1998, S. 33). Daraus folgert man nun, daß „solche Dinge wie Elektronen nur insofern wirklich [sind], als sie beobachtet werden“. Das bedeutet aber: „Die Atome, aus denen alles in der klassischen Welt der Physik besteht, sind irgendwie weniger wirklich als die aus ihnen bestehenden Dinge“ (a.a.O.). So hat dies zu derjenigen Annahme geführt, die, wie John Gribbin hinweist, John Wheeler explizit zum Ausdruck bringt: das Universum existiert „nur als beobachtetes“ (a.a.O., 215). Daher „zerbrechen“ einige Kosmologen – unter ihnen nennt Gribbin namentlich auch Stephen Hawking – „sich den Kopf darüber, ob dann nicht auch eine Instanz ‚außerhalb des Universums‘ das ganze Universum beobachten muß, um dessen Wellenfunktion insgesamt zusammenbrechen zu lassen“ (a.a.O., 34).

<sup>87</sup> Vgl. David Lindley, Das Ende der Physik, Kapitel 4: Botaniker im Teilchenzoo, 116-142.

<sup>88</sup> David Lindley, Das Ende der Physik, 118.

<sup>89</sup> Wolfgang Cramer, Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.), 183.

Etwassen und **mit** anderen Etwassen besteht. Ein solcher Baustein, den man in der Physik gefunden und glaubhaft gemacht hat, ist nun das Atom der statistischen Mechanik, wie es sich Boltzmann vorstellte. Die Erforschung der Natur nach dieser Vorstellung endete jedoch in einem „Teilchenzoo“, in dem keine Bausteine zu finden sind.

Was das Verhältnis von Weins Kosmologie zur Naturwissenschaft angeht, ist zu konstatieren, daß es *philosophisch* auf die Naturwissenschaft nicht so sehr im Blick auf den Streit um Determinismus-Indeterminismus ankommt.<sup>90</sup> Von wesentlicher Bedeutung für die Weinsche Kosmologie ist daher allein der naturwissenschaftliche Befund über die Struktur der Materie. Dieser Befund, um es mit Popper auszusprechen, besagt, „daß die Materie keine Substanz ist, sondern eine ungemein komplizierte Struktur besitzt, die wenigstens teilweise der *Erklärung* zugänglich ist“.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Wein versucht, wie noch darzustellen ist, zu zeigen, daß der Befund, daß die Welt eine Ordnung besitzt und nicht Chaos ist, von dem Streit um Determinismus-Indeterminismus weder angefochten werden kann, noch begründet zu werden braucht. Determinismus sowohl als auch Indeterminismus müssen erklären, wie diese Ordnung zustande kommt. Es macht jedoch kosmologisch keinen *Wesensunterschied*, ob diese Ordnung deterministisch oder undeterministisch gedeutet wird. Denn es handelt sich um die selbe Ordnung. Es ist nach Wein jedoch sehr wohl ein Wesensunterschied, ob diese Ordnung einen endlichen Bauplan hat, der auf in sich strukturlosen Bausteinen beruht oder durchgängig strukturiert ist, so daß man nichts Strukturloses entdecken kann. Das Problem der Freiheit, der Autonomie des Geistes, d.h. solche, was traditionell als Probleme der Determination angesehen werden, verlagert Wein dadurch auf ein ganz anderes Fundament. Die Autonomie beispielsweise wäre nun als ein Problem der Struktur zu betrachten, und, da die Wissenschaften zeigen, daß die Welt sich nicht aus strukturlosen Bausteinen zusammensetzt, hätte man keinen plausiblen Grund, die Autonomie des Geistes in Frage zu stellen.

<sup>91</sup> Karl R. Popper, *Das Leib-Seele-Problem*, 107. Diesen Befund, der sich aus der Forschung physikalischer Eigenschaften der *Materie* ergab, betrachtet beispielsweise Karl Jaspers zusammen mit den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung des *Kosmos*. Was die Materie betrifft, so zieht Jaspers aus dem Umstand, daß „es überhaupt keine anschaulich bestimmbaren letzten Elementarteilchen mehr“ gibt, folgenden Schluß: „es fällt die Vorstellung von der Materie als des Dunkels, das der Boden allen Daseins sei, das undurchdringlich in seiner Starre besteht. Vielmehr ist die Materie offen für die Erforschung ins Unendliche hin, nicht das Vorhandensein eines Urstoffes. Alle Stoffe sind Erscheinungen, nicht Grundwirklichkeiten. Das Wesen der Materie bleibt unbestimmbar“ (Karl Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, 11. Auflage, München 1997, S. 22). Die Erforschung des Kosmos weist nach Jaspers damit insofern eine Parallelität auf, als der Kosmos, der etwa „als gekrümmter Raum, endlich aber unbegrenzt“ gedacht

## 2. Methode der Darstellung

Das Ziel der vorliegenden Arbeit, *die Systematik* in Hermann Weins Denken darzustellen, die in den kritischen Auseinandersetzungen mit ihm bisher unberücksichtigt blieb, stützt sich auf eine bestimmte Hypothese, die methodisch ein bestimmtes Verfahren erforderlich macht. Sie besagt, daß diese Systematik nur in Zusammenhang mit der Hartmannschen Philosophie, d.h. als eine Auseinandersetzung mit Hartmann zu verstehen ist. Da diese Auseinandersetzung in Weins Schriften, in denen der Name Hartmann selten auftaucht, nicht explizit zum Ausdruck kommt, weshalb die Rezensionen von Weins Schriften seine für die Systematik seines Denkens wesentliche Kritik an Hartmann übersehen haben, muß diese Auseinandersetzung zuerst rekonstruiert werden. Da es sich bei Weins Auseinandersetzung mit Hartmann um eine immanent-fundamentale Kritik handelt, ist in dieser Rekonstruktion zu veranschaulichen, inwiefern *immanente* Überlegungen über einen bestimmten Aspekt der Hartmannschen Philosophie innerhalb eines konkreten Zusammenhangs bestimmte *fundamentale* Annahmen Hartmanns in Frage stellen.

Die vorliegende Arbeit geht von dem Problem der sog. Genesis als einem solchen Aspekt aus, da Überlegungen über dieses Problem *innerhalb* der Hartmannschen Ontologie bestimmte Fragen aufwerfen, die im Blick auf gewisse Intentionen dieser Philosophie zur Aufdeckung von konkreten *Grundlagenschwierigkeiten* führen. Die Auswahl gerade dieses Problems als Ausgangspunkt der *Rekonstruktion* stützt sich darüber hinaus auf drei Gründe: *Erstens* stellt Hartmann selbst in bezug auf dieses Problem ein *Kriterium* auf, dem nach Hartmanns Meinung *jede Ontologie* Genüge leisten muß. Hier stellt Hartmann also eine

---

wird, zwar „in mathematischen Formeln zugänglich“ ist, sich jedoch der *anschaulichen* Vorstellung zusehends entzieht (S. 21). Genauso wie die Materie ist also auch der Kosmos „aufgebrochen für einen ins Unendliche gehenden Forschungsweg“ (S. 21). Je exakter man den Kosmos mathematisch beschreiben kann, desto schwieriger wird, sich dies als einen *Kosmos* vorzustellen. (Die sog. Inflationstheorie scheint in dieser Hinsicht ein fast unübertreffliches Beispiel zu sein; vgl. David Lindley, Das Ende der Physik, 188 ff). Um es mit Weins Ansichten in Zusammenhang zu bringen, kann man sagen, daß so wie die Materie sich auch der Kosmos als durchgängig strukturiert erwiesen hat. Es gibt also keinen letzten, sich auf die „reinen Anschauungsformen“ Kantischer Art stützenden ‚Bauplan‘ – sei es auch nur das raum-zeitliche Kontinuum der Newtonschen Physik oder bloß die euklidische Geometrie –, unter dem man sich das Universum anschaulich vorstellen könnte.



Möglichkeit bereit, seine Ontologie nach einem von ihm selbst aufgestellten Kriterium, d.h. ohne die Grenzen seiner Ontologie zu verlassen, *immanent* zu prüfen. Der *zweite* Grund liegt darin, daß die Überprüfung der Hartmannschen Ontologie nach dem ‚Genesis-Kriterium‘ bestimmte Fragen aufwirft, die die Überprüfung einer fundamentalen Annahme in Hartmanns Ontologie unter einem bestimmten Aspekt notwendig macht. So wird von dem sog. Genesisproblem ausgehend zu überprüfen sein, ob Hartmanns Annahme, Erkenntnis sei Erkenntnis von Ansichseiendem, bei der kategorialen Schichtung *ein im Hintergrunde durchgehendes Kontinuum* zuläßt. Ein *dritter* Grund ist schließlich, daß das Ergebnis der Überprüfung der Hartmannschen Ontologie nach dem sog. *Genesis-Kriterium* in zweierlei Hinsichten Weins Ausgangspunkt zu bilden scheint. Denn von hier aus, so wird zu zeigen sein, ergibt sich nicht nur die Antwort darauf, warum Wein in bezug auf die Grundlagenproblematik der Hartmannschen Kategorialanalyse *an Stelle* einer Ontologie von einer Kosmologie ausgeht, sondern auch, warum Wein in seiner Kosmologie von dem *kosmologischen Problem des Neuen* ausgeht. Gerade die Überlegungen über die sog. Genesisproblematik scheinen Wein nämlich zu diesem Ausgangspunkt, und damit zum Übergang zu einer philosophischen Kosmologie veranlaßt zu haben.

Als *Wegweiser* nutzt die Darstellung bei der *Rekonstruktion* eine Frage, die Hermann Wein als die „Grund-Frage“ an Hartmann richtet: „*Warum* entfaltet sich die Frage nach dem ‚Seienden als Seienden‘ als eine Frage nach der *Ordnung* des Seienden?“ (ZpK 139) Weins eigene Untersuchung in *Zugang zu philosophischer Kosmologie*, so Wein selbst, „kreist um diese Frage“, die „in Nicolai Hartmanns ‚Grundlegung der Ontologie‘ nicht beantwortet“ ist (ZpK 139). Diese *Grundfrage*, die, wie Wein selbst sagt, für seine Kosmologie eine zentrale Bedeutung hat, ist dabei in Zusammenhang mit der Feststellung von Wein zu verstehen: „‚Philosophie‘ in dem neuen Sinn von Philosophie-als-Kategorialanalyse bedarf einer *Grundlegung*, einer Axiomatik, einer Grundlagenwissenschaft. Wir glauben nicht, daß diese von der modernen Kategorienphilosophie selbst schon gegeben worden ist, trotz Nicolai Hartmanns Buch über die ‚Grundlegung‘ seiner ‚Ontologie‘“ (ZpK 72). Die Entfaltung der *Seinsfrage* als *Ordnungsfrage* ist demnach als *Überschreitung* der Grenzen einer Ontologie zu verstehen. Für die Rekonstruktion wird daher die Frage, ob diese Überschreitung auf eine bestimmte *Richtung* hinweist, die eventuell zu der von Wein geforderten Grundlagenwissenschaft führt, ein wegweisendes Gewicht haben. Es wird zu zeigen sein, daß diese Überschreitung in der von Hartmann

unbegründet angenommenen Notwendigkeit liegt, daß die Ontologie in einer *Diesseitsstellung* gegenüber dem Realismus und Idealismus anfangen muß. In dem, was Hartmann *Ontologie in Diesseitsstellung* nennt, worin er die Frage nach dem „Seienden als Seienden“ *vorläufig* außer Acht läßt und nur nach der *Ordnung* der Seienden fragt, wird der Punkt zu erkennen sein, der konsequent gedacht zu Weins Kosmologie führt.

Aufgrund dieser Rekonstruktion wird es dann möglich sein, im zweiten Teil der Arbeit Weins Übergang von der Hartmannschen Ontologie zu einer philosophischen Kosmologie darzustellen und seine Kosmologie auch unabhängig von Hartmann isoliert zu betrachten. Im dritten Teil wird schließlich der systematische Zusammenhang zwischen Weins Anthropologie und seiner philosophischen Kosmologie zu veranschaulichen sein. Dieser Zusammenhang läßt sich maßgeblich durch die Erörterung von Weins programmatisch-provokativer Bezeichnung „kentaurische Philosophie“ feststellen. Demnach handelt es sich bei der Weinschen Anthropologie, wie zu zeigen ist, um eine spezifische Ergänzung der philosophischen Kosmologie.

Weins Auseinandersetzung mit Hartmann ist für die Darstellung der Systematik von Weins Denken insofern unentbehrlich, als die Entwicklung dieses Denkens, das ist unsere These, nur aus diesem Gesichtspunkt erkannt werden kann. Müßte man diese Entwicklung nicht eigens herausarbeiten, könnte man für die Darstellung derselben Systematik auch einen ganz anderen Ausgang nehmen. Weins *Auseinandersetzung mit dem Relativismus*<sup>92</sup> bietet einen solchen Ausgangspunkt, von dem aus man das Hauptanliegen des Weinschen Denkens systematisch darstellen könnte. Denn bei dieser Auseinandersetzung geht es Wein ebenfalls um die Frage, wie materiale Philosophie möglich ist. Wein sieht im Relativismus nämlich nicht bloß die Ursache dafür, daß eine materiale Philosophie unmöglich wurde, sondern betrachtet ihn auch als eine „Chance“ für die materiale Philosophie der Zukunft.<sup>93</sup> So sucht Wein in seiner Auseinandersetzung mit dem Relativismus „ein *neues Fundament*“, „das nicht einfach gegen den Relativismus steht, sondern es in sich hat, über ihm stehen zu können“.<sup>94</sup> Denn „Relativismus ist nicht so etwas wie ein Irrtum, dessen

---

<sup>92</sup> Vgl. Hermann Wein, *Das Problem des Relativismus, Philosophie im Übergang zur Anthropologie*, Berlin 1950.

<sup>93</sup> Wein, *Das Problem des Relativismus*, 10.

<sup>94</sup> Wein, *Das Problem des Relativismus*, 12.

Unwahrheit man einfach nur einzusehen braucht“.<sup>95</sup> Bei der Suche nach dem *neuen Fundament* kommt es daher nicht darauf an, den Relativismus bloß zu widerlegen, „sondern den richtigen Gebrauch von ihm zu machen“.<sup>96</sup>

Materiale Philosophie scheint, wie Wein in diesem Zusammenhang an konkreten Beispielen darstellt, dadurch möglich zu sein, daß man den Relativismus nicht total zurückweist, sondern relativistische Ansichten, die einander entgegengesetzt sind, *gegeneinander ausspielt*, wodurch diese Ansichten selbst *relativiert* werden. Insofern handelt es sich hier also um eine Methode, die man methodischen Relativismus nennen könnte. Hat man eine Ansicht mit Anspruch auf eine uneingeschränkte, d.h. *absolute* Geltung, so versucht man sie in zwei einander entgegengesetzten Richtungen zu relativieren. Wenn dies gelingt, kann die Ansicht nicht mehr absolut gelten. Da aber die Relativismen sich *gegenseitig aufheben*, kann der Gegenstand dieser Ansicht auch nicht auf etwas anderes zurückgeführt werden, wie es die Relativismen selbst – freilich in umgekehrter Richtung – fordern.

Würde man den Relativismus als Ausgangspunkt der Darstellung nehmen, könnte man zu zeigen versuchen, daß diese ‚Methode‘ in zweierlei Hinsichten mit Weins Kosmologie in Zusammenhang steht. Erstens scheint Kosmologie nämlich das hier gesuchte „*neue Fundament*“ zu sein, worauf sich diese ‚Methode‘ stützt. Zweitens scheint diese Kosmologie aber auch selbst durch diese ‚Methode‘ entwickelt worden zu sein. Denn, wenn sowohl der extreme Idealismus, der alles Sein auf Bewußtsein *reduziert*, als auch der extreme Realismus, der alle Bewußtseinsinhalte auf einen homogenen Seinszusammenhang *zurückführt*, als Erscheinungen von Relativismus angesehen werden können, so ist die Kosmologie bei Wein nichts anderes als ein Versuch, diese beiden ‚Relativismen‘ gegeneinander auszuspielen. In der vorliegenden Arbeit wird diese ‚Methode‘ aber wegen der grundlegenden Bedeutung von Weins Auseinandersetzung mit Hartmann separat nicht behandelt. Da Wein von dieser ‚Methode‘ jedoch überall Gebrauch macht, werden bei der Erörterung verschiedener spezieller Themen bei Wein auch Beispiele dafür gegeben.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Wein, Das Problem des Relativismus, 13.

<sup>96</sup> Wein, Das Problem des Relativismus, 13.

<sup>97</sup> Vgl hierzu unten S. 210 und 236 f. Gerade in diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß Walter del Negro in seinem Aufsatz „Die Begründung der

---

Wahrscheinlichkeit und das Anwendungsproblem des Apriorischen“ sich auf Weins Auseinandersetzung mit dem Relativismus beruft, um das Problem der „Affinität zwischen Apriori und Realität“ zu lösen. (Walter del Negro, Die Begründung der Wahrscheinlichkeit und das Anwendungsproblem des Apriorischen. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. III 1948, S. 30) Die Schwierigkeit sieht del Negro darin, wie trotz des Apriorischen in den Wissenschaften „eine gewisse Freiheit in der Wahl der Axiome, Theorien und Hypothesen“ bestehen kann (S., 32). Denn spätestens seit der „Dualität in der Wellen- und Korpuskularvorstellung in der Theorie des Lichtes und der Materie“ bzw. seitdem man Relativitätstheorie und Quantenphysik, die nicht nur unterschiedlich sind, sondern einander auch zu widersprechen scheinen, nebeneinander gelten ließ, hat sich herausgestellt, daß die Wahl der Hypothesen in bestimmten Grenzen beliebig ist. Gegenüber einem *Konventionalismus*, der dies als eine maßlose Beliebigkeit deutet, und gegenüber einem Versuch, der, wie er ihn bei Edward May vorfindet, in den *Absolutismus* zurückfällt, weist del Negro darauf hin, daß Hermann Wein gezeigt hat, „daß eine gewisse Relativität des Erkennens anthropologisch notwendig, der Rückfall in den Absolutismus also unnatürlich, ein zersetzender Relativismus aber damit noch keineswegs gegeben sei; der Relativismus sei durch eine richtige Lehre von den Relativitäten zu ersetzen, die mit relativen Kriterien der Wahrheit arbeitet wie mit der Bewährung theoretischer Hypothesen in der praktischen Anwendung, der Bewährung als Anwendung von apriori Erdachtem auf aposteriori Beobachtbares. Diese Kriterien sind nicht absolut gültig, aber sie genügen, uns der relativistischen Verzweiflung zu entreißen, und lassen die Perspektive auf eine allmählich progressive Annäherung an die Realität offen“ (S. 34). Davon ausgehend behauptet del Negro, daß eine „Wechselwirkung zwischen Apriorität und Empirie“ vorliegt (S. 34). Das „Zusammenspiel von Apriori und Empirie“ beruht schließlich auf der Fundamentalannahme, daß „die Realität selbst nicht chaotisch, sondern **in sich geordnet** ist“ (S. 35. Hervorhebung durch Verf.).

# **Erster Teil: Rekonstruktion von Weins Auseinandersetzung mit Hartmann**

## **Erster Abschnitt: Das Problem der Genesis im *Aufbau der realen Welt***

### **1. Das Problem der Genesis als Ausgangspunkt einer immanent fundamentalen Auseinandersetzung mit Hartmann**

#### **A) Das Genesiskriterium Hartmanns als Prüfstein einer Ontologie**

Hartmanns Denkhaltung angesichts des Genesisproblems läßt sich formal als eine ‚negative Einstellung‘ bezeichnen. Er betrachtet die Genesis-Frage, wie es schon im Titel des einschlägigen Unterkapitels in *Aufbau der realen Welt* zum Ausdruck kommt, prinzipiell als eine „metaphysische Grenzfrage“<sup>98</sup>. Schon im Voraus bezieht er zu allen Versuchen, die Welt-Genesis verstehen zu wollen, eine prinzipiell abweisende Haltung. Er ist der Ansicht, daß solche Deutungen einen „hoch gestellten Anspruch“ erheben, dem eine Theorie, „wenn sie sich kritisch an das der menschlichen Sicht Zugängliche hält“, nicht genügen kann. Versucht dennoch eine Theorie als eine Metaphysik „von oben oder von unten“ — d.h. *idealistisch* oder *materialistisch* —, die Welt in ihrer Genesis darzustellen, verfällt sie in bloß „spekulative Konstruktionen“. Die Ontologie darf und muß sich daher weigern, eine solche Konstruktion vorzunehmen, „wie überhaupt es nicht in ihren Intentionen liegt, alle Welträtsel zu lösen“ (ArW 511).

Hartmanns Haltung gegenüber dem Genesisproblem ist demnach insofern als eine ‚negative Einstellung‘ zu bezeichnen, weil es ihm nicht um die Lösung des Problems, sondern um die Einschränkung dessen Bedeutung im ontologischen Bereich zu tun ist. Ihm geht es bei seinen Überlegungen über das Verhältnis seiner Ontologie zum Genesisproblem um die **Verneinung** der Frage, ob der Anspruch einer Lehre, eine Ontologie zu sein, bereits einen Anspruch auf Lösung des Genesis-

---

<sup>98</sup> Hartmann, Nicolai: *Der Aufbau der realen Welt: Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*, Meisenheim am Glan 1949, 510. (ArW)

problems impliziert. Davon hängt es nämlich ab, ob Hartmanns Lehre, die einen Anspruch auf Lösung des Genesisproblems überhaupt nicht stellt, als „Ontologie“ bezeichnet werden darf. Für die Verneinung dieser Frage findet Hartmann den folgenden Ausweg: er macht als Kriterium geltend, daß eine ontologische Lehre das Genesisproblem umgehen dürfe, wenn sie dadurch nicht auch *die Idee der Weltgenesis* unmöglich macht. Von einer ontologischen Kategorienlehre dürfe man erwarten, „daß ihre Bestimmungen überhaupt eine Weltgenesis zulassen“, obwohl „sie ein bestimmtes Schema dafür als außerhalb ihrer Kompetenz liegend ablehnen“ darf (ArW 511). Nachdem Hartmann dies als Kriterium aufgestellt hat und dessen Erfüllung als einzige Pflicht einer Ontologie im Hinblick auf das Genesisproblem vorschreibt, versucht er knapp, einem möglichen Bedenken, ob seine eigene Lehre dieses Kriterium erfüllt, zuvorzukommen. Dadurch glaubt er, die dem Genesisproblem schuldige Rechenschaft geleistet und Reverenz erwiesen zu haben und beendet seine Erörterung des Genesis-Problems.

Was in Hartmanns Werk nur als kleine Episode aufscheint, muß bei einer Auseinandersetzung mit seiner „Ontologie“ weitere Betrachtung in Anspruch nehmen. Obwohl es sich hier, wie er selbst bemerkt, um nichts weniger als um den Anspruch auf den ontologischen Charakter seiner Lehre handelt, blieb seine Rechenschaft zu knapp und damit auch verdächtig lückenhaft. Einer näheren prüfenden Betrachtung dieser ‚Rechenschaft‘ eröffnen sich zwei Aspekte. Seine ‚Rechenschaft‘ läßt sich nämlich in zweierlei Hinsichten einer Prüfung unterziehen: *erstens* im Blick auf seine ‚negative Einstellung‘ und *zweitens* hinsichtlich des von ihm gestellten Kriteriums. Problematisiert wird also zunächst seine Annahme, daß eine Lehre vom Sein das Genesisproblem umgehen darf, und sodann seine Folgerung, daß seine Kategorienlehre eine Weltgenesis zuläßt.

Es geht also in zweierlei Hinsicht um Hartmanns **Genesis-Kriterium**. Einerseits kann man fragen, ob dieses für eine **Ontologie** als ein Prüfstein gelten kann und andererseits, ob Hartmanns Lehre dieses Kriterium erfüllt. Hartmanns knappe Antwort auf beide Fragen dürfte den Zweifel, der in ihnen zum Ausdruck kommt, nicht ganz beseitigen. Denn einerseits bleibt trotz Hartmanns Antwort fraglich, wie das Sein **ohne Berücksichtigung des Werdens des Seins** erfaßt werden kann. Andererseits dürfte der kritische Einwand, Hartmanns „*Schichten-distanz*“ habe eine Weltgenesis unmöglich gemacht, durch Hartmanns Versuch, ihm zuvorzukommen, nicht ganz außer Kraft gesetzt sein.

Eine Beschäftigung mit dem zweiten Aspekt scheint nur dann sinnvoll,

wenn die erste Frage, also die Frage, ob das Genesiskriterium in diesem Zusammenhang überhaupt brauchbar ist, bejaht wird. Aus methodischen Gründen wird hier jedoch versucht, einen Weg einzuschlagen, der die erste Frage umgeht und gleich bei der zweiten einsetzt. Dieser Weg scheint methodisch insofern notwendig zu sein, als die Untersuchung bei der Frage danach, ob eine Seinslehre das Genesisproblem umgehen kann, zuviel mit Genesis und Ontologie als solcher, aber zu wenig mit Hartmanns eigener Ontologie zu tun hätte. Hinzu kommt noch: wenn man diesbezüglich zu einem negativen Ergebnis käme, so brauchte man die Frage gar nicht mehr zu erörtern, was es z.B. mit Hartmanns „Schichtendistanz“ auf sich hat. Dadurch wäre Hartmanns Ontologie aber von für Hartmann fremden Prämissen her zu kurz greifend widerlegt, ohne über bestimmte Grundvoraussetzungen von Hartmann hinauszugehen. Methodisch ist also der Weg, mit dem die erste Frage umgangen wird, deswegen notwendig, weil die Untersuchung bei der ersten Frage Hartmanns Ontologie nicht **immanent** erörtern könnte.

Der zweite Aspekt verspricht dagegen einen äußerst zweckdienlichen Ausgangspunkt für eine immanente Auseinandersetzung, da Hartmann selbst mit dem Genesiskriterium die Möglichkeit bietet, seine Lehre nach einem von ihm selbst aufgestellten Kriterium einer Prüfung zu unterziehen. Da es bei dieser Prüfung gerade um den ontologischen Charakter seiner Kategorienlehre geht, findet die Untersuchung hier den bestmöglichen Ausgangspunkt für eine **immanent-fundamentale** Auseinandersetzung.

## **B) Hartmanns Rechenschaft über die Erfüllung des Genesiskriteriums in seiner Lehre**

Zum Beweis dessen, daß seine Ontologie das von ihm selbst aufgestellte Kriterium erfüllt, versucht Hartmann zu zeigen, daß eine Weltgenese nach den Bestimmungen in seiner Ontologie mindestens auf zwei unterschiedliche Weisen möglich ist. Konkret bedeutet das, zweifach zu demonstrieren, daß das „Gesetz der Schichtendistanz“, das nach Hartmann eine „Diskontinuität“ zwischen den Seinsschichten voraussetzt, mit der Weltgenese vereinbar ist.

*Erstens* weist Hartmann darauf hin, daß „das Auftreten der Schichtendistanzen ein im Hintergrunde verborgen durchgehendes Kontinuum nicht ausschließt“ (ArW 512). *Zweitens* versucht Hartmann, indem er die Diskontinuität auf die Kategorien beschränkt, die Möglichkeit für ein Kontinuum des *Concretums* zu eröffnen, woraus sich mittelbar die Möglichkeit einer Weltgenese ergäbe. Er beschränkt allerdings die

Diskontinuität dahingehend, daß die Schichtendistanz „nur“ besagt, „daß die Reihe der Kategorien kein Kontinuum bildet“ (ArW 512). Durch diese Beschränkung erscheint für Hartmann die Vorstellung möglich, daß „in gewissen Weltzuständen das *Concretum* der jeweilig höchsten Seinsschicht so instabil in seiner Formung sein, d. h. so stark variieren [könnte], daß es den Formenkreis der Schicht überschritte“ (ArW 512).

Hier handelt es sich nun freilich um zwei Alternativen, die einander ausschließen. Bei der zweiten Alternative, in der Hartmann die Diskontinuität auf die Kategorien beschränkt, gilt das Gesetz der Schichtendistanz zwar nicht mehr für das *Concretum*, es gilt aber für die Kategorien unvermindert weiter. Bei der ersten Alternative scheint Hartmann jedoch das Gesetz der Schichtendistanz zugunsten eines „im Hintergrunde verborgen durchgehenden Kontinuums“ ganz aufgehoben zu haben. Denn das „verborgene Kontinuum“ bezieht sich hier nicht wie in der zweiten Alternative auf das *Concretum*, sondern unmittelbar auf die Kategorien selbst. Hier handelt es sich also um zwei Alternativen, die nur in der Form des ‚entweder-oder‘ zusammengehören: entweder ist die Diskontinuität nicht absolut und die Kategorien weisen ein — wenn auch verborgenes — Kontinuum auf, oder aber die Diskontinuität ist absolut, beschränkt sich jedoch auf die Kategorien, wodurch ein Kontinuum von Gebilden durch verschiedene „Weltzustände“ hindurch immer noch möglich wäre.

Aus dieser Gegensätzlichkeit der Alternativen erwachsen daher unterschiedliche Fragen, die auch an unterschiedlichen Stellen der Untersuchung behandelt werden müssen. So erweist sich die Überprüfung der ersten Alternative — d.h. die scheinbar einfachere Lösung, die Möglichkeit eines verborgenen Kontinuums einzuräumen — nur nach einer ausführlichen Beschäftigung mit Hartmann als möglich, während die zweite Alternative sich als unmittelbar prüfbar herausstellt. Denn Hartmanns zweite Lösung erfordert nur, daß man herausarbeitet, ob das Verhältnis zwischen Kategorie und *Concretum* tatsächlich eine Beschränkung der Diskontinuität auf die Kategorien zuläßt. Sollte dies der Fall sein, brauchte man das Gesetz der Schichtendistanz dann auch nicht mehr durch die Annahme eines **verborgenen Kontinuums** zu relativieren. Mit dem anderen Schritt, den man machen sollte, falls die erste Lösung sich nicht als möglich erweist, verhielte es sich da viel komplizierter. Denn hier spielt zusätzlich die Frage hinein, ob nach Hartmann, der jede Erkenntnis stets als „**Ansichseinerkenntnis**“ betrachtet, etwas „Verborgenes“ postuliert werden darf.



Das Postulat eines „verborgenen Kontinuums“ scheint also mit Hartmanns Ontologie deshalb nicht zusammenzustimmen, da dann das Gesetz der Schichtendistanz ein bloßer Schein geworden wäre, was Hartmanns Lehre zuwiderliefe. Man muß in Hartmanns Ontologie, so scheint es zumindest im voraus, das Gesetz der Schichtendistanz entweder als Ansichseinerkenntnis unumschränkt gelten lassen oder als einen bloßen Schein ganz verwerfen. Eine Entscheidung darüber setzt demnach die ausführliche Beschäftigung mit Hartmanns Ansicht über die Möglichkeit der Ansichseinerkenntnis voraus. Ob dies jedoch erforderlich sein wird, hängt von der Entscheidung über die zweite Lösung ab, die Hartmann im Blick auf das Genesiskriterium gibt.

### **C) Das Gesetz der Schichtendistanz in Hartmanns Ontologie**

Bei seiner Erörterung des Genesisproblems nimmt Hartmann seinen Ausgang vom Gesetz der Schichtendistanz als dem *einzig*en Punkt, der die Erfüllung des Genesiskriteriums durch seine Ontologie fraglich erscheinen läßt. Gerade dieser Aspekt veranlaßt ihn ja, sich überhaupt mit dem Genesisproblem auseinanderzusetzen. Die erste Aufgabe der in der vorliegenden Arbeit zu konstruierenden *immanent-fundamentalen Auseinandersetzung* wird daher sein, zu zeigen, daß dem Gesetz der Schichtendistanz eine für die Hartmannsche Ontologie fundamentale Bedeutung zukommt. Denn stellte dieses Gesetz sich als für das System entbehrlich heraus, so käme es zwar immerhin zu einer immanenten, aber nicht zu einer fundamentalen Auseinandersetzung, die hier erstrebt wird.

So erweckt Hartmann im ersten Blick auch tatsächlich den Eindruck, als handelte es sich bei dem Gesetz der Schichtendistanz um einen Begriff, den das System durchaus entbehren könnte. Es ist für Hartmann nämlich auch ein Grundbefund, daß „wir es im Distanzgesetz mit einem bloß deskriptiv aufgelesenen Verhältnis zu tun [haben], das wir nicht direkt erweisen können“ (ArW 509). Das Gesetz der Schichtendistanz, d.h. die Aussage, daß die *Abwandlung* der Kategorien nicht kontinuierlich verläuft, so daß sich „das Stufenreich des Seienden von vornherein als aufgeteilt in geschlossene und durchaus voneinander abgehobene Schichten“ darstellt (ArW 507), ist Hartmann zufolge theoretisch eine Annahme, die nur solange „eine gewisse Unvermeidlichkeit“ hat, als „wir keine kontinuierlichen Übergänge zwischen den Schichten kennen.“ (ArW 509). „Eine Selbstverständlichkeit, oder auch nur etwas a priori Einsichtiges“, ist es also „keineswegs“ (ArW 509). Was darüber hinaus das Verhältnis dieses Gesetzes zum Ganzen der Ontologie betrifft, so scheint es für Hartmann insofern **nicht** unentbehrlich zu sein,

als es aus dem Gesichtspunkt seines Systems im Grunde, „sehr wohl denkbar“ wäre, „daß die Abwandlung der Kategorien kontinuierlich verlief, daß also von den kategorialen Formen des Physisch-Materiellen zu denen des Organischen ein stetiger Übergang mit unmerklichen Verschiebungen bestünde, und ähnlich weiter zu denen des Seelischen und des Geistigen“ (ArW 507).

Vieles spricht dafür, daß das Gesetz der Schichtendistanz keine zentrale Bedeutung für die Hartmannsche Ontologie hat, d.h. für das System nicht unentbehrlich ist. Wenn sich also herausstellen sollte, daß die Ontologie Hartmanns seinem eigenen Genesiskriterium nicht genügt, hätte dies Folgen, so scheint es, nur für dieses kategoriale Gesetz, nicht aber für das ganze System, da das System notfalls auf das Distanz-Gesetz verzichten könnte. Gerade deshalb ist es aber unverständlich, warum Hartmann einem Phänomenbefund, d.h. „das durchgehende Phänomen der von Schicht zu Schicht wieder auftretenden Abgehobenheit“, das man zwar „für rein zufällig [...] schwerlich halten“ kann (ArW 509), das aber auch keineswegs etwas a priori Einsichtiges ist, die Form eines *kategorialen Gesetzes* zugesteht. Im folgenden soll gezeigt werden, daß das Gesetz der Schichtendistanz, anders als es hier scheinen mag, für das System der Hartmannschen Ontologie **nicht** entbehrlich ist. Es soll also gezeigt werden, daß dieses Gesetz im ontologischen System von Hartmann keinen akzidentiellen, sondern einen notwendigen Platz hat.

## 2. Kategoriale Gesetze in Hartmanns Seinslehre als Umrißlinien der Einheit der Welt

### A) Die Idee von kategorialen Gesetzen

Schichtendistanz ist eines der vier kategorialen Gesetze, die Hartmann als *Gesetze der kategorialen Schichtung* in einer Gruppe zusammenstellt. Dieser Gruppe der Schichtungsgesetze stehen wiederum drei andere Gruppen von kategorialen Gesetzen gegenüber. Um das Prinzip dieser kompliziert anmutenden Unterteilung zu verdeutlichen, braucht man nur zu erläutern, was mit kategorialen Gesetzen bei Hartmann gemeint ist.

In den kategorialen Gesetzen artikuliert Hartmann Gesetze, die die **Ordnung** bei der Mannigfaltigkeit der Kategorien bestimmen. Entsprechend seiner Methode, die einen Weg vom *Phänomenbefund* zu den Prinzipien verfolgt, baut sich die Unterteilung aus den

Gesichtspunkten auf, unter denen die mannigfaltigen Kategorien miteinander in **Zusammenhang** gebracht werden können. Dem Phänomenbefund entnimmt Hartmann zuerst, daß das Kategorienreich eine „mehrdimensionale Mannigfaltigkeit“ ist (ArW 416). Diese Mannigfaltigkeit weist in sich eine „vertikale“ und eine „horizontale“ Dimension auf. Da die Kategorien durch die Schichten, denen sie zugehören, zueinander in einem Höhenverhältnis stehen, stellt sich die **vertikale** Dimension als die „Höhe“ dar, „in der die Seinsschichten einander überlagern“ (ArW 416). Daraus ergibt sich mittelbar die **horizontale** als die „Breite“, d.h. als die „Nebenordnung zusammengehöriger Kategorien gleicher Höhe“ (ArW 416).

In diesem Schema stellt Hartmann die Gesetze, die das Nebeneinander der Kategorien, d.h. ihre horizontale Ordnung bestimmen, als „**Gesetze der Kohärenz**“ unter einer Gruppe zusammen. Ebenso bringt er alle Gesetze, die mit der vertikalen Dimension der Schichten zusammenhängen, als „**Gesetze der Schichtung**“ in eine andere Gruppe. Eine vertikale Dimension findet Hartmann allerdings nicht nur im Überlagerungsverhältnis der Schichten. Eine solche findet man seiner Meinung nach auch, „wenn man an Stelle der Seinsschichten die Reihe der Seinsgebilde setzt, von denen die höheren — der Mensch, die Gemeinschaft, die Geschichte — selbst geschichtete Gebilde sind, also auch die kategoriale Schichtung von unten auf in sich enthalten“ (ArW 513). Zwar setzt ein Wissen um die „Schichtung“ der Seinsgebilde bzw. um das Höhenverhältnis zwischen solchen Gebilden das Wissen um die Gesetze der Kohärenz und der kategorialen Schichtung voraus. Für die Kategorialanalyse liegt es also nahe, von den Kategorien selbst auszugehen und nicht von den Seinsgebilden. Gleichwohl reicht die Erforschung der Kategorien nach Hartmanns Meinung allein nicht aus, um einleuchtend darzulegen, „wie derartig heterogene Seinsschichten in einem und demselben Menschenwesen — oder auch im Wesen von Gemeinschaft, Volk und Geschichte so eng miteinander verbunden sein können“ (ArW 497). Gesetze, die eine solche vertikale Verbundenheit in einem Seinsgebilde bestimmen, stellt Hartmann daher als „**Gesetze der kategorialen Dependenz**“ in einer dritten Gruppe zusammen.

Neben dem Verhältnis zwischen den vertikalen und horizontalen Dimensionen, die in Hartmanns Ontologie „den Spielraum der kategorialen Gesetzlichkeit“ weitgehend „bestimmen“, spielt ein weiteres Verhältnis eine für diese Gesetzlichkeit bestimmende Rolle: das Verhältnis von **Prinzip und Concretum**. Die Gesetze, die das Verhältnis zwischen Prinzip und Concretum bestimmen, stellen in bezug auf die oben in etwa gegebene Definition eines kategorialen Gesetzes

insofern eine Ausnahme dar, als sie nicht die Ordnung der Kategorien untereinander bestimmen. Sie bieten folglich auch keine Gesichtspunkte, unter denen man die Ordnung hinter der Mannigfaltigkeit der Kategorien aufspüren kann. Sie machen jedoch als Bedingung der Möglichkeit die Aufdeckung dieser Ordnung erst möglich, indem sie bestimmen, was Kategorie überhaupt ist. Die Ausnahmestellung dieser Gruppe erweist sich also als für die kategoriale Gesetzlichkeit von grundlegender Bedeutung. Hier liegt auch der Grund dafür, daß Hartmann dieser Gruppe den anderen gegenüber eine Priorität zuspricht. Das Verhältnis von Prinzip und Concretum geht „seiner Stellung nach der kategorialen Mannigfaltigkeit voraus und beansprucht daher in der Reihe der Gesetze den Vortritt“ (ArW 497). Alle Gesetze, die dieses Verhältnis bestimmen, ordnet Hartmann daher als „**Geltungsgesetze**“ in der ersten von vier Gruppen ein.

Diese vier Gruppen kategorialer Gesetze faßt Hartmann in vier Grundsätze zusammen, die das Prinzip der Unterteilung veranschaulichen soll:

- „1. Der Grundsatz der Geltung: Kategorien sind das, was sie sind, nur als Prinzipien von etwas; sie sind nichts ohne ihr Concretum, wie dieses nichts ohne sie ist.
2. Der Grundsatz der Kohärenz: Kategorien bestehen nicht als einzelne für sich, sondern nur im Verbande der Kategorienschicht; sie sind durch ihn gebunden und mitbestimmt.
3. Der Grundsatz der Schichtung: Kategorien der niederen Schichten sind weitgehend in den höheren Schichten enthalten, aber nicht umgekehrt diese in jenen.
4. Der Grundsatz der Dependenz: Abhängigkeit besteht nur einseitig als die der höheren Kategorien von den niederen; aber sie ist eine bloß partielle Abhängigkeit, sie läßt der Eigenständigkeit der höheren Kategorien weiten Spielraum.“ (ArW 418 f).

Der erste Grundsatz besitzt zwar Ausnahme-Charakter im Blick auf die oben gegebene vorläufige Definition des kategorialen Gesetzes, sie seien Gesetze, die die Ordnung hinter der Mannigfaltigkeit der Kategorien bestimmen. Als Ausnahme gibt sie dieser Definition jedoch erst einen Sinn. Denn es ist nicht gerade selbstverständlich, daß „kategoriale Gesetze“ eine **kategoriale Ordnung**, d.h. das Verhältnis der Kategorien **untereinander** beschreiben und nicht das Verhältnis zwischen *Kategorie* und ihrem Gegenstück, d.h. dem *Concretum*. Es läge in der Tat näher, sich unter kategorialen Gesetzen gerade solche

vorzustellen, die das Verhältnis zwischen Kategorie und Concretum bestimmen. Denkbar wären etwa allgemeine Bedingungen, die bestimmen, ob und wie eine bestimmte Kategorie *an* einem Concretum gilt. Nach dem ersten Grundsatz ist dies jedoch nicht möglich, da Kategorien nichts anderes bzw. nichts mehr sind als ihr Gelten *am* Concretum. Wie unten noch zu veranschaulichen sein wird, haben die Kategorien also kein Sein **neben** dem Concretum. Deswegen kann auch von keinem Gesetz die Rede sein, was das Nebeneinander von Kategorie und Concretum bestimmen sollte.

Erst der *Grundsatz der Geltung* deutet also darauf hin, wo sich die kategoriale Gesetzlichkeit abspielt: nicht im Verhältnis zwischen Kategorie und Concretum, sondern im **Verhältnis** der Kategorien **untereinander**. Indem er aber dies tut, eignet ihm selbst ein Ausnahme-Charakter als Grundsatz der Gruppe von Kategorialgesetzen, die sich nicht im Verhältnis zwischen Kategorien selbst sondern im Verhältnis von Kategorien und Concretum abspielen.

Im Gegensatz zu der Beziehung zwischen Kategorie und Concretum stellt sich das Verhältnis der Kategorien untereinander, wie oben schon zum Ausdruck gekommen ist, als ein vielfältiges, mehrdimensionales Verhältnis dar. Eine Kategorie verhält sich demnach zu einer anderen Kategorie gleicher Höhe anders als zu einer niedrigeren oder höheren. Aber auch eine höhere Kategorie verhält sich zu einer niedrigeren anders als zu einer höheren.

Während sämtliche Kategorien gleicher Höhe nach dem zweiten Grundsatz durch den Verband, den sie alle zusammen bilden, durch den sie aber auch alle vollständig determiniert werden, sich zu einer **homogenen** Struktur vereinigen, handelt es sich bei Kategorien unterschiedlicher Höhe nicht bloß um eine heterogene, sondern genau genommen um eine ‚vektorielle‘ Struktur.<sup>99</sup> Die **vertikale** Kategorien-Struktur ist nicht nur deshalb **heterogen**, weil erstens Kategorien einer niederen Schicht gemäß dem dritten Grundsatz in den höheren „weitgehend“, aber nicht gänzlich, und zweitens Kategorien höherer Schichten in den niederen überhaupt nicht enthalten sind, sondern auch deshalb, weil, wie unten noch ausführlicher darzustellen sein wird, Enthaltensein einer Kategorie niederer Schicht in der höheren nicht das

---

<sup>99</sup> Bei den Bezeichnungen „homogen“ und „heterogen“ handelt es sich hier um eine *vorläufige* Bestimmung des hier in Frage stehenden Gegensatzes. Sie geben also nicht Hartmanns Ansicht wieder.

Identischsein von beiden bedeutet. Durch dieses Enthaltensein weist die Struktur neben der Heterogenität zugleich auch eine Art Homogenität auf. Da dieses Enthaltensein auf eine bestimmte Richtung irreversibel beschränkt ist, handelt es sich, wie gesagt, um eine vektorielle Homogenität.

Von diesen hier im Überblick gebotenen Feststellungen ausgehend kann man, um sich einen Zugang zu der hier eigentlich in Frage stehenden Gruppe, d.h. zu den Schichtungsgesetzen zu verschaffen, folgende Annahmen aufstellen:

1. Kategoriale Gesetze beschreiben nach Hartmann im Allgemeinen, worin die **Einheit der Welt** besteht und von welcher Art diese Einheit ist.
2. Nicht nur die Welt selbst, sondern auch ihre Einheit ist nach Hartmann mehrdimensional. D.h. die Welt als Schichtenbau besitzt für jede Dimension einen unterschiedlichen Einheitstypus.

## **B) Kohärenzgesetze als Umrißlinien der „horizontalen“ Einheit der Welt**

Die ‚horizontale Einheit‘ der Welt, die sich aus den Kohärenzgesetzen ergibt, nennt Hartmann „implikative Einheit“. (ArW 452). Dieser Einheitstypus beruht im wesentlichen auf dem vierten Gesetz der *kategorialen Kohärenz*, welches Hartmann das „Gesetz der Implikation“ nennt. Dieses Gesetz besagt: „jede einzelne Kategorie impliziert die übrigen Kategorien der gleichen Schicht“ (ArW 445). Das Gefüge der Kategorien einer Schicht ist demnach „nicht ein bloß synthetisches Zusammengefügtsein, das sich unter Umständen auch lösen könnte, sondern ein ursprüngliches ontisches Enthaltensein oder Vorausgesetztsein der Kategorien ineinander“.<sup>100</sup> Was oben zur Hervorhebung des Gegensatzes zum heterogenen Schichtungsverhältnis vorläufig als Homogenität gedeutet wurde, stellt sich bei Hartmann also als eine in Wahrheit viel kompliziertere Struktur heraus, die er „Implikation“ nennt. So hebt er z.B. den Begriff der Implikation bei Leibniz als den hervor, der seinem Begriff am nächsten kommt: „Implikation bedeutet hier in vollkommener Reinheit die ursprüngliche Verbundenheit, die es unmöglich macht, ein einzelnes Glied ‚distinkt‘ zu erfassen, ohne andere

---

<sup>100</sup> ArW 445. Beispiele für den Hartmannschen Begriff *implikative Einheit* finden sich auch bei Wein (KP 29 ff.). Auf sie nimmt die vorliegende Arbeit im *dritten Teil* Bezug nimmt. Vgl. unten 181 f.

Glieder mitzuerfassen“ (ArW 448). Daraus, daß das Kategorialgefüge in seine Elemente nicht zerteilt werden kann, da es nicht aus heterogenen, „distinkten“ Elementen zusammengesetzt ist, folgt nun, daß die Kategorien einer Schicht „ihrer Ganzheit gegenüber keine Selbständigkeit“ haben; „sie stehen und fallen mit ihr“ (ArW 442). Diese Ergebnisse faßt Hartmann in drei Sätze zusammen:

- „1. die Ganzheit der Schicht kehrt an jedem Gliede wieder;
2. jede einzelne Kategorie hat ihr Eigenwesen ebensowohl außer sich in den anderen Kategorien der Schicht wie in sich;
3. die Kohärenz der Schicht ist ebensowohl an jedem Gliede als auch am Ganzen total vorhanden“ (ArW 445).

Auf dieser Grundlage beschreibt Hartmann den **Einheitstypus der horizontalen Dimension** wie folgt: „Es gibt in einer Kategorienschicht keine andere Einheit als die der Kohärenz. Diese ist nicht nur eine komprehensive, sondern auch eine rein funktionale: die Einheit der gegenseitigen Implikation. Und dieser funktionale Charakter ist nicht wie ein Vollzug zu verstehen — geschweige denn wie ein Aktvollzug, als müßte ein Verstand ihn tätigen —, sondern wie eine Determination. Das eben besagt der Begriff der Wechselbedingtheit“ (ArW 453). Schon dieser Charakter der **horizontalen Einheit** läßt im Voraus vermuten, daß die **vertikale Einheit** der Welt, die Hartmann durch die Schichtungsgesetze feststellt, schon deshalb viel komplizierter sein muß, weil sie diese nicht nur zu ergänzen hat, sondern als die eigentliche Einheit der Welt die implikative Einheit auch implizieren muß.

### **C) Gesetze der kategorialen Schichtung als Gesetze der „vertikalen“ Einheit**

Aus den Gesetzen der kategorialen Schichtung geht hervor, daß die Welt aus verschiedenen, sich jeweils auf eigene Kategorien stützenden Schichten besteht, die, wie es bei den Kohärenzgesetzen zum Ausdruck kommt, eine eigentümliche Art von Einheit besitzen. Obwohl *diese* Einheit für Hartmann einen wichtigen Aspekt der Einheit der *Welt* darstellt, liegt die *eigentliche* Einheit der Welt seiner Meinung nach woanders: Mit der Haupthese, „daß überhaupt jede Seinsschicht eigene Kategorien hat“, „allein ist noch wenig gesagt. Hat jede Seinsschicht ihre eigenen Kategorien, so könnte man meinen, daß die Kategorienschichten beziehungslos zueinander stünden. Dem kann natürlich, da es sich um den einheitlichen Aufbau einer realen Gesamtwelt handelt, nicht so sein“ (ArW 473). Daraus ergibt sich, daß der wichtigste Aspekt der

Einheit der realen Welt in den Beziehungen der Schichten zueinander besteht. Denn „die Schichtenfolge der realen Welt ist das eigentliche Gerüst ihres Aufbaus. Die Gesetze, die sie beherrschen, sind daher in einem engeren und eminenten Sinne Gesetze des Aufbaus der realen Welt“ (ArW 472). Das Verhältnis der Schichten zueinander, in dem die eigentliche Einheit der Welt liegen soll, legt nun nahe, anzunehmen, daß die vertikale Einheit die horizontale Einheit **implizieren** muß. Denn, sind einmal „Beziehungen da, so scheint es, daß sich damit auch die kategoriale Kohärenz über die Schichtengrenzen hinaus erstrecken müßte“ (ArW 473). Obwohl aus diesem Grund feststeht, daß die Einheit der horizontalen Dimension, d.h. die „implikative“ Einheit in der vertikalen Dimension impliziert werden muß, stellt sich heraus, daß sie **nicht unverändert** impliziert werden kann, da sonst die Schichten „ineinanderfließen“ würden, „was wiederum dem Grundphänomen der Überlagerung zuwiderliefe“ (ArW 473). Der Einheitstypus der vertikalen Dimension erweist sich also nicht einfach als das Gegenstück zu dem der horizontalen Dimension, sondern als ein viel komplizierterer Typus.<sup>101</sup> In ihm soll nämlich die Lösung des Rätsels liegen, das im Phänomenbefund steckt: geht man davon aus, daß die Schichten ineinander nicht enthalten sind, so wären sie durch die anderen auf keiner Weise vorausgesetzt und daher von einander völlig unabhängig; sie wären also ganz ohne Einheit. Geht man aber davon aus, daß sie ineinander enthalten sind, so wären die Schichten durch alle anderen gleich vorausgesetzt und daher von allen anderen gleich abhängig, so

---

<sup>101</sup> Hartmann scheint in einer Stelle dieser Ansicht zu widersprechen: „Das Verhältnis des Höheren und Niederen im Kategorienreich ist nämlich nicht nur ein ganz anderes, sondern auch ein viel einfacheres und darum in größerer Bestimmtheit angebbares. Schon allein dadurch sticht es vorteilhaft von der Verschlungenheit der Kohärenz ab. Es trägt keinen Widerstreit in sich, läuft auf keine Paradoxien hinaus, drängt das Denken nicht an die Grenzen der Begrifflichkeit, involviert daher auch nirgends, wo es ins Bewußtsein durchdringt, eine spekulative Methode (nach Art der Kombinatorik oder Dialektik)“. ArW 474. Hier handelt es sich jedoch nicht um einen direkten Vergleich zwischen Kohärenzgesetzlichkeit und Schichtungsgesetzlichkeit. Hier ist eigentlich nur gemeint, daß die Kohärenzgesetzlichkeit in Wahrheit viel einfacher ist, als sie in dialektischen Theorien, wie z.B. in Hegels Dialektik, erscheint: „Die dialektischen Theorien, die ihr nachgehen, neigen dazu, alle Beziehungsgesetzlichkeit der Kategorien in Implikation aufzulösen. Die Folge ist, daß kein Raum für andere Beziehungen bleibt. Tatsächlich aber schließen sie das Höhenverhältnis der Kategorien nicht aus, sondern suchen es in die Kohärenz hineinzunehmen. Und dabei geschieht es denn, daß sie vielmehr die Kohärenz selbst aus ihrer natürlichen Dimension, der ‚Horizontale‘, herausreißen und in die ‚Vertikale‘ umbiegen. So tat es schon Platon mit der absteigenden Methexis, so auch Hegel in der aufsteigenden Reihe der Synthesen“. (ArW 473)



daß keine Grenze zwischen den Schichten übrigbliebe; eine solche Welt wäre nun zwar einheitlich, aber ohne Schichten und daher wäre sie Hartmanns Meinung nach nicht die unsrige Welt.

Die Schichtungsgesetze sollen also nicht nur die Beziehungen der Schichten zueinander bestimmen, sondern zugleich auch ihre „Abgehobenheit“, d.h. ihre **Distanz** voneinander. Diesen zwei Aufgaben entsprechend findet Hartmann „zwei parallele Phänomenreihen“, in denen das Schichtungsverhältnis „gegeben“ ist (ArW 474). In der *ersten* Phänomenreihe sieht Hartmann „die Überlagerung der nach Stufen der Seinshöhe voneinander abgehobenen Geformtheiten des Realen“ als gegeben an (ArW 474). In der *zweiten* Phänomenreihe seien die Beziehungen zwischen Kategorien unterschiedlicher Höhe zu finden. In dieser zweiten Phänomenreihe gegeben ist, Hartmanns Meinung nach, auch der Grundsatz der Schichtung, daß Kategorien niederer Schichten weitgehend in den höheren enthalten sind, aber nicht umgekehrt diese in jenen (ArW 475). Die Gesetze, die Hartmann aus diesen Phänomenreihen erschließt, sind 1. das Gesetz der **Wiederkehr**, 2. das der **Abwandlung**, 3. das des **Novums** und 4. das der **Schichtendistanz**.

Diesen zwei Phänomenreihen gemäß, aus denen Hartmann die Schichtungsgesetze erschließt, lassen sich die vier Gesetze in zwei Gruppen teilen, die als ‚vereinigende‘ und ‚isolierende Gesetze‘ bezeichnet werden können. Die ‚vereinigenden Gesetze‘ bringen die Schichten, indem sie die Ordnung bestimmen, in der die Schichten miteinander zusammenhängen, zu einer Einheit. ‚Isolierende Gesetze‘ sind dagegen solche Gesetze, aufgrund deren die Schichten irreduzibel sind. Das Verhältnis zwischen den ‚vereinigenden‘ und ‚isolierenden‘ Gesetzen ist insofern nicht als symmetrisch anzusehen, als die ‚vereinigenden‘ in einer Hinsicht auch selbst ‚isolierend‘ sind. Denn in diesen kommen nicht nur die Beziehungen zwischen den Kategorien unterschiedlicher Höhe zum Ausdruck, sondern auch ihre Grenzen. Das „**Gesetz der Wiederkehr**“, das erste ‚vereinigende‘ Schichtungsgesetz, besagt z.B. nicht nur, daß niedere Kategorien „in den höheren Schichten als Teilmomente höherer Kategorien fortlaufend“ wiederkehren, sondern beschränkt diese Wiederkehr auf eine festgesetzte Richtung: nur von unten nach oben. Hartmanns Kennzeichnung nach kehrt sich dieses Verhältnis nämlich „nie um: die höheren Kategorien tauchen in den niederen Schichten nicht wieder auf. Die kategoriale Wiederkehr ist irreversibel“ (ArW 475). Im „**Gesetz der Abwandlung**“, dem zweiten vereinigenden Gesetz, bringt Hartmann zum Ausdruck, wie die Wiederkehr möglich ist. Die Möglichkeit dafür, daß eine Kategorie wiederkehren kann, wird hier jedoch durch die Unmöglichkeit erklärt,

daß eine Kategorie nach der Wiederkehr mit sich identisch bleiben kann. Hartmanns Ansicht nach wandeln sich die kategoriale Elemente „bei ihrer Wiederkehr mannigfaltig ab“ (ArW 475). Die Kategorien können also nur dadurch wiederkehren, daß ihre Elemente sich *abwandeln lassen*. Ließen sich die Kategorien nicht abwandeln, könnten sie — so scheint aus Hartmanns Annahmen zu folgen — auch nicht wiederkehren.

Diesen beiden Gesetzen, die den Zusammenhang der Schichtenfolge bestimmen und daher hier als ‚vereinigende‘ bezeichnet wurden, stehen *das Gesetz des Novums* und das der *Schichtendistanz* gegenüber, die die Schichten in der Schichtenfolge als **irreduzibel** ‚isolieren‘. *Das Gesetz des Novums* benennt das, worauf sich die **Irreduzibilität der Kategorien** stützt. Jede höhere Kategorie, die auf Grund der Wiederkehr „aus einer Mannigfaltigkeit niederer Elemente zusammengesetzt“ ist, enthält darüber hinaus „ein spezifisches Novum, d. h. ein kategoriales Moment, das mit ihr neu auftritt, das also weder in den niederen Elementen noch auch in deren Synthese enthalten ist und sich auch in sie nicht auflösen läßt“ (ArW 476). Die Irreduzibilität der Kategorien reicht jedoch nicht aus, die **Irreduzibilität der Schichten** zu begründen. Dies wird, wie weiter unten ausführlicher zu behandeln ist, durch das **Gesetz der Schichtendistanz** zum Ausdruck gebracht, das nicht einzelne Kategorien, sondern die Schicht als solche von anderen isoliert.

Die vier Schichtungsgesetze, die Hartmann formuliert, geben alle zusammen eine Antwort auf die zwei Fragen, was die Schichten zusammenhält und was sie voneinander abhebt. Die Wiederkehr kategorialer Elemente ist die Antwort auf die Frage, was die Kategorien unterschiedlicher Höhe zusammenhält; das Auftreten des Novums die Antwort darauf, was solche Kategorien voneinander abhebt. Wenn man dies mit der „Kohärenzgesetzlichkeit“ in Zusammenhang bringt, erscheint „das Gesetz der Abwandlung“ als eine logische Folgerung. Wie oben schon erwähnt wurde, sind Schichten aufgrund der „implikativen Einheit“ derart *kohärent*, daß sie **geschlossene** Gefüge darstellen. Das Gefüge kann nämlich weder ein bestimmtes Element entbehren, noch sich ein ursprünglich nicht zu ihm gehörendes Element nachträglich hinzufügen lassen. Da die Einheit einer Schicht, die auf „gegenseitiger Implikation“ basiert, **alle** Elemente dieser Schicht notwendig voraussetzt und deswegen auch jedes einzelne Element alle anderen voraussetzt und von allen anderen vorausgesetzt wird (ArW 499), ist es nicht möglich, daß eine niedere Kategorie in einer höheren Schicht unverändert auftaucht, da sie als solche alle übrigen Kategorien

der niederen Schicht voraussetzen würde. Die negative Seite des *Abwandlungsgesetzes*, d.h. die Unmöglichkeit, daß ein kategoriales Element niederer Schicht in der höheren Schicht identisch auftauchen kann, folgt also schon aus der *Kohärenzgesetzlichkeit*. Was aber dort nicht zum Ausdruck kommt, ist die positive Seite, d.h. die Möglichkeit, daß Abwandlung eines kategorialen Elementes trotz der implikativen Einheit, durch die es gebunden ist, überhaupt möglich ist. Im *Abwandlungsgesetz* sieht Hartmann also die Möglichkeit, daß die kategorialen Elemente durch die *Kohärenz* der höheren Schicht eine „neue Überformung“ erhalten können, durch die sie sich **formell** der neuen Schicht anpassen, während sie **materiell** dasselbe bleiben (ArW 476). Denn „das Element selbst“ ist es, was sich Hartmanns Kennzeichnung nach trotz der Überformung bei dem kategorialen Element erhält: „An ihm als solchem ist die Abwandlung akzidentell. Im Aufbau der realen Welt aber ist sie ebenso wesentlich wie die Erhaltung“ (ArW 476). Die Kategorien, die durch die implikative Einheit der entsprechenden Schicht determiniert sind, haben also nach Hartmann auch solche ‚Kerne‘, denen die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schicht äußerlich ist. Allein durch diese ‚Kerne‘ ist es möglich, daß es Wiederkehr gibt, und folglich sind es allein diese ‚Kerne‘, die die Schichten untereinander — und damit die Welt — zusammenhalten.

#### **D) Das Gesetz der Schichtendistanz**

Man kann *das Gesetz der Schichtendistanz* bei Hartmann der Form nach zunächst auch als eine ‚kartographische‘ Eigenart der mehrdimensionalen Schichtenfolge veranschaulichen. So kann man dieses Gesetz als eine Antwort auf die folgende Frage formulieren: *Kann eine horizontale Linie auf der Schichtenfolge mehrere Schichten durchschneiden?* Der Ausdruck Schichtendistanz gibt eine verneinende Antwort auf diese Frage, und Hartmann spricht sie in Form eines kategorialen Gesetzes aus: „Wiederkehr und Abwandlung schreiten nicht kontinuierlich fort, sondern in Sprüngen. Diese Sprünge sind allen durchgehenden Linien kategorialer Wiederkehr und Abwandlung gemeinsam. Sie bilden an der Gesamtheit solcher Linien einheitliche Einschnitte. Auf diese Weise ergibt sich eine einzige Vertikalgliederung für alle Abwandlung durch die Höhendistanz der sich überlagernden Schichten“ (ArW 476). Das Gesetz der Schichtendistanz besagt also, daß benachbarte Schichten nicht wie Land und Meer ineinandergreifen können, sondern durch eine vertikale Linie voneinander klar getrennt sein müssen. Der Sinn und die Notwendigkeit dieser ‚kartographischen‘ Eigenart des Schichtenreichs für die

Ontologie Hartmanns liegt nun darin, daß eine **neue** implikative Einheit zwischen den abgewandelten und in der höheren Schicht wiederkehrenden kategorialen Elemente anders nicht möglich gewesen wäre. Denn ‚Nova‘ dürfen nach Hartmanns Annahmen nicht unabhängig voneinander auftreten, sondern wie die Kategorien selbst nur *im Verband* eines „Gesamtnovums“ (ArW 506), durch den sie gebunden und bestimmt sind. Da aufgrund der Schichtenkohärenz das eine Novum das andere voraussetzt, kann das eine ohne das andere auch nicht auftreten: sie müssen also alle **gleichzeitig** bzw. ab einer bestimmten Grenze auftreten; dann hätte man aber eine klare **horizontale Linie**, die als eine deutliche Grenze zwischen den Schichten zu erkennen wäre. Da dieser Deutung in bezug auf das Vorhaben der vorliegenden Arbeit ein besonderes Gewicht zukommt, soll dies im folgenden durch das Verhältnis zwischen den Schichtungsgesetzen veranschaulicht werden.

### 3. Die Rolle der Schichtendistanz im Verhältnis der Schichtungsgesetze und im Aufbau der realen Welt

In bezug auf das Verhältnis der Schichtungsgesetze zueinander weist das erste Gesetz eine Sonderstellung auf. Dies liegt daran, daß nur dieses Gesetz für sich allein steht, während alle anderen als Bedingungen der Möglichkeit eines anderen Gesetzes auftreten: Von *Abwandlung* hängt ab, daß trotz Schichtenkohärenz *Wiederkehr* möglich ist; von *Novum*, daß *Abwandlung* überhaupt auftreten kann; von *Schichtendistanz*, daß durch *Novum* und *Abwandlung* eine neue Schichtenkohärenz entsteht. Das Gesetz der *Wiederkehr* kann dennoch keine Selbständigkeit gegenüber den anderen Gesetzen beanspruchen, es ist vielmehr das am wenigsten selbständige. Denn bei allen anderen Gesetzen geht es mittelbar oder unmittelbar darum, der *Wiederkehr von Kategorien* eine Grundlage zu geben. Den Eindruck, den man bei Hartmann bekommt, als gäbe es die anderen drei Gesetze nur um der Möglichkeit der *Wiederkehr von Kategorien* willen, stützt auch Hartmann selbst mit Äußerungen wie der folgenden: „Daß überhaupt niedere Kategorien in den höheren als deren Elemente wiederkehren, ist die eigentliche Grundlage der kategorialen Schichtung.“ (ArW 480). Dies bedeutet jedoch nicht, daß den anderen Gesetzen weniger Bedeutung zukäme. Denn nur durch sie erweist sich *Wiederkehr* als möglich. Daher sollte diese Art ‚Sonderstellung‘ als Beweis dafür gelten, wie die Schichtungsgesetze ineinander verflochten sind.

Die Möglichkeit, daß die kategorialen Elemente sich durch „Überformung“ *abwandeln* lassen, hat sich oben als eine Bedingung für deren *Wiederkehr* in höheren Schichten erwiesen. Ohne *Abwandlung* ist *Wiederkehr* also nicht möglich, da Identität der kategorialen Elemente – aufgrund der *gegenseitigen implikativen Einheit* – Identität der Schicht voraussetzt. Im Gesetz der *Abwandlung* kommt aber nur die Möglichkeit, daß sie sich *abwandeln* lassen, zum Ausdruck und nicht der Grund, **wodurch** sie sich überhaupt *abwandeln* lassen. Es gilt deshalb nun zu zeigen, daß dieser **Grund** im **Gesetz des Novums** seinen Ausdruck findet.

Hartmann definiert das „Novum“ als ein „spezifisches Etwas“, das erst mit der höheren Schicht „neu auftritt, das also weder in jenen Elementen noch in deren Synthese enthalten ist und sich auch nicht in sie auflösen läßt“ (ArW 503). Das Gesetz besagt nun die **Notwendigkeit**, daß jede höhere Kategorie über die wiederkehrenden Elemente hinaus ein solches Novum enthalten muß. Denn die Schichtungsverhältnisse geben zu erkennen: „auf Grund der *Wiederkehr* ist zwar jede höhere Kategorie inhaltlich aus einer Mannigfaltigkeit niederer Elemente zusammengesetzt, aber sie geht in deren Summe nicht auf. Sie ist stets noch etwas darüber hinaus“ (ArW 503). Vergleicht man nun das Auftreten des Novums mit *Wiederkehr*, so ergibt sich eine Art **Priorität des Novums gegenüber *Wiederkehr***. Denn im Gegensatz zu der *Wiederkehr* kategorialer Elemente, die zum Einsetzen einer höheren Kategorie nicht ausreicht, erweist sich das Auftreten des Novums für das Einsetzen der höheren Kategorie und dadurch mittelbar auch für die *Wiederkehr* dieser Elemente als eine **Notwendigkeit**. So kommt es, daß Hartmann die Notwendigkeit des Novums, d.h. „das Nichtaufgehen der höheren Kategorien in den wiederkehrenden Elementen“ als „vielleicht das wichtigste Moment der Schichtungsgesetzlichkeit“ bezeichnet (ArW 503).

Zu fragen ist nun, woran es liegt, daß die *Wiederkehr* kategorialer Elemente zum Einsetzen einer höheren Kategorie nicht ausreicht, d.h. was der Grund der Notwendigkeit des Novums ist. Die Antwort auf diese Frage kann nur gefunden werden, wenn man sie mit Hartmanns Ansichten über *Abwandlung* und Schichtenkohärenz in Zusammenhang bringt. Es geht also darum, folgende Äußerung Hartmanns auszulegen: „Das Novum der höheren Kategorien ist es, was in der *Wiederkehr* der Elemente deren Hervor- und Zurücktreten, sowie ihre *Abwandlung* bestimmt“ (ArW 476).

Da alle Kategorien einer bestimmten Schicht durch Schichtenkohärenz in ihrer jeweiligen Form unabänderlich determiniert sind, kann bei den Elementen dieser Schicht, solange der Bestand der Elemente konstant bleibt, auch keine Abwandlung stattfinden. Da Abwandlung eines Elements eine Abweichung von der Determination der Schicht ist, eine solche Abweichung aber aufgrund der Schichtenkohärenz innerhalb der Schicht nicht möglich ist, setzt die Abwandlung quasi als ‚äußere Ursache‘ ein **neues** Element voraus, das schon **jenseits** der Schichtengrenze liegt, d.h. der Determination dieser Schicht von Anfang an nicht unterliegt. Dieser Deutung nach stellt sich das Novum also als der Grund der Abwandlung dar. Die Priorität des Novums gegenüber der Wiederkehr erweist sich daher als **Priorität gegenüber Abwandlung**: Damit die kategorialen Elemente sich abwandeln können, muß der Abwandlung ein Novum **vorangehen**, das mit einer **neuen** Determination zusammenhängt.

Bringt man diesen Umstand mit der Schichtenkohärenz in Zusammenhang, folgt aus Hartmanns Annahmen: Der Kohärenz einer neuen Schicht muß das **Gesamtnovum** dieser Schicht vorangehen, wodurch die Elemente der niederen Schicht sich erst abwandeln lassen und damit eine neue Schichtenkohärenz entsteht. Diese Folgerung wird auch durch Hartmanns Ansicht gestützt, daß im Gesetz des Novums die Schichtungs- und Kohärenzgesetzlichkeit ineinandergreifen bzw. sich zu einer Einheit zusammensetzen:

„Das Novum ist jedesmal der Schicht eigentümlich, wenn nicht gar einer besonderen Stufe innerhalb ihrer. Dem Phänomen nach gehört es zunächst der einzelnen Kategorie an. Da diese aber im Implikationsverhältnis zu den übrigen Kategorien der Schicht steht, so zeigt notwendig auch das Ganze der jedesmaligen Schichtenkohärenz ein Gesamtnovum — man kann auch sagen ein Schichtenovum — gegenüber dem Ganzen der niederen Schicht. Und nach dem Gesetz der Schichtenganzheit [...] hat dieses Gesamtnovum die kategoriale Priorität vor dem besonderen Novum der Glieder.

Hier greifen also deutlich die beiden Gesetzesgruppen, die der Kohärenz und die der Schichtung, ineinander. Sie bilden ein Gefüge, in dem die Wiederkehr und die Schichteneinheit einander begegnen und gleichsam in Schach halten. Das Novum der höheren Kategorien gegenüber den niederen ist der Ansatzpunkt der autonomen Kohärenzgesetzlichkeit mitten im Schichtungsverhältnis;

denn es gehört der Sache nach primär der ganzen Kategorien-  
schicht an.“ (ArW 506).

Die beiden Gesetzlichkeiten greifen folglich Hartmanns Auffassung zufolge daher ineinander, da das Auftreten des Novums zwar durch *Schichtungsgesetze* bestimmt wird, die ‚Nova‘ der Schicht sich jedoch nach den *Kohärenzgesetzen* zu einer Einheit als einem Gesamtnovum zusammenschließen. Folgt daraus, daß das Novum „der Ansatzpunkt der autonomen Kohärenzgesetzlichkeit mitten im Schichtungsverhältnis“ ist, dann stünde fest, daß der Kohärenz einer neuen Schicht ein Gesamtnovum vorangehen müßte, wodurch erst die wiederkehrenden Elemente sich zu der neuen Schichtenkohärenz abwandeln ließen.

Was nun das Gesetz der Schichtendistanz betrifft, so kann man es jetzt als eine Folge von der Priorität des Novums gegenüber der *Abwandlung* ableiten. Ist Abwandlung eines kategorialen Elements erst nach Auftreten eines Novums möglich, und steht dieses Novum notwendig *über der Grenze der jeweiligen Schicht*, d.h. jenseits ihrer Determination, ergibt sich daraus: „Wiederkehr und Abwandlung schreiten nicht kontinuierlich fort, sondern in Sprüngen“ (ArW 508). Mit anderen Worten bedeutet das: Wegen der Schichtenkohärenz kann innerhalb einer Schicht keine Abwandlung stattfinden, sondern erst dort, wo die Schicht zu Ende geht und aufgrund eines Novums eine neue Schicht einsetzt. Tritt nun das Novum einzelner Kategorien nicht einzeln sondern aufgrund der Kohärenzgesetzlichkeit, die mit dem Novum die neue Schichtenkohärenz bestimmt, in der Form eines Gesamtnovums auf, ergibt sich daraus, daß auch die wiederkehrenden Elemente in der neuen Schicht nicht voneinander unabhängig auftreten können, sondern **gemeinsam** auftreten müssen. Damit ist also ausgeschlossen, daß einzelne Elemente vor oder nach den anderen in der neuen Schicht auftauchen. In Begriffen der Zeit ausgedrückt heißt das, daß sie alle ‚gleichzeitig‘ auftreten müssen. In Begriffen des Raumes ausgedrückt heißt es, daß die „Sprünge“ bei der Wiederkehr und Abwandlung kategorialer Elemente „allen durchgehenden Linien kategorialer Wiederkehr und Abwandlung gemeinsam [sind], sie bilden an der Gesamtheit solcher Linien einheitliche Einschnitte. Auf diese Weise ergibt sich eine einzige Vertikalgliederung für alle Abwandlung. Sie ist identisch mit der Höhendistanz der sich überlagernden Schichten“ (ArW 508).

Das Gesetz der Schichtendistanz besagt im Grunde also, daß die Schichten keine Zwischenbereiche haben können, wo eine Kategorie mehreren Schichten zugehören kann. Soviel wird aber schon durch die

„implikative Einheit“ der Schichten vorausgesetzt. Da Hartmann zufolge jedes Element einer solchen Einheit alle andere Elemente voraussetzt, wäre es unmöglich, daß eine Kategorie zwei Schichten zugehört, weil dann wegen der Ausdehnung der implikativen Einheit zwischen den Schichten keine Grenze übrigbliebe.

#### 4. Überprüfung von Hartmanns Lehre nach seinem Genesiskriterium

Das Gesetz der Schichtendistanz hat sich im Gegensatz zu dem Eindruck, den Hartmann durch seine Äußerungen zu erwecken schien, als für den systematischen Bau seiner Ontologie **unentbehrlich** erwiesen. Da die Schichtendistanz durch die anderen drei Schichtungsgesetze vorausgesetzt wird, hätte ein Verzicht auf sie zur Folge, daß Hartmanns Ontologie auf alle Schichtungsgesetze und somit auf ihre Grundthese, die Welt sei ein Schichtenbau, verzichten müßte.

Wenn man nun von der *ersten* Alternative (oben in 1-B) ausgeht, die Hartmann als eine mögliche Lösung des Konflikts mit dem Genesisproblem gibt, sollte dies auch für das Ganze seiner Ontologie eine Folge haben. Ist nämlich, wie er dort annimmt, eine kontinuierliche Abwandlung „im Hintergrunde“ möglich, so hätte das zur Folge, daß auch die Welt „im Hintergrunde“, d.h. **an sich**, kein Schichtenbau ist. Fraglich wäre dann aber, ob dies mit seiner Ansicht, Erkenntnis sei Ansichseinerkenntnis, vereinbar wäre. Da eine Behauptung darüber jedoch zuerst eine Klärung des Begriffs Ansichsein bei Hartmann notwendig macht, wird dies erst in dem *zweiten Abschnitt* dieser Untersuchung behandelt werden.

Was die zweite Alternative betrifft, wird sie, so scheint es nun, aufgrund des **Gesetzes der Geltung** ausgeschlossen. Diese Alternative beschreibt Hartmann an folgender Stelle:

„Aber auch auf andere Weise ist fortschreitende Weltentstehung bei bestehender Schichtendistanz denkbar. Die Schichtendistanz sagt nur, daß die Reihe der Kategorien kein Kontinuum bildet. Deswegen könnte doch in gewissen Weltzuständen das Concretum der jeweilig höchsten Seinsschicht so instabil in seiner Formung sein, d. h. so stark variieren, daß es den Formenkreis der Schicht überschritte. Man kann sich das etwa in folgender Weise denken: überschreiten die Gebilde einer Schicht bei ihrem Variieren eine gewisse Grenze nach oben zu, so müssen sie entweder die innere Stabilität verlieren, also unter den Kategorien ihrer Schicht unfähig werden, sich zu halten, oder aber bereits unter die Kategorien der höheren Schicht fallen und gleichsam von ihnen



erfaßt werden, wodurch sie dann unter diesen die Stabilität und Eigenständigkeit einer höheren Seinsordnung finden.“ (ArW 512)

Hier geht Hartmann davon aus, daß die Diskontinuität bei der Abwandlung der Kategorien eine kontinuierliche Abwandlung des Concretums nicht ausschließt. Dies scheint aber mit dem *Geltungsgesetz*, das das Verhältnis zwischen Kategorie und Concretum beschreibt, nicht vereinbar zu sein. Dieses Gesetz besagt Hartmann zufolge nämlich nicht nur, daß das Sein einer Kategorie in ihrem „Prinzipsein“ besteht: „Die Kategorie hat kein anderes Sein als dieses ihr Prinzipsein ‚für‘ das Concretum“ (ArW 420), sondern auch, daß alles am Concretum durch die Kategorie „nicht nur unverbrüchlich, sondern auch vollständig determiniert [ist]. Das Concretum der Schicht also ist durch sie auch kategorial saturiert und bedarf keiner anderweitigen Bestimmung“ (ArW 420). Die Annahme jedoch, daß „in gewissen Weltzuständen“ das Concretum instabil „in seiner Formung“ sein kann, setzt voraus, daß die Determination am Concretum doch nicht „saturiert“ ist. Diese Annahme involviert also die Möglichkeit einer Determinationslücke am Concretum, die durch das Geltungsgesetz eindeutig ausgeschlossen wird. Die Annahme andererseits, daß das Concretum im Falle einer Instabilität „unter die Kategorien der höheren Schicht fallen und gleichsam von ihnen erfaßt werden“ (ArW 512) kann, setzt voraus, daß die Kategorien außer ihrem Gelten am Concretum auch ein selbständiges Sein haben. Das instabil gewordene Concretum und die Kategorie der höheren Schicht, unter die es fallen kann, müssen voneinander **unabhängig sein**, was durch das Geltungsgesetz wiederum explizit ausgeschlossen wird.

Schließlich scheint Hartmann dadurch, daß er von „gewissen Weltzuständen“ ausgeht, in eine *petitio principii* geraten zu sein. Denn bei der Frage, ob seine Ontologie eine Weltgenese zuläßt, nach deren Antwort er hier sucht, geht es im Grunde darum, wie verschiedene „Weltzustände“ möglich sind. Gerade diese Möglichkeit, die erst begründet werden sollte, setzt Hartmann jedoch in seiner Argumentation schon voraus. Haben aber die Kategorien kein anderes Sein als ihr Gelten am Concretum und gelten sie unverbrüchlich und vollständig, so scheint die Annahme von verschiedenen „Weltzuständen“, wo Kategorie und Concretum miteinander in der Zeit agieren können, nicht selbstverständlich zu sein.

## Zweiter Abschnitt: Das Problem des Ansichseins der realen Welt

### 5. Das Problem der Genesis im Blick auf Hartmanns ontologische Grundannahmen

Die Überprüfung der Hartmannschen Ontologie nach dem von ihm selbst aufgestellten Genesiskriterium hat, wie im vorigen Abschnitt dargestellt wurde, zu dem Ergebnis geführt, daß die *zweite Alternative* (vgl. Kapitel 1b), die Hartmann als eine mögliche Lösung für die scheinbare Unvereinbarkeit zwischen dem Gesetz der Schichtendistanz und der Weltgenesis darstellt, nicht haltbar ist. Was dagegen die *erste Alternative* anbetrifft, so wurde festgestellt, daß eine Überprüfung nur dann möglich ist, wenn ausreichend geklärt werden kann, was „Ansichsein“ bei Hartmann bedeutet. Dies ist nun die Hauptaufgabe dieses Abschnitts.

Die Rechtfertigung dafür, daß dieser Begriff hier soviel Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, ergibt sich aus einem Versuch, die Überprüfung der *ersten Alternative* ohne hinreichende Klärung des Ansichseinsbegriffs bei Hartmann durchzuführen. So scheint Hartmann auf den ersten Blick durch Annahmen in seiner *Grundlegung der Ontologie* die Möglichkeit dafür, das Gesetz der Schichtendistanz beschränkt gelten zu lassen, so daß es als etwas dem Äußeren der Welt Zugehöriges dem Inneren der Welt — „im Hintergrunde“ — fehlen darf, was er als eine mögliche Lösung der Genesis-Frage darstellte, ganz auszuschließen. Hartmann vertritt hier nämlich die Meinung, daß eine Erscheinung entweder auf **Sein** beruht und ihr Inhalt dann ansichseiend ist, oder aber bloß auf **Schein** beruht und nichts als ein bloßes „Fürmichsein“ hat. Sein und Schein schließen einander seiner Kennzeichnung nach kategorisch aus. Deshalb nimmt er an, daß ein objektiv bedingter, d.h. auf Seinsgründe sich stützender Schein, eigentlich nicht für Schein gehalten werden kann, „weil der ‚Schein‘, sobald man ihn universell versteht, vom Sein schlechterdings nicht mehr zu unterscheiden ist“<sup>102</sup>. Um Schein handelt es sich Hartmann zufolge nur dann, wenn er, subjektiv bedingt, völlig bewußtseinsimmanent ist — andernfalls kann man ihn, so Hartmann, vom eigentlichen Sein nicht

---

<sup>102</sup> Hartmann, Nicolai: Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim am Glan 1948, 158. Im folgenden abgekürzt als GdO.

unterscheiden. Diese Ansicht wird gestützt durch Hartmanns Zurückweisung eines bestimmten Seinsverständnisses, wonach das eigentliche Sein nicht der Erscheinung sondern dem Seinsgrund dieser Erscheinung — z.B. dem „Urstoff“, dem „Weltgrund“, der „Idee“ usw. — zukommt (GdO 58). Dieser Ansicht hält er entgegen, daß die Erscheinung um nichts weniger seiend ist als der Seinsgrund dieser Erscheinung. Allen Theorien, die auf einem solchen Seinsverständnis beruhen, wirft er „denselben Fehler“ vor: „Warum eigentlich muß das Innere und Verborgene das allein Seiende sein? Gehört denn die erscheinende und gegebene Oberfläche nicht mit zu ihm? Ist denn der Unterschied des Erscheinenden und des Nichterscheinenden überhaupt ein Seinsunterschied? Ist das Seiende als solches nicht gleichgültig gegen die Grenze der Gegebenheit? Es ist doch vielmehr von vornherein klar, daß das Zugängliche um nichts weniger seiend ist als das Unzugängliche. Sonst müßte ja dieses, wenn es zugänglich wird, sich in ein Nichtseiendes verwandeln.“ (GdO 58 f).

Hartmanns Fragen gegenüber stellt sich nun aber die Frage in bezug auf das Genesiskriterium: Wie kann man behaupten, daß ein **kategoriales Gesetz** nur im Äußeren gilt, nicht aber im Inneren und Verborgenen, wenn es zwischen Innerem und Äußerem, zwischen Oberfläche und Verborgenen keinen Seinsunterschied geben soll? Dieses Gesetz, so scheint es, müßte man entweder als Schein zurückweisen, dann hätte es mit dem Sein und folglich auch mit der seienden Welt nichts zu tun, oder man müßte es auch im Verborgenen gelten lassen.

Eine Erscheinung, die sowohl objektiv als auch subjektiv bedingt ist, d.h. sowohl auf Sein als auch auf Bewußtsein beruht und daher als bedingt seiend gelten kann, lehnt Hartmann ausdrücklich ab. Entsprechend seiner Ansicht über Sein und Schein sieht Hartmann auch im **Denken** und **Erkennen** zwei Bewußtseinsakte, die einander ausschließen: Erkennen ist Erkennen eines **ansichseienden** Gegenstandes, Denken hat dagegen „nur intentionale, nicht ansichseiende“ Gegenstände (GdO 154). Der Erkenntnisakt ist demnach ein bewußtseins-transzendenter Akt, während das Denken „im Bewußtsein allein spielt“ (GdO 161). Das Erkennen zeichnet sich nicht nur gegenüber dem Denken, sondern als ein „rein erfassender Akt“ auch gegenüber allen anderen transzendenten Akten „durch den reinen Charakter des Erfassens aus“ (GdO 161). Dieser Akt stellt sich, Hartmann zufolge, als ein „vollkommen einseitiges, rezeptives“ Verhältnis des Subjekts zu seinem Gegenstand heraus. Das Subjekt wird in diesem Verhältnis „wohl von ihm bestimmt, bestimmt aber seinerseits ihn in keiner Weise“ (GdO 161). Das Subjekt ist also nach Hartmann im

Erkenntnisakt völlig passiv und kann der Erkenntnis von sich selbst nichts hinzufügen. Diese Ansicht bringt Hartmann öfters dadurch zum Ausdruck, daß er das Denken mit Phantasieren gleichsetzt.

Was nun Hartmanns Versuch zur Beschränkung der Gültigkeit der Schichtendistanz anbelangt, so scheinen drei grundlegende Voraussetzungen seiner Ontologie dem entgegenzustehen, die wie folgt formuliert werden können:

1. Homogenität der Erscheinung mit ihrem Seinsgrund: Es gibt keine graduellen Unterschiede im (Seiend-)Sein. Etwas ist entweder seiend oder nicht seiend. Es gibt nichts, was weniger oder mehr seiend wäre als das andere.
2. Disjunktives Verhältnis zwischen Sein und Schein: Es gibt keinen graduellen Übergang zwischen Sein und Schein. Etwas ist entweder seiend oder bloß Schein.
3. Disjunktives Verhältnis zwischen Denken und Erkennen: Es gibt keinen graduellen Übergang vom Immanenten zum Transzendenten. Ein Bewußtseinsakt ist entweder rein transzendent oder rein immanent. Denken kann der Erkenntnis nicht als eine zweite Instanz dienen, Erkenntnis braucht dem Denken nicht als eine Instanz zu dienen, da es sowieso nur eine immanente Gültigkeit besitzen kann.

Was das Vorhaben der vorliegenden Arbeit betrifft, so scheint die Antwort darauf, ob Hartmanns Gültigkeitsbegrenzung der *Schichtendistanz* auf die ‚Oberfläche‘ der Welt mit seiner Ontologie in Einklang steht, sich daraus ‚eindeutig‘ zu ergeben. Denn bei *Schichtendistanz* handelt es sich in Hartmanns Ontologie um ein **kategoriales Gesetz**, das *zum einen* als solche gerade das Gerüst der Welt beschreiben soll und *zum zweiten* mit den anderen kategorialen Gesetzen — und dadurch auch mit dem Ganzen der Welt —, wie sich oben herausgestellt hat, untrennbar verbunden ist. Wenn das kategoriale Gesetz für die Welt **an sich** nicht gilt, müßte Hartmann, das scheint die Konsequenz seiner Annahmen zu sein, dieses Gesetz — damit aber auch das Ganze des von ihm beschriebenen *Aufbaus der Welt* — ganz für Schein erklären. Geht man jedoch der Frage nach, was eigentlich mit diesen Annahmen gemeint ist, so scheint die obige Antwort alles andere als eindeutig zu sein. Aus der Annahme, daß ein Bewußtseinsinhalt entweder ganz immanent oder ganz transzendent sein muß, ergibt sich z.B. nicht, daß auch **Ansich- und Fürmichsein** einander in der selben Weise ausschließen müssen. Der Gegensatz zwischen Ansich- und

Fürmichsein scheint für Hartmann aufgrund seines gnoseologischen Ursprungs keinen echten Seinsgegensatz zu bedeuten. Diesen Gegensatz, der in einer Hinsicht wohl den elementarsten Gegensatz einer Ontologie darstellt, sieht er nämlich, wie in der Arbeit noch zu behandeln sein wird, als einen gnoseologischen Gegensatz an, den die Ontologie überwinden muß. Dann ist aber unklar, was mit Ansichsein, das die obige Antwort als evident vorausgesetzt hat, gemeint ist. Diese Unklarheit von Hartmanns Ansichseinsbegriff kann man z.B. dadurch bemerken, daß man die folgenden zwei Stellen bei Hartmann miteinander vergleicht:

„'Ansichsein' ist und bleibt ein gnoseologischer Begriff. Die Ontologie kann ihn entbehren.“ (GdO 85)

„Soweit die Ontologie es mit einer Gegebenheitsfrage zu tun hat, kann sie den Begriff des Ansichseins trotz seiner Zweideutigkeit nicht entbehren [...].“ (GdO 153)

Der scheinbare Widerspruch läßt sich bei einer näheren Untersuchung dadurch erklären, daß Hartmanns Ansichsein-Begriff kein einfacher sondern ein höchst komplizierter und gründlich durchdachter Begriff ist. Dieser Begriff steht etwa zur Kantischen These von der **Unerkennbarkeit des Dinges an sich** nur in einer Hinsicht im Gegensatz. In einer anderen Hinsicht ist er jedoch durchaus Kantisch geprägt. Hartmann versucht nämlich, wie sich unten herausstellen wird, die **Erkennbarkeit des Ansichseienden** gerade durch das **Ansichsein des Unerkennbaren** zu begründen. Hartmann hält also an der Ansicht fest, daß es etwas für den Menschen Unerkennbares gibt. Er fügt jedoch hinzu, daß das Erkennbare und das Unerkennbare verschiedene Seiten ein und desselben *Totalgegenstandes* sind. Da sich dieser Totalgegenstand als homogen erweist, muß das Erkennbare an ihm ebenso an sich sein wie das Unerkennbare. So verschiebt sich der Schwerpunkt für die Untersuchung vom Ansichsein auf die Ansicht von Homogenität des Totalgegenstandes, die auch in der ersten Annahme oben als Homogenität der Erscheinung mit ihrem Seinsgrund zum Ausdruck gekommen war.

Im folgenden geht es daher um den Zusammenhang, in dem diese Annahmen stehen. Denn nur dadurch scheint es möglich zu sein, sie richtig zu verstehen. Diesen Zusammenhang stellt Hartmann selbst als eine Ontologie vor, die in der Philosophie als eine Grundwissenschaft fungieren soll. Daher geht es nun zunächst um die Ontologie als eine solche Grundwissenschaft.

## 6. Die Idee einer Grundwissenschaft und Ontologie

### A) Hartmanns ‚Rückkehr‘ von der Erkenntnistheorie zur Ontologie

Mit seinem Versuch „*Zur Grundlegung der Ontologie*“ beabsichtigt Hartmann, seiner Kategorialanalyse, durch die er den *Aufbau der realen Welt* darstellen will, eine **Grundlage** zu schaffen. Daß diese Grundlage eine Ontologie sein muß, ist durch ganz verschiedene Motive bedingt. Zu ihnen zählt bekanntlich in erster Linie die Reaktion auf die seit Kant in der Philosophie bestehende Dominanz der Epistemologie, die im Neukantianismus, dem anfangs auch Hartmann angehörte, einen Höhepunkt erreichte. Entsprechend diesem reaktionären Beweggrund beginnt Hartmann zunächst mit einer negativen Begründung. D.h., bevor er überhaupt die Möglichkeit der Ontologie zu begründen versucht, ist er bemüht, dadurch, daß er den Standpunkt der traditionell gewordenen gnoseologischen Haltung, die ontologischen Fragen bzw. die Ontologie selbst umzugehen, als unhaltbar entlarvt, die **Unumgänglichkeit der Ontologie** zu begründen. Hartmann kehrt also deshalb zur Ontologie zurück, weil sie sich als unumgänglich erweist: „wir müssen deswegen zur Ontologie zurück, weil die metaphysischen Grundfragen aller Forschungsgebiete, auf denen philosophisches Denken arbeitet, ontologischer Natur sind, und weil diese Fragen damit, daß man sie ‚kritisch‘ ignoriert oder geflissentlich umgeht, nicht aus der Welt zu schaffen sind“ (GdO 2).

Am Beispiel des deutschen Idealismus, des Neukantianismus und des Solipsismus zeigt er, daß solche Theorien sich durchaus auf ontologische Voraussetzungen stützen oder in Ontologie übergehen. Daß z.B. im Idealismus die Realität für Schein erklärt wird, ist Hartmann zufolge selbst eine Antwort auf die Frage nach dem Sein. Hier liege eine ganz konkrete Vorstellung vom Sein vor, und zwar die, daß es etwas sich Verbergendes ist. Aber „die Seinsfrage selbst ist dieselbe, und zwar auf Grund derselben Phänomene. Sie wird nur anders beantwortet“ (GdO 4). Selbst dort, wo noch ein weiterer Schritt in den Idealismus gewagt und alles für Schein erklärt wird, bleibt Hartmanns Ansicht nach das Sein als eine Voraussetzung bestehen, da man den Schein irgendwie erklären muß. Die naheliegendste Erklärung dafür wäre aber die, „den Schein zu erklären als das Sein selbst“ (GdO 4).

Im Scheitern der Bemühungen dieser philosophischen Theorien, ontologische Probleme zu umgehen, findet Hartmann außer der Einsicht in die Unumgänglichkeit der Ontologie auch den Beleg für deren

Priorität gegenüber anderen philosophischen Disziplinen. Hierauf bezieht er sich durch die Feststellung, daß der Versuch unterschiedlicher, zum Teil einander bekämpfender Theorien, unter Ausschaltung ontologischer Probleme allein auf die Erkenntnistheorie bauen zu wollen, zum „Verfall der Erkenntnistheorie“ geführt hat (GdO 14). Er ist eine unausweichliche Konsequenz der Haltung einer Erkenntnistheorie, die die ontologischen Probleme im Erkenntnisphänomen umgehen will. Denn dies führt doch zur “Verkennung des Transzendenzverhältnisses im Erkenntnisphänomen” (GdO 15). So wird bei allen Theorien, die sich im Erkenntnisphänomen anstatt des Erfassens von etwas Seiendem nur auf die Form der Erkenntnis als Urteil konzentrieren, der Unterschied zwischen wahr und unwahr “preisgegeben”: “an seiner Stelle bleibt nur die innere Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Begriffen, Urteilen, Vorstellungen übrig. Daß aber das Ganze des Bewußtseinsinhaltes auf seinen Gesamtgegenstand, die seiende Welt, zutreffen oder nicht zutreffen kann — und zwar letzteres auch bei voller innerer Folgerichtigkeit —, geht hierbei verloren” (GdO 16).

Mit dem Transzendenzverhältnis im Erkenntnisphänomen weist Hartmann also darauf hin, daß Erkenntnis als ein Phänomen sich nicht nur im Bewußtsein abspielt. Denn Erkenntnis kann nur Erkenntnis von etwas sein, das außerhalb des Bewußtseins steht; sonst hat es nämlich keinen Sinn, überhaupt von Erkenntnis zu sprechen. Daher bleibt das eigentliche Erkenntnisphänomen Hartmann zufolge in den Erkenntnistheorien, die die Erkenntnis allein im Verhältnis zwischen verschiedenen Bewußtseinsinhalten wie etwa in Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung von Vorstellungen, d.h. immanent zu erfassen versuchen, ganz unberührt. So **verfällt** die Erkenntnistheorie dem „Paradoxon einer ‚Erkenntnistheorie‘, in der das eigentliche Erkenntnisproblem gar nicht mehr vorkommt” (GdO 16).

Das Problem des Transzendenzverhältnisses im Erkenntnisphänomen, d.h. die Frage, „wie es möglich ist, daß das Subjekt das ihm transzendente Seiende erfaßt; oder, was dasselbe ist, wie dieses Seiende zum Objekt eines Subjekts werden kann” (GdO 18), kann Hartmann zufolge nur auf dem Boden einer Ontologie gelöst werden. Denn im Gegensatz zur Erkenntnistheorie, die das Verhältnis zwischen Subjekt und **Seiendem** auf das Verhältnis zwischen Subjekt und **Gegenstand** zurückführt und damit den Transzendenzcharakter dieses Verhältnisses verfehlt (GdO 18), kann die Ontologie diese beiden Verhältnisse als solche erfassen und voneinander unterscheiden. Denn nicht nur das Seiende, das zum Gegenstand gemacht wird, gilt der Ontologie als

Seiendes sondern ebenso auch das Subjekt, der Gegenstand und das Verhältnis zwischen ihnen, d.h. das Erkenntnisverhältnis. Als ein Verhältnis zwischen Seiendem und Seiendem stellt sich das Erkenntnisverhältnis folglich als ein ontologisches Problem heraus (GdO 19).

Hartmann sieht als erwiesen an, daß es möglich ist, das Erkenntnisproblem in der Ontologie zutreffender zu erfassen. In dieser Möglichkeit findet er darüber hinaus die einzige Grundlage für eine Lösung des Problems des Transzendenzverhältnisses im Erkenntnisphänomen. Daher geht die Erkenntnistheorie „im Verfolg ihres eigenen Problems geradlinig in Seinstheorie über“ (GdO 19). Die Eigenschaft der Ontologie als Grundwissenschaft innerhalb philosophischer Disziplinen liegt demnach in der Priorität der Ontologie gegenüber Erkenntnistheorie, d.h. darin, daß die Erkenntnistheorie der Ontologie als ihrer Grundlage bedarf.

Für die vorliegende Arbeit von großer Bedeutung ist nun, daß die beiden Fragen, ‚warum eine Grundwissenschaft‘ und ‚warum Ontologie‘, von Hartmann unabhängig voneinander beantwortet werden. Während eine Grundwissenschaft von den Erfordernissen der Kategorialanalyse ist, fällt die Entscheidung darüber, ob diese Grundwissenschaft Ontologie sein muß, aus historischen Gründen, ist also durch die Diskussion der Zeit bedingt. Dadurch scheint Hartmann auch manche Voraussetzungen der von ihm kritisierten Lehren selbst stillschweigend anzunehmen. Die Vermutung liegt nahe, daß er mit den Versuchen, die die Philosophie auf Epistemologie allein gründen wollen, manche Grundvoraussetzungen teilt. Denn er kommt auf die Ontologie als Grundwissenschaft nicht unabhängig von der Erkenntnistheorie sondern gerade in Gegenüberstellung zu ihr. Hartmann erhebt beispielsweise keine Einwände gegen die Annahme, daß das Erkenntnisproblem das Grundproblem der Philosophie sei, sondern nur dagegen, daß dieses Problem ohne Ontologie gelöst werden könne. Es zeigt sich, daß das Erkenntnisproblem und damit auch die Erkenntnistheorie in Hartmanns Grundwissenschaft noch eine gewichtige Rolle spielen. Die Erkenntnistheorie nimmt „indem sie der Ontologie bedarf und sie heraufbeschwört, die Schlüsselstellung zur ontologischen Problemebene ein“ (GdO 19). Der Priorität der Ontologie innerhalb der Philosophie gegenüber steht



bei Hartmann also die „Schlüsselstellung“ der Erkenntnisproblematik innerhalb der Ontologie.<sup>103</sup>

Entsprechend der „Schlüsselstellung“, die Hartmann der Erkenntnistheorie innerhalb der Ontologie zuerkennt, hängt die Möglichkeit der Ontologie von einem erkenntnistheoretischen Problem ab. Ontologie ist Hartmann zufolge nur dann möglich, wenn das **Ansichsein** dem Subjekt zugänglich ist. Insofern dies eine erkenntnistheoretische Angelegenheit ist, kann man behaupten, daß Hartmanns Ontologie trotz ihrer Priorität gegenüber der Erkenntnistheorie im Grunde doch von ihr abhängig bleibt. Denn die Möglichkeit der Ontologie hängt nach Hartmann auf eine radikale Weise von einer eindeutigen Entscheidung über ein erkenntnistheoretisches Problem, d.h. von der Entscheidung über die Möglichkeit der Erkenntnis von Ansichsein der Dinge ab. Wenn diese Ansichsein-Erkenntnis sich nicht eindeutig als möglich erweisen läßt „ist alle weitere Bemühung im ontologischen Felde gegenstandslos“ (GdO 84).

---

<sup>103</sup> Wie Hartmann in seiner „Metaphysik der Erkenntnis“ formuliert, „bleibt *Ontologie von Gnoseologie abhängig*“; es ist jedoch, so fügt Hartmann gleich hinzu, „die Abhängigkeit der *ratio cognoscendi*“. Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, fünfte Auflage, Berlin 1965, S. 184. Es ist also „kein Widerspruch im gedanklichen Aufbau“, wenn hier der Gnoseologie eine Schlüsselstellung eingeräumt wird (a.a.O.). Denn als *ratio essendi* „ordnet sich die *Ontologie der Gnoseologie über*“ (a.a.O., 185)

## B) Die Ontologie in „Diesseitsstellung“ als eine ‚Pre-Ontologie‘<sup>104</sup>

Daß die oben beschriebene Abhängigkeit der Ontologie von der Erkenntnistheorie trotzdem nicht in Widerspruch zur These der Priorität der Ontologie steht, hängt damit zusammen, daß, obwohl die Ontologie **letztlich** von der Frage nach Ansichsein abhängt, diese Frage in den **Anfängen** der Ontologie ignoriert werden kann. Die Möglichkeit der Ontologie bleibt zwar bis zur endgültigen Entscheidung über diese Frage immer noch fraglich, doch erreicht Hartmann dadurch, daß er diese Entscheidung verschiebt, eine ontologische Basis für diese Entscheidung, auf der es möglich sein wird, von dem erkenntnistheoretischen Ansichseins-Begriff zu einem ontologischen überzugehen.<sup>105</sup> Damit wird es *erstens* möglich sein, das „Paradoxon der Erkenntnistheorie“<sup>106</sup>, die vom Erkenntnisgegenstand nicht als etwas Seienden, sondern als Gegenstand ausgeht und daher das eigentliche Erkenntnisverhältnis verfehlt, zu durchbrechen. *Zweitens* wird es auch

---

<sup>104</sup> Um einem möglichen Mißverständnis zuvorzukommen, muß hier gleich bemerkt werden, daß der an sich mißverständliche Ausdruck in diesem Kontext eigentlich nur ‚Nicht-Ontologie‘ bedeuten soll. Die Wahl dieses Ausdrucks war methodisch insofern erforderlich, als es bei der hier erstrebten ‚Rekonstruktion‘, worauf schon in der *Einleitung* der vorliegenden Arbeit hingewiesen wurde, im Grunde immer um Weins „Grundfrage an Hartmann“ geht (vgl. oben 31). Bei dieser ‚Rekonstruktion‘ muß demnach die Antwort darauf zum Ausdruck kommen, wie und warum bei Hartmann die *Frage nach dem Seienden als Seienden* sich als eine *Frage nach der Ordnung* der Seienden entfaltet. Die von Hartmann sogenannte *Ontologie in Diesseitsstellung* scheint nun gerade der Ort zu sein, wo diese ‚Entfaltung‘ stattfindet. Hier unterscheidet Hartmann nämlich zwei Seinsmomente des Seins, Dasein und Sosein, und stellt fest, daß *Sosein* „Dasein von etwas an etwas“ (GdO 134) und *Dasein* etwas, das „nur ‚an‘ und ‚in‘ einem Daseinszusammenhang“ (GdO 136) ist. (Vgl. unten 84 f.) Die Frage nach dem *Seienden als Seienden* entwickelt sich also genau hier als eine Frage nach dem **Zusammenhang** der Seienden. Was für die vorliegende Untersuchung darüber hinaus von großer Bedeutung ist, ist nun, daß das, was Hartmann „Ontologie in Diesseitsstellung“ nennt, sich bei einer näheren Betrachtung als eine von der Ontologie unabhängige Lehre entpuppt, die mit der Weinschen Kosmologie Gemeinsamkeiten zeigt. Um hervorzuheben, daß es sich bei der *Ontologie in Diesseitsstellung* um eine von der Ontologie unabhängige Lehre, d.h. um Nicht-Ontologie handelt, ist der Ausdruck „Pre-Ontologie“ gewählt worden. Der Ausdruck „Pre-“ hat dabei also eine ähnliche beschränkte Bedeutung wie das „Meta-“ in der ursprünglichen Bezeichnung „Metaphysik“. Wie mit „Metaphysik“ eigentlich nur das Buch, das dem über die Physik folgt, gemeint war, so ist auch mit „Pre-Ontologie“ nur diese – entgegen Hartmanns Ansicht – selbständige Lehre gemeint, die Hartmann seiner ‚eigentlichen‘ Ontologie vorangehen läßt.

<sup>105</sup> Vgl. GdO 152-154.

<sup>106</sup> Vgl. GdO 16.

möglich sein, über diese im Grunde erkenntnistheoretische Frage nicht von der Erkenntnistheorie her sondern auf ontologischem Boden zu entscheiden. Die Frage nach dem Ansichsein bildet Hartmann zufolge eine **Grenzscheide** mitten in der Ontologie: Problemen, die man vor einer Entscheidung über das Ansichsein behandeln kann und daher zu den Anfängen der Ontologie gehören, stehen Probleme gegenüber, die eine solche Entscheidung voraussetzen und zu einer späteren Phase der Ontologie gehören. Dementsprechend läßt sich auch Hartmanns *Grundlegung der Ontologie*, die aus vier Teilen besteht, in zwei Hauptstücke einteilen: Der Grundlegung der eigentlichen Ontologie in den Teilen III – IV, die eine Entscheidung über die Ansichsein-Frage voraussetzen, läßt er in den Teilen I-II eine Art **Pre-Ontologie** vorangehen, die schon vor der Entscheidung über diese Frage möglich ist. Diese Pre-Ontologie bezeichnet er als „Ontologie in Diesseitsstellung“, womit er allgemein eine gewisse Neutralität „zu den metaphysischen Problemgehalten, sowie zum Gegensatz der philosophischen Standpunkte und Systeme“ ausdrücken will. (GdO 39).

Für die ontologische Fragestellung ist es „vor der Hand nicht wichtig, ob es einen ‘Weltgrund‘ gibt, ob er die Form einer Intelligenz hat oder nicht, ob der Aufbau der Welt ein sinnvoller, ihr Prozeß ein zielgerichteter ist“ (GdO 39). Speziell bezeichnet er aber damit eine gewisse Diesseits-Stellung gegenüber dem „metaphysischen Gegensatz von Idealismus und Realismus“ (GdO 39), die in den kontroversen Antworten auf die Frage, ob dem Subjekt nur **Fürmichsein** oder auch **Ansichsein** zugänglich ist, zum Ausdruck kommt. Bei der Ontologie in Diesseitsstellung kommt es in erster Linie daher auf die Neutralität gegenüber dem Gegensatz von Idealismus und Realismus an, da es erstens keineswegs selbstverständlich ist und weil dieser Gegensatz zweitens die Grenze ist, an der die Ontologie die Diesseitsstellung nicht mehr halten kann. Diese Stellung ist für eine Ontologie keine Selbstverständlichkeit, da auch Hartmann zugibt, daß das Sein „ein anderes“ ist, „wenn es nur ‚für‘ das Subjekt, ein anderes, wenn es unabhängig von ihm besteht“ (GdO 39).

Die fast paradoxe Annahme, daß die Ontologie gerade den wesentlichsten Seinsunterschieden gegenüber neutral bleiben kann, hat bei Hartmann aber nur eine methodische Bedeutung und daher eine beschränkte Geltung: „Wohl geht dieser Unterschied die Ontologie sehr wesentlich an, aber doch nicht in der Weise, daß sie hier von Hause aus Stellung zu nehmen hätte. Es steht vielmehr so, daß sie im Fortschreiten erst allmählich eine Stellungnahme auch in dieser Frage möglich machen kann“ (GdO 39 f.). Eine solche Neutralität ist also nur möglich,

weil es sich hier um die Anfangsposition der Ontologie, d.h. um eine Pre-Ontologie handelt und **nicht um die Ontologie selbst**.

Ihre Daseinsberechtigung hätte eine solche Pre-Ontologie etwa darin, daß hier vor der Entscheidung zwischen Ansich- und Fürmichsein herausgearbeitet werden könnte, **was es ist**, das entweder Ansichseins- oder Fürmichseins-Charakter haben soll. Es geht Hartmann hier um Seinsphänomene, die man, gleichgültig ob man sie realistisch deutet oder idealistisch, als Realität bezeichnet. Den Beweis dafür, daß hier eine echte Neutralität möglich ist, findet Hartmann darin, „daß die idealistischen Theorien es zu aller Zeit und unter allen Umständen mit denselben Seinsphänomenen zu tun haben wie die realistischen. Ihr Anliegen ist es ebenso sehr wie das des Realismus, das Wesen der sog. realen Welt — mitsamt ihrem Realitätsmodus — zu verstehen. Und wenn sie diese Welt für bloß ‘Erscheinung’ erklären, oder gar für leeren Schein und Trug, so ist das doch nichtsdestoweniger gerade eine Deutung des Phänomens, eine Erklärung; es ist eine Theorie, die es mit dem Seinsproblem aufnimmt, keineswegs aber eine Ausschaltung dieses Problems“ (GdO 40).

Eine Neutralität gegenüber dem Gegensatz zwischen Idealismus – Realismus erweist sich nach Hartmann somit als möglich. Diese Möglichkeit ist aber davon abhängig, daß die Neutralität eine klare Grenze hat. Denn die Ontologie im Ganzen kann diesem Gegensatz gegenüber nicht neutral bleiben: „Es muß einen Punkt geben, von dem ab eine Entscheidung in dieser Alternative fällt“ (GdO 84). Ein solcher Punkt, der die „Grenze der Diesseitsstellung“ markiert, ist das „Immanenzphänomen“, das dem Transzendenz-Charakter zu widersprechen scheint. Die Entscheidung über diese Alternative liegt daher „bei der Art, wie man mit dem Immanenzphänomen zurechtkommt“ (GdO 84). Entscheidend ist aber, daß man nicht von Anfang an zu einer Entscheidung über diese Frage gezwungen ist. Man kann sie verschieben, bis man auf das „Immanenzphänomen“ stößt, das eine klare Entscheidung fordert.

Was das Gewicht der Pre-Ontologie in bezug auf Hartmanns Versuch „*Zur Grundlegung der Ontologie*“ betrifft, kann man zwei Gründe dafür nennen, daß ihr eine zentrale Rolle zukommt. Der *erste* liegt darin, daß sie keine bloß willkürliche Verschiebung des eigentlichen Problems ist, sondern, wie schon angedeutet, *eine erkenntnistheoretisch neutrale Grundlage* für die Entscheidung über das eigentliche Problem bildet. Erst auf der Grundlage der „Ontologie in Diesseitsstellung“ gelingt Hartmann z.B., die „reflektierte Einstellung“ (GdO 48), die das Seiende

„als gesetztes, gemeintes, vorgestelltes“ oder als „subjektbezogenes“, als „Gegenstand“ begreift, zurückzuweisen (GdO 42). Hier findet er heraus, daß man statt dessen vom Seienden als Seienden ausgehen muß, und leitet damit die „Rückkehr zur natürlichen Einstellung“ ein (GdO 48). Durch die *Rückkehr zur natürlichen Einstellung* gelangt Hartmann auch im Hinblick auf das Ansichseinproblem zu einem wichtigen Punkt. Denn in der „natürlichen Einstellung“ lehnt man die Frage nach dem Ansichsein des Gegenstandes ab und fragt statt dessen nach dem Ansichsein des *Seienden*, was es ermöglicht, die Entscheidung zugunsten des Realismus zu fallen.

Der *zweite* Grund besteht darin, daß die hier sogenannte **Pre-Ontologie**, d.h. die „Ontologie in Diesseitsstellung“, der **Ontologie** gegenüber eine Autonomie zu erlangen und sich von ihr loszulösen scheint. Wenn **die Ontologie** nicht aus Gründen der Darstellung, die ihr schließlich äußerlich bleiben können, in einer Diesseitsstellung anfangen muß, sondern aus innerlichen, notwendigen Gründen, kann man behaupten, daß auch die Grenze zwischen Pre-Ontologie, die sich aus dieser Diesseitsstellung zu ergeben scheint, und Ontologie notwendig ist. Wenn die ‚Pre-Ontologie‘, die dem wesentlichsten ontologischen Unterschied, d.h. dem Unterschied zwischen Ansichsein und Fürmichsein neutral bleibt, eigentlich gar keine Ontologie ist, stellt sich die Frage, ob Hartmann hier nicht auf eine neue Wissenschaft stößt, die er allerdings nur unter dem ontologischen Aspekt betrachtete und sie daher als eine „Ontologie in Diesseitsstellung“ darstellte. Auf jeden Fall handelt es sich bei Hartmann aber um eine doppelte Grundlegung: seine Grundlegung der Ontologie stützt sich, so hat sich herausgestellt, auf die Grundlegung einer ‚Pre-Ontologie‘. Daraus folgt aber, daß eigentlich allein diese ‚Pre-Ontologie‘ es zu verdienen scheint, als „Grundwissenschaft“ zu gelten.

## 7. Hartmanns Grundlegung der Ontologie durch Begründung des Ansichseins des Erkenntnisgegenstandes

### A) Vom gnoseologischen zum ontologischen Ansichsein

Den Schritt vom gnoseologischen zum ontologischen Ansichsein unternimmt Hartmann, wie oben schon angedeutet wurde, noch in *Diesseitsstellung*. Er stellt hier fest, daß die gnoseologische Fragestellung, die vom Gegensatz zwischen Ansich- und Fürmichsein ausgeht, ontologisch „schief“ ist. (GdO 152) Es geht also noch nicht um eine Entscheidung zwischen Realismus und Idealismus, sondern um den

(pre-)ontologischen Sinn des Gegensatzes zwischen beiden Richtungen. Es geht um die richtige Basis, auf der man überhaupt erst eine solche Entscheidung treffen kann. Pre-ontologisch geht es beim Ansichsein, wie Hartmann ausführt, nicht um den Seinscharakter eines einzelnen Seienden. Denn soviel steht für ihn schon von vornherein fest: „Gegenstandsein, Fürmichsein, Phänomensein sind eben auch Sein. Und zwar ebenso sehr ontisch ‚an sich‘“ (GdO152). Da die **Erkenntnisrelation**, worauf es bei gnoseologischen Argumentationen ankommt, ontisch betrachtet eine **Seinsrelation** ist, da sie in demselben **Seinszusammenhang** steht, wie ihr Gegenstand, gebe es keine Gründe, den Unterschied zwischen Ansich- und Fürmichsein hinsichtlich eines bestimmten Gegenstandes für einen Seinsunterschied zu halten.

Hartmann will diesen Unterschied aber keineswegs ganz im Schein auflösen. Erkenntnistheoretisch ist der Begriff des Ansichseins ein unentbehrlicher Begriff, „denn ohne Ansich-Charakter des Gegenstandes gibt es Erkenntnis nicht.“(GdO 53) Transzendenz der Erkenntnis setzt eben voraus, daß der Gegenstand vom Subjekt unabhängig besteht, was speziell eine Unabhängigkeit „vom Erkenntwerden durch das Subjekt“ bedeutet(GdO 153). Ontologisch ist jedoch der Unterschied zwischen Abhängigkeit und Unabhängigkeit insofern unwesentlich, als dieser Unterschied nur in einem einzelnen Akt eine Rolle spielt.

Beispielsweise eine Vorstellung, die Produkt eines reinen Phantasieaktes ist, kann zwar auch für Hartmann, wie allgemein angenommen, nur Fürmichseins-Charakter haben. Diesen Fürmichseins-Charakter beschränkt Hartmann jedoch ganz auf den primären Akt, d.h. auf den Phantasieakt, von dem die Vorstellung stammt. Dieselbe Vorstellung kann aber sowohl Fürmichseins- wie auch Ansichseins-Charakter haben. Denn, was der eine Akt erst hervorbringt, kann „für einen zweiten darübergelagerten aber ein Ansichseiendes, d.h. ein von ihm unabhängig Bestehendes sein“(GdO 53). Das Ansichsein eines Gegenstandes besagt also Hartmann zufolge gnoseologisch nichts über den eigentlichen Seinscharakter des Gegenstandes, sondern nur etwas über sein Verhältnis zu dem Akt, durch den er dem Subjekt zugänglich wird. Geht der Gegenstand in diesem Akt auf, handelt es sich um ein Fürmichsein. Geht er nicht darin auf, ist der Gegenstand an sich seiend. Was in dem einen Akt aufgeht, muß aber nicht auch in dem anderen aufgehen, und umgekehrt.

Aus diesem Grund hat das Ansichsein für Hartmann nur dann ein ontologisches Gewicht, wenn es sich um das **Ansichsein der Welt** handelt. Die Abhängigkeit zwischen Gegenstand und Subjekt kann je

nach dem Akt, durch den dieser Gegenstand in den einen Seinszusammenhang gesetzt wird, variieren, bedeutet also keine Seinsabhängigkeit. Eine echte Seinsabhängigkeit findet Hartmann nur im Abhängigkeitsverhältnis zwischen der **Welt** und der **Bewußtseinswelt**, wie es z.B. im „Satz des Bewußtseins“, in dem die Welt von der Bewußtseinswelt abhängig gemacht wird, zum Ausdruck kommt. Dementsprechend markiert den Übergang vom gnoseologischen Ansichsein zum ontologischen, wie Hartmann hervorhebt, erst die **Umkehrung des „Satzes vom Bewußtsein“**, die er als „Aufhebung der Reflektiertheit im ontologischen Ansichsein“ betrachtet (GdO 154).

*Der Satz vom Bewußtsein* stützt sich auf das Phänomen, wonach „das Bewußtsein nur seine Vorstellungen hat, nicht aber die vorgestellten Gegenstände, also auch nie wissen kann, ob den Vorstellungen etwas Reales außerhalb des Bewußtseins entspricht. Das Bewußtsein ist in der Immanenz seiner Inhalte — man kann auch sagen seiner intentionalen Gegenstände — gefangen.“(GdO 83) Erst im Blick auf dieses Phänomen, das Hartmann das „Phänomen der Immanenz“ nennt, bekommt also das Problem des Ansichseins ein ontologisches Gewicht, da alle Bemühungen um die Ontologie davon abhängig sind, „wie man mit dem Immanenzphänomen zurechtkommt“ (GdO 84).

Was bezüglich dieses Problems noch in *Diesseitsstellung der Ontologie* möglich ist, ist für Hartmann **erstens** die Feststellung, daß „dieses Phänomen, das seit den Zeiten des Aristipp die Grundlage aller Skepsis ausmacht, [...] als solches nicht wohl zu bestreiten“ ist. Gegenüber dem Bewußtseinssatz, der „das Phänomen der Immanenz“ zum Ausdruck bringt, stellt Hartmann jedoch **zweitens** fest, daß sein **Gegensatz** ebensowenig zu bestreiten ist. Im Satz des Bewußtseins findet Hartmann eine Möglichkeit zur Aufhebung „der Gegensatzstellung des ‚an sich‘ zum ‚für mich‘“, da man mit diesem Satz alles Seiende auf das Subjekt relativiert. Aus der Umkehrung der Richtung dieser Relativierung ergibt sich für Hartmann aber auch eine andere Möglichkeit, nämlich die: „die Aufhebung nach der richtigen Seite hin zu vollziehen: nicht nach dem Subjekt zu, sondern nach dem ‚Seienden als Seienden‘ zu“(GdO 153).

Hartmann geht es hier zwar noch nicht darum, die Aufhebung in die eine Richtung abzulehnen und allein die andere gelten zu lassen. Er stellt lediglich fest, daß aus pre-ontologischer Sicht, d.h. aus der Sicht der *Ontologie in Diesseitsstellung* diese beiden entgegengesetzten Richtungen beide möglich sind: „Vom Subjekt aus gesehen, hebt sich (nach dem Satz des Bewußtseins) alles Ansichseiende in ein Fürmichseiendes (mir Gegenstehendes) auf; vom ‚Seienden als Seienden‘ aus

gesehen, hebt sich alles Ansichseiende und Fürmichseiende in schlechthin Seiendes auf“(GdO 153f.). Während beim Satz des Bewußtseins alles Seiende auf das Subjekt relativiert wird, relativiert Hartmann durch seine Umkehrung dieses Satzes das Bewußtsein selbst samt seinen Inhalten auf das Seiende als Seiendes: „Ontisch an sich seiend ist alles, was es gibt, in irgendeinem Sinne.<sup>107</sup> Auch das nur in mente Seiende. Denn die mens mit ihren Inhalten ist selbst ein Seiendes (geistig Seiendes). Man darf ontologisches Ansichsein nicht auf das Bestehen oder Fehlen bestimmter Relationen beschränken; also auch nicht auf das Fehlen der Relation zum Subjekt. Die Abhängigkeit wie die Unabhängigkeit ist in gleicher Weise an sich seiend“ (GdO 154).

Indem aber Hartmann nun diese dem *Satz des Bewußtseins* entgegengesetzte „Aufhebung“ schon in *Diessettsstellung der Ontologie* als eine Möglichkeit feststellt, die anfangs zwar nicht mehr aber auch nicht weniger als dieser Satz gelten soll, gelingt es ihm, das „Paradoxon der Erkenntnistheorie“ zu durchbrechen. (GdO 16). Da die Erkenntnistheorie, auf sich selbst gestellt, das Ansichsein-Problem nicht bewältigen kann und dadurch das eigentliche Erkenntnisproblem, was im „Verfall des Erkenntnisproblems“ der Fall war, aus dem Auge verliert, glaubt Hartmann, für die Überwindung des Ansichseins-Problems in dieser provisorischen Indifferenz der beiden gegensätzlichen Möglichkeiten den richtigen Boden gefunden zu haben. Wenn im Hinblick auf eine unvoreingenommene Ausgangsposition diese beiden Richtungen beide möglich sind, kann man – so Hartmanns Gedankengang – zumindest davon ausgehen, daß es keinen zwingenden Grund gibt, auf dem gnoseologischen Boden, der in eine Sackgasse führt, zu beharren. Beim Erweis des Ansichseins konzentriert sich Hartmann in den nächsten Schritten daher in jeder Hinsicht auf das **ontologische Ansichsein**, das er vom gnoseologischen strikt unterscheidet. Den ontologischen Ansichseins-Begriff, der einem alles Seiende auf das Subjekt relativierenden gnoseologischen Ansichsein die **Relativierung des Subjekts** gegenüberstellt, stellt Hartmann „als die Rückkehr des Seinsaspektes aus der *intentio obliqua* zur *intentio recta* dar“, was gleichbedeutend ist mit „Aufhebung der Reflektiertheit im gnoseologischen Ansichsein“(GdO 154).

---

<sup>107</sup> Auf der Grundlage dieser Neutralität des Ansichseins gegenüber dem Unterschied zwischen Realismus und Idealismus entwickelt Wein den kosmologischen Begriff „Etwas“, das prinzipiell sowohl dem Seins- als auch dem Bewußtseinbereich zugeordnet werden kann und daher beiden Zuordnungsbereichen gegenüber neutral ist. (Vgl. unten Kapitel 16)



Hartmanns Schritt vom gnoseologischen zum ontologischen Ansichsein ist also darin begründet, daß das Subjekt, das in Gegenüberstellung zum Gegenstand sich nicht als eines transzendenten Aktes fähig erweisen kann, als ein Seiendes in Seinsrelationen aufgelöst, d.h. auf das Sein hin relativiert werden kann. Aus ontologischer Sicht kann etwa ein Bewußtseinsinhalt Hartmann zufolge weder mehr, noch weniger seiend sein als die Welt, in der er zustande kommt, oder als das Subjekt, von dem er stammt, da dies zu demselben Seinszusammenhang gehört wie der jeweilige Ursprung.

Die Transzendenz-Frage, d.h. die Frage, ob es eine von einem Subjekt unabhängige Welt überhaupt gibt, ist jedoch hier noch völlig offen. Zum Ausdruck kommt nur, daß das Unabhängige nicht **mehr seiend** sein kann als das von ihm Abhängige, da dieses Abhängigkeitsverhältnis ein Seinsverhältnis ist, und insofern von allen Gliedern einer Abhängigkeitskette gilt, daß sie in gerade dieser Abhängigkeit seiend sind.<sup>108</sup> Hier bleibt aber der „Grenzfall“, d. h. „das ganze Unabhängige“ noch unberücksichtigt. Die Frage, ob dieses „Unabhängige“ die Welt oder das Subjekt ist, wird bei Hartmann noch zu lösen sein. Es wird dann aber nur noch darauf ankommen, zu fragen, ob die Welt vom Subjekt oder das Subjekt von der Welt abhängig ist, und nicht nach dem Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Gegenstand und dem Bewußtseinsakt, in dem er erst zum Gegenstand gemacht wird. Auf dieser Grundlage erhält die Transzendenz-Frage aber dann eine völlig neue Qualität, da es jetzt Hartmann darum geht, die Existenz der Welt nachzuweisen.

## **B) Beweise zum Ansichsein der Welt**

Die Ontologie in Diesseitsstellung bleibt zwar neutral gegenüber dem Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus. Indem sie aber diesen Gegensatz, wie gezeigt wurde, bis zum Äußersten zuspitzt, erleichtert sie eine spätere Entscheidung für Hartmann. Hartmanns Überlegungen

---

<sup>108</sup> Dies bringt Hartmann mit dem Hinweis auf das Verhältnis zwischen Dasein und Sosein zum Ausdruck. Daß gerade die Unabhängigkeit ontologisch unwesentlich ist, begründet er nämlich wie folgt: „Wenn etwas ‚an sich‘ ist — d. h. wenn es mitsamt seinem Sosein ein Dasein in seiner Seinssphäre hat —, so ist es dafür ganz gleichgültig, ob dieses sein Dasein in Relation zu etwas anderem Seienden seiner Sphäre steht (also etwa zu einem realen Subjekt) oder nicht. Es ist gleichgültig, selbst wenn es die Relation eines Abhängigseins hat. Denn die Abhängigkeit ist selbst eine seiende, und in ihr ist das Abhängige um nichts weniger seiend als das Unabhängige.“ (GdO 153). Da das Verhältnis zwischen Sosein und Dasein später behandelt werden soll, wird es hier nicht vorweggenommen.

im ersten Teil seiner *Grundlegung* haben ergeben, daß es bei dem Streit um das Ansichsein im Grunde um die Frage geht, ob die Welt unabhängig von einem Subjekt existiert. Das bedeutet aber, daß der Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus sich auf den Gegensatz zwischen Realismus und einer **extremen Skepsis** zurückführen läßt. Davon ausgehend kann er jetzt die anfängliche neutrale Stellung der Ontologie verlassen und sich auf einen **realistischen** Boden begeben. Denn die Voraussetzung dafür, das Ansichsein zu begründen, ist jetzt nur noch die **Widerlegung der Skepsis**.

Was nun die Widerlegung der Skepsis anbetrifft, ist Hartmann der Ansicht, daß sie eigentlich keiner Widerlegung bedarf, da die „Beweislast“ nicht die Ontologie sondern die Skepsis selbst trägt.(GdO 157) Das Ansichsein der Welt braucht seiner Meinung nach also nicht gesondert bewiesen zu werden, da ein Beweis des Gegenteils sich als viel fraglicher erweist, und zwar hauptsächlich aus zwei Gründen:

*Erstens:* Was die Skepsis als Phänomen nicht bestreitet, und Hartmann hebt dies hervor, ist das „Grundphänomen der Weltgegebenheit“, das den Menschen in allen Situationen lebenslänglich begleitet und ihm daher als „Gegebenheit des Ansichseins“ **gilt** (GdO 157). Wenn nun dieses Phänomen für Schein erklärt wird, muß man „auch zeigen, wie der Schein zustande kommen kann“. Das hat die Skepsis, so betont Hartmann, „weislich nie versucht. Es kann nie gelingen.“(GdO 157) Es geht Hartmann also um die Erklärung der Realität, die, ob Schein oder Sein, jedenfalls gegeben ist. Da sie als Schein unerklärlich bleibt, liegt es für Hartmann nahe, sie als Seinsgegebenheit zu betrachten.

*Zweitens:* Hartmann betrachtet die Frage nach dem Ansichsein selbst dann nicht als gelöst, wenn es sich herausstellen sollte, daß alles Gegebene, wie die Skepsis behauptet, auf Schein beruht. Es stellte sich dann nämlich die Frage, worauf dieser Schein beruht. „Denn auf irgendetwas muß doch der Schein beruhen“(GdO 157). Dann müßte sich aber „das ‚Ansich‘ auf den hinter dem als Schein entlarvten Seienden stehenden Seinsgrund übertragen. Und dieser wäre das eigentlich Ansichseiende.“(GdO 157) Und sofern dieser Schein „nicht willkürlich, sondern auf Grund jenes Seinsgrundes notwendig wäre (was nicht zu umgehen ist),“ wäre er ontisch vom Ansichsein nicht mehr zu unterscheiden. Dieselben Bestimmungen des Scheines würden dann „eine wohlfundierte Ontologie des Scheins ausmachen, die sich in nichts als dem Index ‚Schein‘ von der Ontologie des Seins unterschiede, also dieselbe Ontologie wäre. Sie hätte es eben mit dem Sein des Scheines zu

tun. Denn auch der Schein ‚ist‘ doch etwas“(GdO 157).

Bei dieser Begründung handelt es sich also um eine Alternative: Der Schein muß entweder einen *subjektiven* oder einen *objektiven* Grund haben. Kann man den subjektiven Grund des Scheines, worauf die Skepsis die Realität zurückführen will, nicht erklären, sollte man ihn schlichtweg für Sein halten. Beruht dagegen der Schein auf einen bestimmten Seinsgrund, so wäre er ein **objektiver** Schein, der als solcher genauso wie der Grund an sich seiend wäre, da er doch zu dem selben **Seinszusammenhang** wie der Grund gehören muß.

### **C) Kantische Umstellung der Frage nach der Ansichsein-Gegebenheit**

Nach dieser Überwindung der Skepsis modifiziert sich die Frage nach dem Ansichsein nun nach Hartmann dahingehend, daß es jetzt für die Ontologie überhaupt nicht mehr darauf ankommt, **ob** das Ansichsein gegeben ist, sondern darauf, **wie** es gegeben ist (GdO 158). Indem Hartmann die skeptischen Argumente auf diese Weise umkehrt und dadurch der Skepsis entgeht, gilt es für seine Ontologie als sicher, daß Ansichsein irgendwie gegeben ist. *Zur Grundlegung der Ontologie* muß man jetzt also nur noch zeigen, **wie** es gegeben ist. Der Unterschied zwischen diesen beiden Fragestellungen, den Hartmann mit dem in *Kritik der reinen Vernunft* vergleicht, spielt bei Hartmann methodisch in der Tat eine sehr wichtige Rolle (GdO 158). So, wie Kant die Begründung der synthetischen Urteile a priori dadurch vornimmt, daß er nicht danach fragt, **ob** solche Urteile überhaupt möglich sind, sondern danach, **wie** sie möglich sind, gelingt es jetzt Hartmann, die Gegebenheit des Ansichseins zu begründen.

Die Grundlage für eine Antwort auf die Frage nach dem „Wie“ der Ansichseins-Gegebenheit bilden drei Phänomengruppen, die das Phänomen der Erkenntnis, das der „emotional-transzendenten Akte“ und das des „Lebenszusammenhanges“ betreffen(GdO 158). In jedem der drei Phänomene findet Hartmann jeweils eine andere Gegebenheitsweise des Ansichseins, die einander ergänzen. Daher untersucht Hartmann jede dieser Phänomengruppen in seiner *Grundlegung* eigens in einem entsprechenden Abschnitt. Die Untersuchung des Phänomens der Erkenntnis hebt sich von der Untersuchung der zwei anderen Phänomene dadurch ab, daß es zum einen das am wenigsten Selbstverständliche ist, und zum zweiten, daß Hartmanns Versuch zur Begründung der Ansichseins-Gegebenheit wesentlich von der Untersuchung des Erkenntnisphänomens abhängt. Daher muß hier hauptsächlich auf Hartmanns Überlegungen über das Phänomen der

Erkenntnis Bezug genommen werden.

Was nun das Phänomen der Erkenntnis bezüglich des Unterschieds zwischen den Fragen nach dem „Ob“ und nach dem „Wie“ betrifft, bedeutet Hartmanns Herangehensweise diesbezüglich nicht weniger als die traditionelle Erkenntnistheorie auf ontologischen Boden zu versetzen. Jetzt ist die Frage nämlich nicht mehr, **ob** Transzendenz der Erkenntnis möglich ist, sondern, **wie** sie möglich ist. Es geht also um eine Erkenntnistheorie, die nicht aus Reflexionen über Begriffe wie *Gegenstand* oder *Phänomen* Schlüsse über die Möglichkeit der Ansichseins-Gegebenheit zieht, sondern die, von der ontologischen Einsicht über die Gewißheit des Ansichseins ausgehend, diese Begriffe neu definiert. Aus der Sicht einer solchen Erkenntnistheorie ist also der Umstand, daß Gegenstand- bzw. Phänomen-Erkentnis sich nicht als transzendent erweisen können, ein Beleg dafür, daß die Begriffe *Gegenstand* oder *Phänomen* falsch gebildet sind bzw. falsch gebraucht werden.

Hartmann räumt freilich ein, daß diese erkenntnistheoretischen Begriffe der Transzendenz der Erkenntnis zu widersprechen scheinen. Dies beruht allerdings auf einer „doppelten Antinomie“ im Phänomen der Erkenntnis. Die *erste* Antinomie besteht darin, daß Ansichsein eine Unabhängigkeit vom Subjekt ausdrückt, während das Gegenstandsein gerade eine Abhängigkeit vom Subjekt bedeutet. Das Objekt-Subjekt-Verhältnis hat die Form einer „Korrelation. Das Objektsein ist also an das Subjektsein seines Gegengliedes gebunden, nicht weniger als dieses an jenes. Die Transzendenz des Aktes aber besagt, daß das Sein des Objekts unabhängig vom Subjekt dasteht. Ansichsein ist Unabhängigkeit, Gegenstandsein Abhängigkeit.“(GdO 164).

Hartmann ist folglich der Ansicht, daß dieser schier unlösbar scheinende Widerstreit nur ein Schein ist, der darauf beruht, das Ansich- und das Gegenstandsein des Erkenntnisgegenstandes miteinander zu verwechseln bzw. beides nicht zu unterscheiden. Die erkenntnistheoretischen Theorien, die die Scheinhaftigkeit dieses Widerstreites nicht einsehen können, tragen der „Hauptsache“ in diesem Problem, „daß das Gegenstandsein ja garnicht Ansichsein ist“, keine Rechnung.(GdO 164). Zwar ist auch Hartmann der Auffassung, daß Erkenntnis nur dadurch entstehen kann, daß das Subjekt das Ansichseiende *zum Gegenstand macht*. Der Gegenstand kann daher in der Tat vom Subjekt nicht unabhängig sein. Was aber das Seiende betrifft, das zum einen als Gegenstand und zum anderen als Ansichsein vorgestellt wird, bleiben das Gegenstandsein und Ansichsein an ihm etwas Grundverschiedenes.

Während das Seiende in seinem Ansichsein vom Subjekt unabhängig ist, ist es in seinem Gegenstandsein „nicht unabhängig vom Subjekt. In Gegenstellung kann es eben nur zu einem Subjekt treten“(GdO 164). Das Subjekt macht, sozusagen, den Gegenstand **nach** aber nicht **aus** dem Ansichsein. Gegenstand ist also nicht aus demselben Stoff wie Ansichsein. Dadurch allein ist Hartmanns Behauptung zu verstehen, daß das Gegenstandsein „einem Ansichseienden als solchem äußerlich“ ist, wohingegen das Ansichsein seinerseits „einem Erkenntnisgegenstande als solchem nicht äußerlich“ ist: „Fehlt es ihm, so kann er wohl Gegenstand, aber nicht Erkenntnisgegenstand, und der Akt nicht Erkenntnis sein“(GdO 164). Die Abhängigkeit zwischen dem Ansichseienden und dem Gegenstand ist also eine total einseitige: Daß etwas Erkenntnisgegenstand ist, hängt davon ab, ob ihm ein Ansichseiendes irgendwie entspricht. Dem Ansichseienden ist es aber einerlei, ob es zugleich Gegenstand irgend eines Subjekts ist.

Darin findet Hartmann nun die Lösung der „scheinbaren“ Antinomie: „Abhängigkeit und Unabhängigkeit im Erkenntnisgegenstande widersprechen sich nicht, weil erstere nur das Gegenstandsein, letztere aber das Ansichsein in ihm betrifft, und das Gegenstandsein dem Ansichsein äußerlich ist“(GdO 164). Diese Lösung der Antinomie steht nicht nur mit seiner Ansicht von der Erkenntnis als einem „rein erfassenden Akt“<sup>109</sup> in Einklang, sondern dadurch auch mit seinen Ansichten über die Wahrheit. Die Wahrheit liegt demnach nicht einfach in der Übereinstimmung des Erkenntnisinhaltes mit dem Gegenstand, sondern bezieht sich auf das **Übergegenständliche**. (GdO 17). Denn „Gegenstände“ spielen sich im Bewußtsein ab, sind also in einer gewissen Hinsicht bewußtseinsimmanent. „Dinge“ hingegen, d.h. Ansichseiende, „gibt es im Bewußtsein nicht“(GdO 169). Sie sind im absoluten Sinne bewußtseinstranszendent. Daraus folgt die Alternative: Entweder liegt die Wahrheit in der Übereinstimmung mit den im absoluten Sinne bewußtseinstranszendenten Dingen, d.h. mit dem Ansichsein, oder man muß annehmen, daß es sie nicht gibt. Wahrheit hängt somit davon ab, daß das, was durch die Erkenntnis erfaßt wird, ein übergegenständliches Sein hat, d.h., „daß das Erkenntnisobjekt in seinem Objektsein nicht aufgeht“ (GdO 165).

In engem Zusammenhang hiermit steht auch Hartmanns Haltung, dem Subjekt im Erkenntnisverhältnis eine äußerst unbeteiligte Rolle

---

<sup>109</sup> Vgl. GdO 160-162.

beizumessen. Das Ansichseiende macht zwar, soviel gibt Hartmann zu, das Subjekt selbst zum Gegenstand. Doch seine Rolle im Erkenntnisverhältnis geht keineswegs darüber hinaus. Worauf es aber ankommt, nämlich, ob dieser Gegenstand dem Ansichseienden in Wirklichkeit auch entspricht, hängt einzig und allein vom „reinen erfassenden Erkenntnisaktes“ ab. Das Subjekt verfügt diesbezüglich neben dem „reinen erfassenden Akt“ über keine zweite Instanz.

Die *zweite* Antinomie findet Hartmann gerade in der Lösung der ersten Antinomie. Jetzt steht nämlich in Frage, wie der Erkenntnisakt bei den Phänomenen, die ihm allein gegeben sind, Ansichseiendes erfassen kann. Dies scheint nun auch für Hartmann eine echte Antinomie zu sein, da es auch für ihn prinzipiell unmöglich ist, aus der Tatsächlichkeit dessen, daß etwas Phänomen ist, die Tatsächlichkeit dieses Etwas, d.h. das Sein oder Nicht-Sein des Phänomeninhalts zu folgern. Dem „Phänomen von A“, beispielsweise, ist das „Sein und Nichtsein von A“ grundsätzlich gleichgültig (GdO 165). Dies gilt als unbestreitbar, da man den Schein und die Täuschung auf der Welt sonst nicht erklären könne. Eine ontologisch optimale Lösung dieser Antinomie wäre die, daß sich das Erkenntnisphänomen als ein Sonderfall erweist. Demnach könnte das Erkenntnisphänomen so geartet sein, „daß es seinen eigenen Phänomencharakter überschreitet,“ (GdO 165). Eine solche ontologisch optimale Lösung ist für Hartmann allerdings nicht möglich. Seine Lösung geht vom Erkenntnisphänomen dementsprechend nicht als von einem Sonderfall, sondern als von einem gewöhnlichen Phänomen aus. Als einen allen Phänomenen gemeinsamen Charakter konstatiert Hartmann, daß Phänomene als solche „unstabil“ sind, also stets das Bewußtsein herausfordern, „sich an ihnen für Sein oder Schein zu entscheiden“ (GdO 166). In dieser „Unstabilität“ findet Hartmann eine Art „Selbsttranszendenz“, obwohl diese sich auf die Herausforderung des Bewußtseins zu einer Entscheidung beschränkt, wobei die Richtung der Entscheidung völlig offen bleibt (GdO 166). Eine Art Selbsttranszendenz steckt also insofern im Wesen aller Phänomene, als das Phänomen selbst herausfordert, über es hinauszugehen.

Hartmanns Lösung der Antinomie ist, weil hier „rein prinzipiell“ noch die Möglichkeit bleibt, „daß an den Erkenntnisgegenständen nichts Ansichseiendes wäre; und das heißt, daß sie gar nicht Erkenntnisgegenstände wären“, keine vollständige (GdO 167). Was nun aber speziell das Erkenntnisphänomen, bei dem „das Ansichsein als solches“, d.h. „das Sein in genere“ (GdO 166), als im Phänomen gegeben erscheint, betrifft, nähert sich Hartmann einer vollständigen Lösung dadurch, daß er die Herausforderung des Phänomens als die zu einer Entscheidung

zwischen Skepsis und Ansichsein betrachtet. Denn die Skepsis hat Hartmann, wie oben geschildert, bereits zurückgewiesen, indem er davon ausging, daß die Beweislast voll und ganz der Skepsis zufällt, sie diese aber nicht bewältigen kann. Wenn das Phänomen eine Entscheidung zwischen Ansichsein und Skepsis „herausfordert“, ist es daher angebracht, sich für Ansichsein zu entscheiden.

#### **D) Übergegenständlichkeit des Erkenntnisgegenstandes**

Hartmanns Antwort auf die Frage, **wie** es möglich ist, daß der Erkenntnisakt das Ansichsein erfassen kann, besteht hauptsächlich in seiner Zerlegung des Erkenntnisgegenstandes in Ansichsein und Gegenstandsein. Der Einwand, daß etwas nur im Verhältnis zu einem Subjekt **Gegenstand sein** kann, wird umgangen. Denn dieser Ansicht nach ist der Gegenstand nur noch das, was das **Subjekt** aus dem Ansichseienden macht und sich gegenüberstellt, was aber dem Ansichseienden völlig gleichgültig ist. Der Gegenstand steht also nicht mehr, wie in traditionellen Erkenntnislehren üblich, als ein Medium bzw. Hindernis zwischen dem Ansichseienden und dem Erkenntnisakt. Der Erkenntnisakt kann folglich das Ansichseiende „rein“ – das will sagen, „ohne Vermittlung eines anderen“ – „erfassen“.

Um die Gegebenheit des Ansichseins auf diese Weise für endgültig gelöst zu halten, müßte man jedoch den übergegenständlichen Charakter des Erkenntnisgegenstandes beweisen können. Es geht also um die Erkenntnis dessen, daß der Erkenntnisgegenstand nicht darin aufgeht, Gegenstand zu sein.

Hartmanns Ansicht nach ist eine solche Erkenntnis mittelbar in der Tat möglich durch die Erkenntnis des *Noch-nicht-erkannten* und des *Nicht-erkennbaren*. Indem er nämlich das *Erkannte*, das *Noch-nicht-erkannte* und das *Nicht-erkennbare* als verschiedene Seiten desselben *Totalgegenstandes* darstellt, macht er die Übergegenständlichkeit des Erkenntnisgegenstandes nicht nur plausibel, sondern auch unbestreitbar.

Analog der Zergliederung des Erkenntnisgegenstandes in „Ansichseiendes“ und „Gegenstand“ unterscheidet Hartmann Grenzen der „Objektion“ und der „Objizierbarkeit“, die den Totalgegenstand **erkenntnistheoretisch** in drei Bereiche spalten, einen *objizierten*, einen *transobjektiven* und einen *irrationalen* Teil. Davon ausgehend versucht Hartmann zu zeigen, daß so, wie der Gegenstand dem Ansichseienden äußerlich ist, es auch die Grenzen zwischen dem Objizierten und Nichtobjizierten wie die zwischen dem Rationalen und Nicht-Rationalen dem

**Totalgegenstand** gegenüber sind. Wenn dem so ist, d.h. wenn diese Grenzen tatsächlich nur erkenntnistheoretisch von Belang sind, dann muß der Erkenntnisgegenstand ontisch ein unzertrennlicher Teil des an sich *homogenen* Totalgegenstandes sein. Daraus sollte folgen: Wenn man der Tatsache, daß der Totalgegenstand nicht allein aus *Rationalem* oder gar aus dem *Objizierten* besteht, nicht widersprechen will, muß man zugeben, daß das Sein des Erkenntnisgegenstandes über die Gegenständlichkeit hinausgeht.

Im Erkenntnisphänomen ist das *Transobjektive* durch ein Teilphänomen der Erkenntnis mittelbar gegeben. Das ist das Phänomen „des Problembewußtseins und das des Erkenntnisprogresses“ (GdO 167). Das *Problem* definiert er als „dasjenige am Gegenstande, was noch nicht erfaßt ist, das Uerkannte an ihm“ (GdO 167). Im *Problembewußtsein* stößt er dementsprechend auf ein „Wissen um dieses Uerkannte“, das sich am Erkenntnisinhalt, ganz „dem Sokratischen Wissen des Nichtwissens“ gemäß, „als Bewußtsein seiner Inadäquatheit“ geltend macht (GdO 167). Der *Erkenntnisprogreß* bedeutet für ihn folglich „Überwindung der Inadäquatheit, die Tendenz und Bewegung der Adäquation, das Vortreiben der Erkenntnis in das Uerkannte hinein und die Umwandlung des Uerkannten in Erkanntes“ (GdO 167f). Der Erkenntnisgegenstand erscheint im Erkenntnisphänomen also als „in Erkanntes und Uerkanntes gespalten“. Das Wissen um die jeweilige, sich im Erkenntnisprogreß stets verschiebende Grenze der Objektion impliziert mittelbar also auch das Wissen um den nicht objizierten Teil des Gesamtgegenstandes, d.h. um das *Transobjektive*. Der Erkenntnisprogreß ist somit der Beweis für das Sein des Transobjektiven, da die Objektion dessen, was bisher im Bereich des Transobjektiven lag, zeigt, daß das im Problembewußtsein sokratisch Durchschaute nicht nichts war.

Der „ontologisch wichtige Punkt“ liegt für Hartmann nun darin, daß sich der Begriff *Erkenntnisgegenstand* sich dadurch wesentlich verschiebt, daß „dem Subjekt [...] jetzt nicht allein der objizierte Teil des Gesamtgegenstandes gegenüber[steht], sondern auch der nichtobjizierte, das ‚Transobjektive‘“ (GdO 168). Denn die Einsicht, daß im Erkenntnisphänomen nicht nur das Objizierte, sondern auch das Transobjektive durch das Phänomen des Problembewußtseins **gegeben** ist, bedeutet zugleich, daß, da das Ansichsein des Transobjektiven nicht zu leugnen ist, auch **das Ansichsein des Erkenntnisgegenstandes gegeben ist**.

Für Hartmann steht zunächst also fest, daß das Ansichsein des Transobjektiven – anders als das Ansichsein des Objizierten – nicht



bezweifelt werden kann. Denn „beim Objizierten, als dem erkannten Teil des Gegenstandes, kann man sich allenfalls einbilden, daß es in seinem Gegenstandsein aufginge und kein Ansichsein hätte; beim Transobjektiven kann man es nicht, denn von ihm gerade gilt, daß es noch gar nicht zum Gegenstande geworden ist. Es steht noch jenseits der Reichweite der Subjekt-Objekt-Korrelation. Da aber Ansichsein eben die Indifferenz gegen diese Korrelation bedeutet — denn es ist die Unabhängigkeit vom Subjekt —, so kommt dem Transobjektiven notwendig Ansichsein zu“ (GdO 168).

Was nun das Sein des Objizierten und das des Transobjektiven betrifft, stellt Hartmann heraus, daß beiden als Teilen des Totalgegenstandes dieselbe Seinsweise zukommen muß. Wenn fest steht, daß das Transobjektive an sich ist, muß man auch dem Objizierten Ansichsein zusprechen, denn „es hat keinen Sinn, den Teilen eines Ganzen verschiedene Seinsweise zuzusprechen“ (GdO 169). Das liegt daran, daß der Unterschied zwischen dem Objizierten und dem Transobjektiven kein ontischer sondern nur ein erkenntnistheoretischer Unterschied ist. Das Seiende ist also nicht nur gegen die Objektion, sondern analog auch gegen die jeweilige Grenze der Objektion an ihm gleichgültig. Damit erweist sich das Seiende noch einmal als ontisch **homogen**. Die Seinsweise des einen Teils ist identisch mit der Seinsweise des anderen, wie mit der des Ganzen.

Wenn sich das Ansichsein des Objizierten, d.h. des Erkannten auf die Homogenität des Totalgegenstandes und diese auf die „Gleichgültigkeit des Seienden gegen seine Objektion und gegen die jeweilige Grenze der Objektion an ihm“ (GdO 169) stützt, stellt sich die Frage, ob diese „Gleichgültigkeit“ nicht am Bereich des *Irrationalen*, d.h. des Unerkennbaren ihre Grenze findet. Wäre diese Gleichgültigkeit nämlich eine absolute, gäbe es prinzipiell nichts Unerkennbares, was auch Hartmann nicht der Fall zu sein scheint.<sup>110</sup> Wenn das Seiende sich aber ab einer bestimmten Grenze dem Erkennen entzöge, wäre es dem Erkennen gegenüber nicht mehr gleichgültig, was wiederum mit der Homogenität des Totalgegenstandes im Widerspruch stünde.

---

<sup>110</sup> Hartmann ist fest davon überzeugt, daß es eine Grenze der Erkennbarkeit gibt. Er nennt dafür eine Reihe von Gründen. Unter anderem hebt er die „metaphysischen Problemreste“ (GdO 8) in den Wissenschaften, die „einen unaufhebbar irrationalen Einschlag enthalten“, d.h. unlösbar sind, als Beispiele für das Sichtbarwerden dieser Grenze hervor: „das Rätsel des Lebendigen, der psychophysischen Einheit, der Freiheit, der ersten Ursache u. a. m.“ (GdO 173)

Hartmann hält deshalb sowohl an der Homogenität als auch an der partiellen Unerkennbarkeit des Totalgegenstandes fest, indem er die Grenze der Erkennbarkeit nicht mit einem vermeintlichen Widerstand des Seienden gegen die Erkenntnis sondern mit der Veranlagung der Erkenntnis erklärt. Auch die Grenze der Erkennbarkeit ist also keine ontische, sondern rein erkenntnistheoretische. Als die einzig plausible Erklärung des Phänomens der Erkennbarkeitsgrenze erscheint Hartmann daher die Ansicht, „daß die Sache sich zwar nicht widersetzt, die Erkenntnis aber so eingerichtet ist, daß sie nicht beliebig weit vordringen kann; die Organisation unserer Erkenntnis könnte sehr wohl auf bestimmte Seiten des Seienden hin angelegt sein, vor anderen aber grundsätzlich versagen. Sie selbst würde in diesem Falle ihrem eigenen Vordringen in das Seiende die Grenze vorziehen. Ist z. B. die Erkenntnis an bestimmte innere Bedingungen, Formen oder Kategorien gebunden, so muß man das Auftreten der Erkennbarkeitsgrenze am Seienden geradezu a priori erwarten“(GdO 170).

Die Schwierigkeit, die hier auftritt, liegt nicht darin, diesen Erklärungsversuch zu begründen, sondern in der Begründung, daß diese Erklärung die einzig plausible ist. Denn einem unbefangenen Blick scheint zwar die obige Erklärung als irgendwie naheliegend, doch in demselben Maße auch deren Gegenteil, wonach die Unerkennbarkeit etwa darauf zurückzuführen wäre, daß bestimmte Seiende nicht geeignet sind, Gegenstand zu werden. Hartmann versucht daher alle möglichen Erklärungen in dieser Richtung als prinzipiell unhaltbar zurückzuweisen. Sätze wie „Gott kann nicht Gegenstand sein“, „Das Subjekt kann nicht Objekt werden“ oder Schellers Satz: „Personen und Akte sind nicht gegenstandsfähig“, führt Hartmann als exemplarisch für alle Ansichten auf, die die Grenze der Erkennbarkeit als eine ontische Grenze interpretieren und daher falsch sind. Um alle diese Ansichten prinzipiell zu widerlegen, stellt Hartmann folgende allgemeine Thesen auf: „Es gibt kein an sich gegenstands unfähiges Seiendes“, und was das selbe bedeutet: „es gibt kein an sich Unerkennbares“(GdO 173). In diesem Zusammenhang stellt sich nun die Frage, ob Hartmann mit diesen Sätzen sich nicht doch den Sätzen der *alten Ontologie* nähert, die weder zu begründen noch zu widerlegen waren.

Hartmann stützt sich diesbezüglich tatsächlich auf den klassischen Rationalismus, der mit dem Gegensatzpaar *intellectus finitus* und *intellectus infinitus* eine subjektbedingte Erkennbarkeitsgrenze definiert hat. Der *intellectus infinitus*, den der Rationalismus dem endlichen Intellekt entgegensetzt und nur für den die unbegrenzte Erkennbarkeit aller Dinge gelten läßt, ist Hartmann zufolge „ein deutlicher Grenz-

begriff der Erkenntnis: die folgerichtig gebildete Idee einer Erkenntnis, wie wir sie nicht haben“(GdO 174). Bezüglich der Idee eines *intellectus infinitus* distanziert er sich lediglich davon, „daß man aus der Idee die Erweiterbarkeit unseres Intellekts und seine Annäherung an sie erschließen zu können meinte“(GdO 174). Dies läßt sich aus ihr „so wenig erschließen, als sich aus der Idee Gottes die Fähigkeit des Menschen, Gott zu werden, erschließen ließe“(GdO 174). Was aber den „positiven Sinn der Idee“, d.h. daß es für einen unendlichen Intellekt keine Grenze der Erkennbarkeit gibt, da diese Grenze keine ontische sondern nur eine subjektbedingte ist, betrifft, so läßt er diese Idee **aus systembedingtem Zwang** unverändert gelten.

Der Begriff *intellectus infinitus* spielt bei Hartmann zwar als eine prinzipielle Möglichkeit nur insofern eine Rolle, als er den reinen epistemologischen Charakter der Erkennbarkeitsgrenze veranschaulichen soll. Die Frage, ob es einen solchen Intellekt tatsächlich gibt, wird nicht erörtert. Als eine prinzipielle Möglichkeit ist dieses Postulat des klassischen Rationalismus für Hartmann jedoch, so ist hier zu behaupten, insofern unentbehrlich, als er auf die Idee der Homogenität des Totalgegenstandes nicht verzichten kann. Homogenität des Totalgegenstandes setzt nämlich voraus, daß das Seiende sowohl gegenüber dem Unterschied zwischen Erkenntnis und Unerkenntnis, als auch gegenüber dem zwischen Erkennbarsein und Unerkennbarsein „gleichgültig“ ist. Diese Gleichgültigkeit ist für Hartmann insofern eine notwendige Annahme, als seine Ontologie sich einer Behauptung wie z.B. derjenigen von Kant, „nur das Unerkennbare könne eigentliches (subjektunabhängiges) Sein haben; das Erkennbare sei abhängig vom Subjekt oder gar bloße Erscheinung“ (GdO 175), nur durch diese Annahme zur Wehr setzen kann. Alle Theorien dieser Richtung „verkennen die Gleichgültigkeit des Ansichseienden gegen Objektion und Objizierbarkeit, desgleichen den bloß gnoseologischen Charakter beider Grenzen“(GdO 175). Erst wenn diese Gleichgültigkeit feststeht,

kann man also behaupten, daß die Unterschiede bei der Objektion und der Objizierbarkeit keine Seinsunterschiede sind.

Durch die Aufrechterhaltung der Homogenität verteidigt Hartmann seine Ontologie nicht nur gegenüber kontroversen Theorien, sondern setzt sich darüber hinaus in die Lage, im Auftreten des Unerkennbaren eine umfassendere Bestätigung seiner Ansicht über das Ansichsein des Erkenntnisgegenstandes zu finden. Denn „für die Gegebenheit des Ansichseienden hat das Auftreten des Irrationalen im Erkenntnis-

phänomen“ „verstärkt dieselbe Bedeutung wie die des Transobjektiven“ (GdO 175f).

Durch das Auftreten des Transobjektiven sah Hartmann das Ansichsein des Erkenntnisgegenstandes als bewiesen an, indem er davon ausging, daß das Objizierte aufgrund der ontischen Homogenität dieselbe Seinsweise haben sollte wie das Transobjektive und daß das Ansichsein des Transobjektiven nicht zu leugnen war. Wenn jedoch der Erkenntnisgegenstand im erkennbaren Transobjektiven aufginge, gibt Hartmann jetzt zu, wäre es, um dem Erkenntnisgegenstand das Ansichsein zu bestreiten, immer noch möglich, zu „glauben, daß er nichts anderes als mögliches Objekt des Subjekts (also „Gegenstand möglicher Erfahrung“ im korrelativistischen Sinne) sei“ (GdO 176). Wäre also alles Unerkannte prinzipiell erkennbar, träfe immer noch die Behauptung zu, auch das Unerkannte sei als möglicher Gegenstand der Erfahrung abhängig von einem transzendentalen Subjekt. Wenn dem aber nicht so ist, wenn das Transobjektive nicht prinzipiell erkennbar ist, sondern über die Grenze möglicher Objektion hinausragt, wo das *Irrationale* ansetzt, wäre es „ein Widersinn in sich selbst“, zu meinen, der Erkenntnisgegenstand „könnte auch jenseits möglicher Gegenstellung noch in seinem Gegenstandsein aufgehen. Hier muß notwendig jede Abhängigkeit vom Subjekt, jede Relativität auf den Erkenntnisakt, jede Korrelativität wegfallen. Gibt es ein Unerkennbares, so muß dieses notwendig unabhängig vom Subjekt dastehen. Es muß Ansichsein haben“ (GdO 176).

Ist aber der Totalgegenstand homogen, muß auch das Erkennbare Ansichsein haben. Dann muß der Erkenntnisgegenstand nämlich „überhaupt und als ganze Ansichsein haben“ (GdO 176). Insofern gilt das Ansichsein des Erkennbaren nach Hartmann „von der gleichen Gewißheit wie das des Irrationalen“ (GdO 176). Daß der Totalgegenstand homogen ist, steht Hartmann zufolge unumstößlich fest: „Der Totalgegenstand ist unter allen Umständen homogen. Ist ein Teil von ihm relativ auf das Subjekt, so ist es der ganze Gegenstand auch. Ist aber ein Teil von ihm ansichseiend, so ist notwendig der ganze Gegenstand ansichseiend“ (GdO 176).

### **E) Die Homogenitäts-These**

Es hat sich herausgestellt, daß die Möglichkeit der *Ansichseinsgegebenheit*, die zugleich die Möglichkeit des Übergangs von der *Ontologie in Diessitsstellung* zu einer *realistischen* Ontologie beinhaltet, letztlich von Hartmanns Homogenität-Behauptung abhängt.

Diese Behauptung läßt sich verstehen durch die *Umkehrung des Satzes des Bewußtseins*. Indem Hartmann von der Feststellung, daß dieser Satz sich umkehren läßt, ausgeht, hat er die Philosophie vor die fundamentale Alternative gestellt, die Welt entweder ganz in Schein aufzulösen oder von ihr als ansichseiend auszugehen. Es ging ihm um ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen zwei Welten. Entweder hängt die Welt ganz von der Bewußtseinswelt ab, oder umgekehrt. Ein beidseitiges Verhältnis ist ausgeschlossen. Damit waren ihm aber auch graduelle Unterschiede zwischen Sein und Schein ausgeschlossen. Bei jedem Etwas handelt es sich entweder um bloßen Schein oder aber um eigentliches Sein im Sinne von Ansichsein. Ein Schein, der nicht Produkt des reinen Phantasierens sondern objektiven Ursprungs ist, ist vom eigentlichen Sein nicht zu unterscheiden. Schon in *Diesseitsstellung*, d.h. bevor die Welt sich als ansichseiend herausstellte, stand daher für Hartmann fest, daß die Welt von der Seinsweise her homogen sein sollte.

Diese Art von Homogenität, die durch Aufhebung des Gegensatzes zwischen Sein und Schein zugunsten der einen Seite erreicht wird, könnte im Falle der *realistischen Ontologie*, wo Hartmann sie in Richtung des Seins durchführt, dazu führen, daß der Begriff Ansichsein inhaltslos wird. Wenn alles Seiende, d.h. auch das nur *in mente* Seiende, als ansichseiend betrachtet werden kann, kann man mit dem Begriff Ansichsein nichts Unterscheidendes am Sein ausdrücken. Dann ist aber auch der Versuch, die Gegebenheitsweise des Ansichseins herauszufinden, vergebens, da auch die Gegebenheitsweise des Fürmichseins als Ansichseinsgegebenheit gelten sollte.

Bei Hartmann ist das aber nicht der Fall. Denn Homogenität des Seins bedeutet bei Hartmann nicht bloß Identität der Seinsweise, sondern, was sich schon in *Diesseitsstellung* der Ontologie herausgestellt hat, im Grunde Identität des **Seinszusammenhanges**. Daß auch das nur *in mente* Seiende Ansichseiendes ist, heißt also, daß es in demselben Seinszusammenhang wie das *extra mente* Seiende existiert, was auch nicht zu bezweifeln ist, wenn die *mens* überhaupt real ist. Der Gegensatz zwischen Ansich- und Fürmichsein verschiebt sich ontologisch demnach auf Unterschiede zwischen **Teilzusammenhängen**. Existiert etwas nur im Bewußtsein, so ist es zwar nicht weniger seiend als das Bewußtsein selbst, da es als Teil des Bewußtseins dem selben Seinszusammenhang zugehört, aber seine Existenz im Seinszusammenhang — als Gegenstück des Fürmichseins — bleibt beschränkt auf den **mentalen Zusammenhang**.

Die Grundlage für diese Auffassung, auf die sich der Ansichsein-Begriff stützt, kommt bei einem anderen Thema zur Sprache, nämlich in Hartmanns Auffassung über das Verhältnis zwischen **Dasein** und **Sosein**, das er in Diesseitsstellung, d.h. pre-ontologisch untersucht hat.

Hartmanns Hauptthese über das Verhältnis dieser beiden Seinsmomente besagt, daß diese in einander überführbar sind. Dies spricht er in einer allgemeinen Formel aus: „alles Sosein von etwas ‚ist‘ selbst auch Dasein von etwas, und alles Dasein von etwas ‚ist‘ auch Sosein von etwas“ (GdO 133). Es handelt sich hier also um eine **Reihe**, in der das Sosein von **A** Dasein von **B**, Sosein von **B** Dasein von **C** usw. ist. Die Überführbarkeit des Daseins in Sosein bezeichnet Hartmann als „fortlaufend verschobene Identität“, da man, wenn man die Reihe vollendet, „das Ganze der Seinszusammenhänge“ erreicht, wo „immer — und zwar in bestimmter Reihenordnung — das Sosein des einen auch schon das Dasein des anderen“ ist (GdO 133). Aufgrund dieser *fortlaufend verschobenen Identität* beschreibt Hartmann das Sosein als „Dasein von etwas an etwas“ (GdO 134) und das Dasein als etwas, das „nur ‚an‘ und ‚in‘ einem Daseinszusammenhang“ *ist* (GdO 136). Das Dasein erweist sich also als ein Ausdruck der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Zusammenhang, oder schlicht als **im-Zusammenhang-sein**, wobei das Ganze dieser Zusammenhänge als *das Ganze der Seinszusammenhänge* die Welt ausmacht.

Was das Ansichsein betrifft, ist Hartmann der Meinung, daß es dabei „ganz und gar um das Moment des Daseins“ geht: „Daß etwas ‚an sich ist‘, heißt eben, daß es besteht, existiert, und zwar nicht nur ‚für uns‘, nicht bloß in der Meinung oder im Dafürhalten. Es handelt sich also um den Erweis des Daseins“ (GdO 151). Das ist, wenn man es mit Hartmanns Ansicht über das Dasein zusammen betrachtet, so zu verstehen, daß es bei der Frage nach dem Ansichsein von etwas im Grunde darum geht, zu zeigen, daß dieses etwas **in einem bestimmten Zusammenhang**, d.h. im *Ganzen der Seinszusammenhänge* **enthalten ist**. Die Ansichseinsgegebenheit oder das Ansichsein des Gegebenen kann demnach dadurch nachgewiesen werden, daß man das Gegebene als dem totalen Seinszusammenhang zugehörig erweist.

Die Homogenität des Totalgegenstandes bedeutet in diesem Kontext also Homogenität des Zusammenhanges, in dem alle Ansichseiende zu einander stehen. Das Gegebene, d.h. der *objizierte* oder erkannte Teil an dem Totalgegenstand und der *unerkannte* oder *unerkennbare* Teil an ihm, die aus dem Gesichtspunkt des Subjekts als Gegensätze erscheinen, sind aus dem Gesichtspunkt des übergeordneten Seinszusammenhanges

nicht gegensätzlich. Denn in einem Zusammenhang, in dem kein Glied bzw. keine Bindung wesentlicher ist als die anderen, kann keine in bezug auf das Ganze wesentliche Grenze gezogen werden. Betrachtet man das Seiendsein als die gleichartige, unvariable Bindung im Seinszusammenhang, müssen alle Glieder dieses Zusammenhanges, die ihm *irgendwie* zugehören, gleich seiend sein, wie alle übrigen.

Wenn man davon ausgehen kann, daß das *Unerkannte* und das *Unerkennbare* Teile eines solch homogenen Seinszusammenhanges sind, muß man annehmen, daß auch das *Erkannte*, das mit diesen Teilen zusammenhängen muß, ein Teil des totalen Seinszusammenhanges ist. Denn, setzt das *Erkannte* ein *Unerkanntes* vor, so setzt es — aufgrund der Homogenität — das **Ganze** voraus — und umgekehrt. Da also der Totalgegenstand, d.h. *das Ganze der Seinszusammenhänge* **homogen** ist, muß alles, was mit einem Teil des Ganzen zusammenhängt, auch mit dem **Ganzen** unmittelbar zusammenhängen, d.h. Dasein **in** der Welt haben und folglich *an sich* sein.

Dadurch läßt sich auch verstehen, warum es Hartmann bei der Frage nach Ansichseinsgegebenheit nicht um Erkennbarkeit des *Dinges an sich* geht. Ihm reicht es nämlich völlig aus, wenn er zeigen kann, daß die Erscheinung des Dinges im selben homogenen Seinszusammenhang steht, wie das Ding selbst. Ist das Ding an sich, so ist es die Erscheinung auch, da, was mit ihm zusammenhängt, auch mit dem Ganzen ohne weiteres zusammenhängen muß und dem Ganzen des Seinszusammenhanges die Erscheinung genauso wesentlich ist wie ihr Grund.

## 8. Versuch einer *immanenten* Erörterung von Grundlagen-Problemen der Hartmannschen Ontologie

### A) Fraglichkeit der Homogenitäts-These

In bezug auf diese Homogenitäts-Idee von Hartmann, von der speziell die Gegebenheit des Ansichseins, generell aber die Möglichkeit der Ontologie abhängt, kommt nun eine Reihe von Fragen in Betracht, die die Grundlage dieser Idee zweifelhaft erscheinen lassen. Deshalb soll der Versuch unternommen werden, diese Fragen in einer im Blick auf Hartmanns Philosophie **immanenten** Erörterung darzustellen.

1. Hartmann hat, um seine Annahme zu begründen, daß das Sein sich dem Erkennen nicht widersetze, eine Idee des klassischen Rationalismus aufgegriffen und mit ihr einen *intellectus infinitus* postuliert. Bei diesem „Grenzbegriff“ ging es ihm um die Demonstration der Möglichkeit, daß der Totalgegenstand einem Subjekt mit grenzenlosem Erkenntnisvermögen nichts Unerkanntes übrigläßt, da der Totalgegenstand sich dem Erkennen nicht widersetzt. Bei diesem Diktum Hartmanns handelt es sich im Grunde allerdings lediglich um einen Systemzwang, da die Homogenitätsthese die Möglichkeit einer unbegrenzten Erkenntnis voraussetzt.

Für eine solche unbegrenzte, totale Erkenntnis gibt es zwei Alternativen: Entweder erfaßt das Subjekt, in diesem Beispiel also der *intellectus infinitus*, in dieser Erkenntnis auch sich selbst mit, oder nicht. Wenn das zweite der Fall ist, ist der Gegenstand nicht total, ist aber das erste der Fall, ist zwar das Subjekt total, aber nicht der Gegenstand. Da Hartmanns Meinung nach „ein Seiendes nur im ‚Gegenstehen‘“ Erkenntnisgegenstand sein kann (GdO 153), wäre diese ‚Totalerkenntnis‘ im erkenntnistheoretisch strikten Sinne, aber auch im Sinne Hartmanns, nicht mehr als Erkenntnis anzusehen.

Was das reale Subjekt betrifft, gilt die Möglichkeit, mit dem Seienden auch sich selbst zu erfassen, im Hartmannschen System mit einer in diesem Zusammenhang signifikanten Einschränkung. Ein Bewußtseins-Akt oder –Inhalt kann demnach zwar wiederum Gegenstand eines Bewußtseinsaktes werden, aber nicht desselben primären Aktes, in dem der Inhalt entstanden ist (GdO 159). Das Subjekt kann zwar durch „Reflexion“ auch seine Bewußtseinsinhalte im *Gegenstehen* erkennen, dann hat es aber nicht mehr das selbe Seiende wie in den Akten, in



denen sie entstanden sind, zum Gegenstand sondern nur deren Abbild. So verhält sich es z.B. mit dem Bild oder der Vorstellung des Erkenntnisgegenstandes: in der „Reflexion werden sie Gegenstand einer zweiten Erkenntnis — einer gegen die erste ‚zurückgebogenen‘ (reflektierten). Indem die letztere sich aber auf sie richtet, hat sie nicht mehr dasselbe Seiende zum Gegenstande, das Gegenstand der ersten Erkenntnis war“ (GdO 155). Aus Hartmanns Auslegung des Begriffs der Reflektion geht also folgendes hervor: Im Erkennen des Seienden erkennt man sich selbst nicht mit. Versucht man sich selbst zu erkennen, so verliert man das Seiende, das außer ihm liegt. Allgemein kann man sagen: das Subjekt kann zwar auch sich selbst im Gegenstehen betrachten, dann ist es aber zweigeteilt in Gegenstehendes und Betrachtendes, wobei der Betrachtende, erkenntnistheoretisch gesehen, immer unerkant bleibt.

Da auch das Subjekt ein Seiendes ist, kann man sagen, daß **das Sein als Einheit von Objekt und Subjekt** im Gegensatz zu Hartmanns Behauptung gegenüber dem Erkanntwerden nicht indifferent ist. Da dies eine Konsequenz des unumgänglichen Zwiespalts zwischen dem Erkennenden und Erkanntem im Erkenntnisverhältnis selbst ist, ist es auch nicht auf die Veranlagung eines endlichen Subjekts zurückzuführen. Das Seiende, sofern ihm auch das erkennende Subjekt zugehört, scheint sich also dem Erkennen in der Tat zu widersetzen. Ist das der Fall, dann stimmt aber auch die Homogenitäts –Annahme nicht.

2. Wie oben dargestellt wurde, stützt sich die Homogenität des Seins in erster Linie auf die Schlüsse, die Hartmann aus der *Umkehrbarkeit des Satzes vom Bewußtsein* gezogen hat. Diesbezüglich stellt sich die Frage, wie berechtigt Hartmanns Annahme ist, daß man bei der Entscheidung über die Frage, ob die Bewußtseinswelt von der Seinswelt abhängig ist — oder umgekehrt —, zu einer der zwei extremen Antworten **gezwungen** ist oder eine Entscheidung darüber überhaupt möglich ist.

Bei seinem Versuch, die Skepsis zu widerlegen, geht Hartmann, wie gesagt, davon aus, daß es im „Wesen“ des Phänomens liegt, das Subjekt zu einer Entscheidung über das Ansichsein seines Inhalts zu zwingen. Dies ist aber nicht die ganze Wahrheit, solange man nicht zugleich explizit zum Ausdruck bringt, daß ein Phänomen nie zu einer **endgültigen** Entscheidung zwingen kann. Man kann nämlich behaupten, daß es genauso im „Wesen“ des Phänomens liegt, nachdem die Entscheidung zugunsten des „Ansichseins“ des Inhalts gefallen ist, stets auch das Gegenteil davon für möglich zu halten, d.h. beim Subjekt **Skepsis** auszulösen. Daraus folgt, daß die entsprechende Erkenntnis, **solange sie als wahr gilt, für** Ansichsein-Erkenntnis **gehalten** werden

kann, aber nie endgültig als solche anzusehen ist. Das Paradoxon einer **stets provisorischen Ansichsein-Erkenntnis** wäre durchaus verständlich, wenn man die Skepsis im Erkenntnisphänomen nicht als eine erkenntnistheoretische Last, die, wie es bei Hartmann der Fall ist, aufzuheben ist, ansähe, sondern als ein Prinzip des Erkenntnisprogresses.

Entscheidend ist hier aber nur, daß der Sinn und die Möglichkeit einer Entscheidung zwischen radikaler Skepsis, die im Satz des Bewußtseins zum Ausdruck kommt, und dessen Gegenteil, der in der Hartmannschen Umkehrung dieses Satzes zum Ausdruck kommt, als fragwürdig erscheint. Hartmann argumentiert gegen diese radikale Skepsis, wie gesagt, mit der Behauptung, daß die Ontologie sie nicht zu widerlegen braucht, da die Beweislast bei der Gegenseite liegt. Dabei geht er jedoch davon aus, daß das andere Extrem die einzige Alternative ist, die übrig bleibt. Wenn es aber noch eine dritte gegenüber dem Gegensatz zwischen diesen beiden indifferenten Alternativen gibt, kann man behaupten, daß die Last des Beweises für das Gegenteil *beide* tragen. Der Satz etwa, *nichts im Phänomen könne man ganz und endgültig für Sein oder Schein halten, sondern nur provisorisch oder partiell*, der sich auf die Skepsis, die sich als dem Wesen der Erkenntnis zugehörig erwiesen hat, stützen könnte, scheint nun eine solche dritte Alternative tatsächlich darzustellen. In Anlehnung an Hartmanns Argumentation kann man weiter behaupten, daß dieser Satz solange als wahr gelten soll, bis die radikale Skepsis oder die Ontologie Hartmanns das Gegenteil beweisen können. Aber schon die Möglichkeit einer solchen Alternative reicht zum Beweis aus, daß man nicht zu einer Entscheidung zwischen den beiden Extremen gezwungen ist.

3. Es hat sich oben herausgestellt, daß Skepsis auch Hartmann zufolge in jeder „Ansichsein-Erkenntnis“ **prinzipiell** möglich bleibt. Nun scheint aber Hartmanns Auffassung, daß der Erkenntnisakt ein **rein erfassender** Akt und die Erkenntnis **Erfassen eines Ansichseienden** ist, damit nicht in Einklang gebracht werden zu können. Hartmann bleibt nämlich die Erklärung schuldig, wie Skepsis noch möglich sein kann, wenn das Ansichseiende in Erkenntnis tatsächlich rein erfaßt wird.

4. Die *Homogenität des Seinszusammenhangs*, von der oben die Rede war, scheint ganz im Gegensatz zu dem zu stehen, was im Hegelschen Satz „Die Wahrheit ist das Ganze“ —, der sich Hartmanns Meinung nach für das geschichtliche Sein bestätigt hat, — zum Ausdruck kommt (GdO 71). Hartmanns Homogenitäts-Postulat impliziert nämlich, daß eine Teilwahrheit Teil eines homogenen Ganzen ist und daher, wenn

auch nur ein Teil vom Ganzen, doch *die Wahrheit* ist. Daß der erkannte Teil des Gegenstandes bei Hartmann stets nur ein Teil, aber nie das Ganze ist, ist seiner Ansicht nach kein Hindernis, in die Wahrheit des Ganzen einzudringen. Aus Hartmanns Homogenitätsthese folgt also, daß man durch Erfassen des Teiles die Wahrheit des Ganzen erfassen kann.

Im Grunde kommt es darauf an, daß die Wahrheit des Erkannten bei Hartmann deswegen vom Umfang des Zusammenhanges, in dem es erkannt wird, unabhängig bleibt. Die Wahrheit bleibt dieselbe, ob das Erkannte in einem engen oder wesentlich größeren Zusammenhang betrachtet wird. Da der Seinszusammenhang homogen ist, **fügen sich die Teilwahrheiten** — ganz im atomistischen Sinne — **der Wahrheit des Ganzen ohne weiteres ein**. Die Wahrheit des Ganzen erweist sich bei Hartmann also im krassen Gegensatz zum Hegelschen Satz als die Zusammensetzung aller Teilwahrheiten.

Mit dieser quasi atomistischen Lehre von der Wahrheit hängt nun auch Hartmanns Zuspitzung des Gegensatzes zwischen Sein und Schein zusammen. Da ein Schein objektiven Ursprungs sich seiner Meinung nach vom Sein nicht unterscheiden läßt, versteht er unter Schein nur reine Phantasieprodukte des Bewußtseins und unter Sein — ohne graduelle Unterschiede — alles, was nicht bloßes Phantasieprodukt des Bewußtseins ist. Hier scheint Hartmann allerdings zu übersehen, daß der Schein mit dem Erkenntnisprogreß zusammengehört, d.h. daß etwas sich in der Regel dann als Schein erweist, wenn man es in einem größeren Zusammenhang betrachtet. Da nun aber dieses Etwas in dem engeren Zusammenhang Schein war, in dem größeren aber nicht, können beide Zusammenhänge überhaupt nicht homogen sein.

Zufolgedessen erweist sich der Teilzusammenhang im Hinblick auf das Ganze als heterogen. Heterogenität der Zusammenhänge bedeutet hier jedoch, daß der Schein und das, was hinter dem Schein ist, auf verschiedene Weise seiend sein sollten, was graduelle Unterschiede beim Scheinhaft- bzw. Seiendsein impliziert.

5. Hartmanns Auffassung von der Homogenität des Totalgegenstandes hängt wesentlich auch von seiner Behauptung ab, Objektionsgrenze könne nicht für Seinsgrenze gehalten werden, man müßte sonst „annehmen, etwas Seiendes würde dadurch, daß es erkannt (objiziert) wird, zum Nichtseienden gemacht. Und da im Fortschreiten der Erkenntnis es immer weiter objiziert wird, so würde das ja bedeuten, daß es nach und nach vom Erkennen absorbiert und ontisch vernichtet würde“ (GdO 80). Wenn man das jedoch mit dem, was oben gesagt

wurde, in Zusammenhang bringt, kann man konstatieren, daß Hartmann seine Auffassung von der Richtung des Erkenntnisprogresses für die einzig mögliche hält. Das Sein zeigt nach seiner Auffassung mit dem Fortschreiten der Objektion einen immer größeren Teil von sich. Da die Objektion nach dieser Deutung ohne aktive Teilnahme des Subjekts aus einer ‚Aktivität‘ des Seins erfolgt<sup>111</sup>, kann das Objizierte nicht als Schein ausgelegt werden. Objektion läßt sich jedoch auch als ein Fortschreiten **in umgekehrter Richtung** erfassen, d.h. als ein Eindringen ins Sein durch Aufhebung des Scheines. Erfäßt man im Phänomen bzw. im Erkenntnisgegenstand nur einen Teilzusammenhang, aber nie das Ganze, was auch Hartmann zugibt, so ließe sich, was sich schon oben in Punkt (4) herausstellte, behaupten, daß dann in jeder Phänomen-Erkenntnis etwas Schein steckt. Wenn man den Erkenntnisprogreß dadurch erklären kann, daß ein immer größerer Teil des Zusammenhanges ins Gesichtsfeld rückt, könnte man bei der Objektion ganz das Gegenteil dessen feststellen, was Hartmann gefunden zu haben glaubte. Nicht das Sein würde nämlich mit dem Fortschreiten der Objektion zum Schein gemacht, sondern umgekehrt der Schein zum Sein, indem man das Scheinhafte darin Schritt für Schritt aufhebt. Das wäre nicht unmöglich, da etwas nach dieser Auffassung nur **relativ auf die Objektionsgrenze** Sein oder Schein sein könnte. Was diesseits einer gegebenen Objektionsgrenze Sein ist, wäre jenseits dieser Grenze Schein, wobei jedoch das anfangs allzu Scheinhafte mit jeder Verschiebung der Grenze ‚immer seiender‘ wäre.

Es geht hier nur darum, zu zeigen, daß Hartmanns Argumentation insofern nicht stimmt, als die Alternative, vor die er uns im Falle der Zurückweisung der Homogenität des Totalgegenstandes gestellt hat, d.h. die totale Skepsis, nicht die einzige Alternative ist. Es geht also bloß um die Demonstration **einer** Möglichkeit für eine andere Alternative.

6. Die Homogenität des Totalgegenstandes vorausgesetzt, erbrachte Hartmann mit dem Phänomen des Erkenntnisprogreß, der „von größter ontologischer Tragweite“ ist, den wichtigsten Beweis für die Ansichseinsgegebenheit. (GdO 168). Dieses Phänomen ist, ihm zufolge, die Bestätigung dafür, daß das im Problembewußtsein mit dem Erkannten gegebene Unerkannte tatsächlich auf irgendeine Weise ist. Bestätigt sich, daß das Unerkannte im Erkenntnisphänomen mit dem Erkannten

---

<sup>111</sup> Vgl. oben 75 f.

tatsächlich zusammenhängt und gilt das Ganze als homogen, muß das Erkannte genauso ansichseiend sein wie das Unerkannte.

Zu diesem Ergebnis kommt er aber nur dadurch, daß er mit der Homogenitäts-Annahme einen **linearen Erkenntnisprogreß** voraussetzt. Das Erkannte und das Unerkannte können nämlich nur dann gleichartige Teile eines Ganzen sein, wenn feststeht, daß der Fortschritt bei der Erkenntnis keine **Rückwirkung** auf die schon vorhandenen Erkenntnisse haben kann. Wenn der Erkenntnisprogreß aber eine Modifikation vorhandener Erkenntnisse erforderlich macht, beweist das ganz im Gegensatz zu Hartmanns Annahme, daß das schon Erkannte sich mit dem Unerkannten, d.h. mit dem jetzt Erkannten nicht zu einem homogenen Zusammenhang fügen läßt.

Was nun die Voraussetzung eines **linearen Erkenntnisprogresses** anbelangt, zeigt die Geschichte der Wissenschaften, wie es der amerikanische Philosoph Thomas Kuhn eindrucksvoll veranschaulichen konnte<sup>112</sup>, genau das Gegenteil. Gerade „revolutionäre“ Erkenntnisprünge erzwingen in den Wissenschaften eine Modifikation des gesamten Erkenntnisbestandes. ‚Alte‘ Erkenntnisse lassen sich nach einem „Paradigmenwechsel“ dem neuen „Paradigma“, d.h. dem neuen, erweiterten Ganzen nicht unverändert einfügen.<sup>113</sup>

Es geht im Grunde wiederum um Hartmanns kontroverse Haltung gegenüber dem Hegelschen Satz „die Wahrheit ist das Ganze“. Denn mit dem ‚linearen Erkenntnisprogreß‘ setzt Hartmann voraus, daß der Progreß nichts weiter ist als das Hinzufügen gleichartiger Teile. Ein **Gefüge** von Erkenntnissen ist demnach nicht mehr als eine bloße Zusammensetzung von Teilerkenntnissen. Daraus ergibt sich unmittelbar, daß das Ganze der Erkenntnis um nichts wahrer sein kann als die Teilerkenntnis.

---

<sup>112</sup> Vgl. Kuhn, Thomas Samuel *The Structure of Scientific Revolutions* Übers. Von Hermann Vetter, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen: Zweite revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage, Frankfurt a.M. 1981.

<sup>113</sup> Kuhns Entdeckung, die er einem sehr ausführlichen Studium der Wissenschaftsgeschichte verdankt, hat ihn jedoch zur Annahme veranlaßt, die „Paradigmen“ hätten miteinander überhaupt nichts zu tun, da sie kein gemeinsames Erkenntnis-kriterium haben, sie stünden also theoretisch in gar keinem Zusammenhang zueinander. Diese extreme Haltung, zu der Kuhn gelangt, ist keine notwendige Folge seiner Entdeckung, daß der Erkenntnisprogreß nicht linear verläuft. Man kann sich also von seiner extremen Haltung durchaus distanzieren, ohne diese Entdeckung aufgeben zu müssen. Vgl. hierzu unten Anm. Nr. 159.

## B) Die Frage nach dem ontologischen Charakter von Hartmanns Lehre

Auf Grund des inzwischen Aufgeführten kann nun versucht werden, auf Weins „Grundfrage an Hartmann“, auf die oben in der *Einleitung* hingewiesen wurde,<sup>114</sup> ob nämlich Hartmann nicht dadurch, daß er die Frage nach dem *Seienden als Seienden* als eine Frage nach der *Ordnung* der Seienden entwickelt, den Boden einer Ontologie verläßt, eine Antwort zu geben.

Die Fraglichkeit von Hartmanns Homogenitäts-Annahme, wie sie oben demonstriert worden ist, hat zur Folge, daß damit auch die **Möglichkeit der Hartmannschen Ontologie** fraglich wird. Denn diese Möglichkeit hängt eindeutig davon ab, daß die Gegebenheit des Ansichseins möglich ist, was sich in der Untersuchung als von der Homogenitäts-Annahme abhängig erwiesen hat. Hat sich diese Annahme aber als unhaltbar erwiesen, ist die Folge, daß sich dadurch nicht nur Ansichseinerkenntnis sondern auch seine Ontologie als unmöglich erwiesen hat.

Da die Ontologie als Seinslehre vom Seienden als Seienden ausgehen muß, dies aber nur von einem erkenntnistheoretisch neutralen Standpunkt aus möglich ist, macht Hartmann die **Überwindung der Epistemologie** zur Voraussetzung für die Ontologie und versucht, einerseits vom *Sein als Gegenstand* zum *Sein als übergegenständlichem Sein*, andererseits aber vom *gnoseologischen Ansichsein* zum *ontologischen Ansichsein* überzugehen.

Der theoretische Zwang, der Hartmanns Postulat eines *intellectus infinitus* zugrunde lag, deutet jedoch darauf hin, daß er das gnoseologische Ansichsein doch nicht überwinden konnte. Hartmann mußte nämlich begründen, daß der Totalgegenstand ein **möglicher Erkenntnisgegenstand** bzw. Erkenntnisgegenstand eines **möglichen Subjekts** ist. Hartmanns Ansichseinsbegriff bleibt demnach von einer gnoseologischen Voraussetzung abhängig und ist daher im Grunde auch gnoseologisch.

Dies hängt offenbar mit dem **Vorrang der Erkenntnis** zusammen, den Hartmann ihr im Blick auf den **Zugang zum Sein** einräumte. So hält er die These, daß das Sein **Erkenntnisgegenstand** sei, unter der Bedingung, daß das Sein trotzdem übergegenständlich und vom Erkanntwerden unabhängig bleibt, für diejenige These, die der Wahrheit

---

<sup>114</sup> Vgl. oben 31 f.

am nächsten kommt. Diesen Vorrang stützt er u.a. durch Vergleich des „Erkenntnisgegenstandes“ mit Heideggers „Zuhandensein“, in dem er eine neue Art von „Gegebensein“ im Sinne von Gegebensein eines „Gebrauchs- oder Umgangsgegenstandes“ sieht (GdO 79). Das *Zuhandensein* ist jedoch Hartmann zufolge im „Nachteil“ gegenüber dem Erkenntnisgegenstand, denn „nicht alles, was ‚ist‘, kann Gebrauchsgegenstand werden; wohl aber kann — wenigstens grundsätzlich — alles, was ‚ist‘, Erkenntnisgegenstand werden“ (GdO 79). Der ‚Vorteil‘ des Erkenntnisgegenstandes, den Hartmann hier suggeriert, hat jedoch spätestens an demjenigen Seienden eine Grenze, das aus der Einheit des Objekts mit dem Subjekt besteht. Ein solches Seiendes ist nämlich, wie sich oben herausgestellt hat, der Erkenntnis unzugänglich. Der ansichseiende Erkenntnisgegenstand kann im Erkenntnisverhältnis gerade wegen seines (anscheinend trotz Hartmanns Bemühens immer noch gnoseologischen) Ansichseins-Charakters nur **ohne** Bezug auf das erkennende Subjekt zugänglich sein. Wenn es dem Subjekt aber darum geht, das Seiende zu erfassen, dem es als der Erfassende selbst zugehört, scheint ‚Ansichseinerkenntnis‘ nicht weiter zu bringen.

Der Begriff Ansichsein schließt bei Hartmann also nur das Seiende **ohne** das Subjekt ein, nicht aber das **mit** dem Subjekt. Faßt man diesen Befund mit dem Ergebnis zusammen, daß das Ansichsein bei Hartmann Im-Zusammenhang-Sein bzw. Mit-Anderen-Sein bedeutet, kann man weiter feststellen: Mit seinem Ansichseinsbegriff fragt Hartmann danach, was bzw. ob etwas **in** einem Zusammenhang **ist**, nicht aber, was es **ohne** diesen Zusammenhang **ist**. Ganz dem gnoseologischen Ursprung des Begriffs gemäß, bedeutet für Hartmann ‚an sich‘ ohne Bezug auf das Subjekt, sonst aber **mit allen anderen Bezügen**. Schon die ordinäre Bedeutung des Ausdrucks ‚an sich‘ legt jedoch die Vermutung nahe, daß diese Art Beschränkung des Ansichseins **ontisch willkürlich** ist.

Dagegen wäre vielleicht einzuwenden, daß die Frage nach dem in diesem Sinne Ansichseienden **sinnlos** ist, da etwas stets **mit** etwas anderem **ist**. Doch die Frage, was etwas **ohne** den Zusammenhang, in dem es sich befindet, **ist**, scheint durchaus einen Sinn zu haben, auch wenn oder gerade weil das ‚ist‘ in beiden Fällen nicht das selbe meint.

In diesem Zusammenhang steht offenbar auch Hartmanns Haltung gegenüber der Ontologie Heideggers. Hartmann lehnt die Heideggersche Ontologie, die nach dem „Sinn von Sein“ fragt, ab, da diese Frage seiner Meinung nach metaphysisch „irreführend“ ist (GdO 43). Er stellt

zunächst fest, daß der Begriff „Sinn“ in dieser Frage, „die verborgene innere Bestimmung von etwas“ meint, durch die „es auf eine sinngebende Instanz (etwa einen Wert) bezogen oder auf sie hin angelegt ist“ (GdO 45). Der „Sinn“ setzt aber auch in dieser Bedeutung notwendig ein Subjekt — „und sei es auch nur ein postuliertes logisches Subjekt“ — voraus, für das er besteht (GdO 46). Denn „ein Sinn an sich wäre Widersinn“ (GdO 46). Es ist daher „noch zu wenig, wenn man sagt: an sich selbst braucht das Seiende als Seiendes keinen Sinn zu haben. Vielmehr muß man sagen: an sich selbst kann es gar nicht Sinn haben“ (GdO 46). Das Seiende kann nach Hartmann also nur „für jemand“ einen Sinn haben. Dann ist aber sein „Sinnhaben“ für jemand „nicht sein ‚Sein‘. Das Sein des Seienden steht indifferent zu allem, was das Seiende ‚für jemand‘ sein könnte“ (GdO 46).

Es ist ersichtlich, daß Hartmann sich bei dieser Argumentation auf seinen eigenen, expliziten Ansichseinsbegriff als den **ontisch einzig sinnvollen** stützt. Das Ding, das einen Sinn haben soll, stellt Hartmann — ganz wie im Erkenntnisverhältnis — dem Subjekt, für das dieses Ding einen Sinn haben soll, **gegenüber**. Da nun das „Sinnhaben“ dieses **Gegenüberstehen** voraussetzt, kann das Ding ihm zufolge an sich keinen Sinn haben. Man hat den Eindruck, als setze Hartmann dieses **Gegenüberstehen** mit seinem Ansichsein-Begriff selbst voraus. Der Umstand, daß Hartmann mit der Annahme, etwas könne nur „für jemand“ Sinn haben, einfach ignoriert, daß etwas auch für sich selbst Sinn haben kann, kann anders nicht erklärt werden. Es sei denn, man will annehmen, daß Hartmann daran glaubt, eine Person könne auch für sich selbst nur im Gegenüberstehen einen Sinn haben.

Ferner macht Hartmann gerade durch die Annahme, das „Sein des Seienden“ sei sinn-indifferent, die Frage nach dem „Sinn des Seins“ notwendig. Denn diese Annahme wäre auch durch die Feststellung, daß das Seiende an sich keinen Sinn haben könne, nicht bewiesen, da *erstens* Sinnlosigkeit nicht sinn-indifferent wäre und *zweitens* die Frage nach dem **Sinn des Seins** unabhängig von der Frage nach dem **Sinn des Seienden** bzw. Ansichseienden besteht. Wenn man der Bedeutung der ‚Sinnlosigkeit‘ in diesem Kontext nachgeht, stellt sich die hier zugrundeliegende Frage als die heraus, **was** das Seiende **ohne** die Zusammenhänge, in denen es irgend einen Sinn hat, **ist**. In die Augen springt, daß hier nach dem selben gefragt wird wie in der obigen Frage, **was** etwas **ohne** den Zusammenhang, in dem es sich befindet, **ist**. Man muß offenbar entweder diese Fragen als sinnlos zurückweisen oder aber annehmen, daß in beiden danach gefragt wird, was der Sinn eines **solchen** Seins ist. Die Annahme, das Sein des Seienden sei sinn-



indifferent, erweist sich also als eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins. Es handelt sich jedoch um eine Antwort, die unbegründet bleibt, da sie sich selbst auf die Sinnlosigkeit des Ansichseins nicht stützen kann.

Hartmanns **Homogenitäts**-Annahme steht schließlich auch mit seiner Annahme in *Aufbau der realen Welt*, daß die Welt verschiedene Seinshöhen hat und daher **heterogen** ist, nicht in Einklang. Hartmann wehrt sich zwar diesbezüglich explizit dagegen, die Höhenunterschiede als Unterschiede in der Seinsweise zu betrachten. „Was in den Seinschichten sich wirklich abstuft,“ ist nicht die Seinsweise, sondern nur „die Geformtheit, die Bestimmtheit, Beschaffenheit, der Einheits- und Ganzheitstypus, die Art der Systeme und ihre Gliederung“ (GdO 76). So steht nach ihm fest: „Die Gebilde selbst sind von verschiedener Seinshöhe. Aber die Seinsweise ist die gleiche“ (GdO 76). Höhenunterschiede in der realen Welt bedeuten nach Hartmann also keinen Unterschied in der Seinsweise sondern nur eine gesteigerte Komplexität an Geformtheit. Dagegen ist einzuwenden, daß die Grundidee, die Hartmanns *Aufbau der realen Welt* zugrundeliegt, d.h. die Annahme, daß die höheren Gebilden auf die niederen nicht zurückgeführt werden können, einen **ontischen** Unterschied an den Gebilden unterschiedlicher Höhe voraussetzt. Denn das Auftreten des **Novums** in der Welt kann mit einer neuartigen Zusammensetzung schon vorhandener und ontisch homogener Elemente nicht erklärt werden, da eine solche Zusammensetzung prinzipiell zerlegbar wäre.<sup>115</sup>

Diese Konsequenz von Hartmanns Homogenitäts-Annahme für den *Aufbau der realen Welt* läßt sich, da diese Annahme nur für die Begründung der Ansichseinsbegriff nötig war, auch als eine Folge von Hartmanns Ansichseinsbegriff darstellen. Da Hartmann unter Ansichsein, wie sich oben herausgestellt hat, **nur** das Sein des Seienden ohne Bezug auf das Subjekt, nicht aber ganz ohne Bezüge zu anderen Seienden, versteht, scheint Hartmanns Ansichseins-Begriff nicht geeignet zu sein, die **Individualität** des Seienden zu erfassen, da dies sich offenbar auf das Sein des **einzelnen** Dinges in seiner **Einzigkeit** stützt. Da beim Ansichsein als ‚Im-Zusammenhang-Sein‘ **das Sein des Zusammenhanges** hervorgehoben wird, **das Sein des einzelnen Dinges** dagegen unberücksichtigt bleibt, ist Hartmanns Lehre nicht in der Lage, Individualitätsunterschiede als einen ontischen Unterschied zu sehen.

---

<sup>115</sup> Vgl. oben 48.

An einer Stelle zieht Hartmann gerade diesen Schluß. Um die Homogenität der Seinsweise am Beispiel der Identität der Seinsweise der Welt zu zeigen, gibt Hartmann zunächst zu, daß „ein tierischer Organismus ein unstreitig höheres Gebilde als ein Stein, ein Atom, ein kosmisches System“ ist (GdO 76). Dies berechtige aber nicht zur Behauptung, daß der Organismus deswegen auch eine höhere Seinsweise hat, zeigt er doch trotz der Komplexität seiner Geformtheit „dieselbe Vergänglichkeit, Zerstörbarkeit, Individualität, Existenz“ (GdO 76). Was die Individualität betrifft, nimmt Hartmann also bewußt eine ganz kontroverse Haltung Max Scheler gegenüber ein, der alles in der Welt Existierende gerade nach dem Grad der Individualität abgestuft denkt.<sup>116</sup> Schelers Auffassung von der Abstufung der Welt nach dem Grad der Individualität bildet aber die einzige Grundlage, auf die man die Irreduzibilität höherer Gebilde bzw. das Auftreten des Novums in der Welt stützen könnte. Da eine neuartige Zusammensetzung schon vorhandener und ontisch homogener Elemente sich als prinzipiell zerlegbar erweist, scheint die Irreduzibilität höherer Gebilden die Möglichkeit vorauszusetzen, daß etwas durch eine solche Zusammensetzung zu einer neuen Seinsweise gelangt, die, etwa in Anlehnung an Scheler, als Erhöhung des Individualitätsgrades betrachtet werden könnte.

### **C) Das Ergebnis einer immanent-fundamentalen Kritik an der Hartmannschen Ontologie als Weins Ausgangspunkt in seiner philosophischen Kosmologie**

In seiner Ontologie hat Hartmann den Versuch unternommen, den *Aufbau der realen Welt*, den er mittels seiner *Kategorialanalyse* untersucht hat, als eine Seinslehre zu begründen. Daher hat er die ursprüngliche Frage nach dem *Seienden als Seienden*, indem er das Sein als *In-Zusammenhang-Sein* deutete, in eine Frage nach der *Ordnung* der Seienden umgewandelt. Er ging in seiner Ontologie also nicht vom Sein sondern vom Seinszusammenhang aus. Um die Seinsgegebenheit als Ansichseinsgegenheit zu deuten, mußte er folglich behaupten, dieser Seinszusammenhang sei homogen und alles, was in diesem Seinszusammenhang steht, habe daher eine identische Seinsweise. Doch gerade das Genesisproblem zeigt, daß der Weltzusammenhang, der sich in Hartmanns Kategorialanalyse als der Bau der voneinander deutlich abgegrenzten Schichten darstellte, nicht homogen sein kann, da er eine Weltgenesis ausschließt. Ein „im Hintergrunde verborgen

---

<sup>116</sup> Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn 1991

durchgehendes Kontinuum“ der kategorialen Abwandlung (ArW 512), das Hartmann postulieren mußte, um die kategorialen Gesetze mit einer Weltgenese in Einklang zu bringen,<sup>117</sup> setzt offenbar einen Seinszusammenhang voraus, der nicht homogen ist mit dem Weltzusammenhang, innerhalb dessen die von Hartmann entdeckten kategorialen Gesetze gelten.

Im Blick auf Weins „Grundfrage an Hartmann“ sind hinsichtlich von Hartmanns Versuch zwei kritische Feststellungen möglich: *Erstens* zeigt sich, daß die Deutung des Seins als In-Zusammenhang-Sein ontologisch nicht haltbar ist, da der eigentliche **Sinn** des Seins hier verkannt bleibt. *Zweitens* stellt sich die Umdeutung der Frage nach dem Weltzusammenhang als eine Frage nach dem Seinszusammenhang als unhaltbar heraus, da sie sich auf nicht haltbare Prämissen wie die Homogenität des Seinszusammenhanges bzw. Ansichsein des Erkenntnisgegenstandes stützt.

Was Hartmann mit seinem Versuch *Zur Grundlegung der Ontologie* ursprünglich intendiert hat, d.h. einen **Zugang zum Weltzusammenhang** finden und dessen Möglichkeit zu begründen, mußte gerade deshalb scheitern, weil er diese Möglichkeit ontologisch zu begründen versuchte. Wie Wein in seinem Versuch zur Grundlegung einer *philosophischen Kosmologie* zeigt, ist *diese* Möglichkeit nicht ontologisch sondern *kosmologisch* zu begründen. Denn für eine kosmologische Grundlegung sind keine Voraussetzungen wie die Homogenität des Seinszusammenhanges oder das Ansichsein des Erkenntnisgegenstandes erforderlich. Hier liegt, wie im folgenden Teil der Arbeit darzustellen ist, der Grund, der Wein zum Übergang von der Hartmannschen Ontologie zu einer philosophischen Kosmologie bewegt.

---

<sup>117</sup> Vgl. oben 37.

## **Zweiter Teil: Übergang von der Ontologie zu einer philosophischen Kosmologie**

### **Erster Abschnitt: Kosmologie in Gegenüberstellung zur Ontologie**

#### **9. Zielsetzung der philosophischen Kosmologie in bezug auf Hartmanns Ontologie und Kategorialanalyse**

Hermann Weins Auseinandersetzung mit der Hartmannschen Philosophie zeigt ein doppeltes Verhältnis zu dieser Philosophie, das zugleich bestimmend für sein eigenes Denken ist. Dies spiegelt sich darin wider, daß Wein die *Zielsetzung* seiner *philosophischen Kosmologie* in Zusammenhang mit der Hartmannschen Philosophie formuliert. So gibt er diesbezüglich explizit an, daß er mit seinem Versuch zur Grundlegung der *philosophischen Kosmologie* das selbe Ziel verfolgt, das Nicolai Hartmann sich bei seinem Versuch *Zur Grundlegung der Ontologie* gesetzt hatte und zwar der Kategorialanalyse eine Grundlage zu geben. Indem Wein seine *Kosmologie* an Stelle der Hartmannschen Ontologie setzt, weißt er einerseits zwar diese Ontologie zurück, übernimmt er andererseits aber den ‚Überbau‘ der Hartmannschen Philosophie, d.h. seine Kategorialanalyse unverändert. Das ‚doppelte Verhältnis‘, das schon hier erkennbar wird, wird allerdings erst durch Weins detaillierte Begründung für diese Zielsetzung verständlich.

Hermann Wein betont, daß unter allen zeitgenössischen Richtungen der Philosophie allein die Kategorialanalyse von Hartmann<sup>118</sup> fähig ist, durch Erschließung einer „neuartigen, die Tradition *erweiternden* Dimension“ (ZpK 69) der Philosophie den „Ausweg“ aus einer Lage zu eröffnen (ZpK 68), die er durch das „Nicht-auf-einander-Eingehen der

---

<sup>118</sup> Den Begriff Kategorialanalyse benutzt Wein oft auch in einem über Hartmanns Philosophie hinausgehenden Sinn. Zur *Kategorialanalyse* rechnet er dann alle zeitgenössischen philosophischen Richtungen, die sich als *materiale Philosophie* erweisen und als solche mit Kategorien beschäftigt. Zu ihnen zählt er z.B. stets die Philosophie von Alfred N. Whitehead.

großen philosophischen Bemühungen der Gegenwart“ gekennzeichnet sieht (ZpK 67). Aus dem einschlägigen Kapitel seiner Schrift „Zugang zur philosophischen Kosmologie“ mit dem Titel „Philosophie als Kategorialanalyse“ geht hervor, daß für Wein die *Philosophie als Kategorialanalyse* aufgrund ihrer Dimension-erweiternden-Erschließung der Tradition als Philosophie schlechthin gelten kann.

Diese Annahme, die vorweg der philosophischen Kosmologie eine sehr konkrete Richtung geben soll, bringt Wein deutlich zum Ausdruck. Er betrachtet die Aufgabe, diese Annahme zu rechtfertigen, als „eine Vorarbeit“, die vor der eigentlichen Arbeit an der philosophischen Kosmologie „geleistet werden“ muß (ZpK 67). „Die Zielsetzung einer heutigen philosophischen Kosmologie“ muß deshalb „klar gestellt und das Sinnvolle einer solchen Zielsetzung gegen schwerwiegende Bedenken im vorhinein verteidigt werden“ (ZpK 67). Dies geschieht, indem er die für seine philosophische Kosmologie grundlegende Annahme auf fünf Voraussetzungen gründet, die er einzeln zu rechtfertigen versucht.

Mit der *ersten* Voraussetzung definiert Wein seinen Ausgangspunkt, den er als „die Lebensfrage der heutigen Philosophie“ bezeichnet (ZpK 67) speziell als die Frage, „ob sie die folgende Disjunktion zu sprengen vermag: Entweder immer wieder alles einzureißen, oder Epigone der Klassiker zu bleiben“ (ZpK 67). Er geht dabei davon aus, daß die gegenwärtige Philosophie dort, wo sie Großes leistet, ihre Verknüpfungen mit der „Tradition“ nicht imstande ist, aufrechtzuerhalten, und daß sie dort, wo sie diese Verknüpfungen beibehält, nicht in der Lage ist, Großes zu leisten. Das Fehlen einer innerlichen Verbindung mit der Tradition hat deshalb zur Folge, daß bedeutende Vertreter der zeitgenössischen Philosophie ihren Beitrag ohne eine nennenswerte gegenseitige Auseinandersetzung geleistet haben. Dementsprechend gilt ihm „das Nicht-auf-einander-Eingehen der großen philosophischen Bemühungen der Gegenwart – Heidegger, Nicolai Hartmann, Whitehead, Jaspers usf.“ als kontradiktorisch „zur gegenseitigen Auseinandersetzung der Klassiker“ (ZpK 67). In einer Zeit, der Wein „trotz Whitehead, Nicolai Hartmann, Jaspers, Heidegger“ und „trotz internationaler Organisation, Kongresse, Symposien“ nachsagt, daß sie eine Zeit „des *Verfalls* der philosophischen *Kommunikation*“ ist, besteht die *große philosophische Herausforderung*

darin, diesem „Verfall“ entgegenzustehen, was Wein deshalb als die erste Voraussetzung seiner Vorarbeit fordert.

Hinsichtlich der *zweiten* Voraussetzung geht Wein der Frage nach, woran es gelegen hat, daß in der Philosophie der Neuzeit durchaus eine intensive Auseinandersetzung zwischen großen Philosophen möglich war. Den Grund hierfür findet er in der Rolle der „mathematisch-empirischen Wissenschaft“ in dieser Zeit: „Descartes, Locke, Kant hatten in ihrem philosophischen Ansatz in eigentümlicher Weise die mathematische bzw. die mathematisch-empirische Wissenschaft *vorausgesetzt*. Genauer gesprochen, ihr Vorhandensein bildete eine Grundlage für den Ansatz ihrer Philosophie, mochte dann die letztere auch zu einer *Analyse* eben dieser mathematisch-empirischen Erkenntnis fortschreiten“. Mit der Emanzipation der Einzelwissenschaften kehre sich dieses Verhältnis jedoch um, und das Festhalten an dieser ohnehin nicht mehr allen philosophischen Bemühungen gemeinsamen Grundlage, führt die Philosophie „in ihrem am ehesten wissenschaftlichen Sektor“, d.h. im Bereich einer „Seins- oder Welttheorie“ zur Verengung auf „Erkenntnis-Theorie oder transzendente Bewußtseins-Theorie“. (ZpK 68).

Einen Ausweg findet Wein in der Möglichkeit, als Grundlage, **woraus** die Philosophie ihre Probleme schöpft, nicht mehr die mathematisch-empirischen Wissenschaften sondern eine bestimmte Art von Philosophie zu nehmen. „Der mögliche Ausweg“ besteht also „in folgendem. Statt das Vorhandensein der neuzeitlichen mathematischen *Naturwissenschaft* zur Grundlage zu nehmen, kann das Vorhandensein einer ganz bestimmten Art von *Philosophie* zur Grundlage genommen werden. Es ist dies die Philosophie-als-Kategorialanalyse“ (ZpK 68f). Weins zweite Voraussetzung besagt also, daß die Kategorialanalyse innerhalb der zeitgenössischen Philosophie analog der Art und Weise fungieren kann wie die neuzeitliche mathematisch-empirische Wissenschaft in der Neuzeit.

Bevor Weins Argumente für die Wahl gerade dieser spezifischen Philosophie dargestellt werden, gilt es, sich darüber klarzumachen, was in diesem Zusammenhang „Grundlage“ bedeutet. Wein selbst betont, daß sein Vorschlag, die Philosophie könne die Kategorialanalyse zur Grundlage nehmen, nicht etwa darauf hinausläuft, „daß Kategorialanalyse die allein übrigbleibende, die etwa von nun an perennierende Form von Philosophie sei“ (ZpK 69). Es gehe dabei auch

„nicht um die *Détails* und nicht um das Ausmaß dessen, was von der modernen Kategorialanalyse bereits entwickelt, und was davon wiederum haltbar ist“ (ZpK 69). Worauf es ankommt sei die Ansicht, daß **Grundlagenprobleme der Philosophie** nicht nur solche sind, die aus Fragen nach der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis in einem bestimmten Bereich herrühren, sondern auch solche, die aus Fragen nach der Möglichkeit der Philosophie-als-Kategorialanalyse entstehen. Zugleich betont Wein, daß seine „Zielsetzung, das *Grundlagen*-Problem der Kategorialanalyse zu bearbeiten, [...] ein und nur ein Schritt“ ist (ZpK 69). Weins Voraussetzung suggeriert also nicht, daß dieser Schritt ein von nun an für die ganze Philosophie notwendiger Schritt ist, es ist bloß ein **möglicher** Schritt, der darauf aufbaut, daß man philosophische Grundprobleme auch anderswo und nicht nur im Bereich der Möglichkeit und Struktur wissenschaftlicher Erkenntnis gewinnen kann.

„Grundlage“ meint im Zusammenhang mit der Kategorialanalyse demnach nicht die Grundlage schlechthin. Grundlage ist aber auch nicht in der gewöhnlichen, umgangssprachlichen Bedeutung gemeint; denn der Umstand, daß Hermann Wein die Kategorialanalyse zur Grundlage nimmt, bedeutet nicht, daß er seine philosophische Kosmologie auf ihr aufbaut. Wein beabsichtigt in seiner Kosmologie ja gerade, „das *Grundlagen*-Problem der Kategorialanalyse“ zu bearbeiten und erhofft, dadurch *der Kategorialanalyse* eine „Grundlage“ geben zu können. Kategorialanalyse und philosophische Kosmologie scheinen also in einem je anderen Sinn „Grundlage“ des jeweils anderen zu sein<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> Diesem eigenartigen Verhältnis zwischen der Kategorialanalyse und der philosophischen Kosmologie, wobei jede in einem gewissen Sinne die *Grundlage* der anderen ist, geht Wein nicht ausführlicher nach. Da eine Klarheit darüber für ein richtiges Verständnis von Weins Vorhaben in seiner philosophischen Kosmologie wichtig ist, sollte man diesem Verhältnis hier eine größere Aufmerksamkeit schenken. Einer näheren Betrachtung scheint eine Veranschaulichung dieses Verhältnisses dadurch möglich zu sein, daß man sich der Unterscheidung zwischen *ratio essendi* und *ratio cognoscendi* bedient: In diesem Fall wäre Kategorialanalyse nur in dem Sinne Grundlage der philosophischen Kosmologie, als eine „*Welttheorie*“ vornehmlich durch die Einsicht, die man der Kategorialanalyse verdankt, möglich wurde. Philosophische Kosmologie wäre jedoch ihrerseits in dem Sinne Grundlage der Kategorialanalyse, insofern das, was man kategorialanalytisch einsieht, eine bestimmte Welt voraussetzt, die durch diese Welttheorie beschrieben werden soll. Man kann also sagen, daß „*der Aufbau der realen Welt*“, wie er von Hartmann kategorialanalytisch beschrieben wurde, die *ratio cognoscendi* der

Die Wahl der Kategorialanalyse als eine solche Grundlage sieht Hermann Wein darin begründet, daß die „beiden wichtigsten Schöpfer, Nicolai Hartmann und Alfred N. Whitehead“ es hätten „nicht daran fehlen lassen, die Verknüpfung mit der Tradition herauszuarbeiten“ (ZpK 69). Bringt man diese Begründung mit der „Lebensfrage“ in Beziehung, die Weins erste Voraussetzung ausmacht, so heißt das, daß diese Art von Philosophie – wahrscheinlich vor allem durch „das, nicht selten kritisierte, Ausmaß der Hineinverarbeitung und Auswertung aller geschichtlichen Vorarbeit in der Methode und Systematik“ (ZpK 71) – die besten Aussichten hat, den verlorenen Anschluß an die Tradition wiederherzustellen und so Grundlage der verlorenen Kommunikation zwischen den verschiedenen Richtungen der Philosophie zu sein. Eine solche neue Kommunikation auf der Grundlage der Kategorialanalyse sei zum Teil schon verwirklicht. Wein findet sie nicht nur bei Hartmann und Whitehead, sondern – „innerhalb“ *und* „außerhalb der Philosophie“ – nahezu überall gebe es „Beiträge zu einer *neuen* Kategorienlehre“, wie z.B. bei „Ch. S. Peirce, Gg. H. Mead, Günther Jacoby, Samuel Alexander u. a.“ (ZpK 69).

Die zweite Voraussetzung von Wein besagt außerdem, daß „die Zielsetzung, das *Grundlagen*-Problem der Kategorialanalyse zu bearbeiten, [...] eine neuartige, die Tradition *erweiternde* Dimension erschließt“ (ZpK 69). Die philosophische Kosmologie, die sich Wein zufolge aus dieser Zielsetzung gleichsam zwingend ergibt, betrachtet er also als einen „Ansatz, welcher denjenigen der Philosophie-als-Kategorialanalyse *nicht* wieder einreißen und zunichte machen will“ (ZpK 69).

Mit der *dritten* und *vierten* Voraussetzung stellt Wein die Beziehung bzw. Beziehungslosigkeit zwischen der Philosophie und den Wissenschaften in Frage. Davon ausgehend postuliert er die Notwendigkeit eines **neuen** Verhältnisses und die Möglichkeit eines solchen auf der Grundlage der Kategorialanalyse. Für den „Ausweg“, den er in seiner ersten Voraussetzung als „Lebensfrage der Philosophie“ beschrieben hat, ist – so ist zunächst festzustellen – auch ein neues Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft erforderlich. Hierbei

---

„*Urordnung*“ der Welt (ZpK 144) ist, die durch die philosophische Kosmologie dargestellt werden soll, während diese „*Urordnung*“ ratio essendi jenes Aufbaus ist.



handelt es sich vor allem um eine Kritik an der zeitgenössischen Philosophie in bezug auf ihr Verhältnis zu den Wissenschaften.

Doch bevor Wein zeigt, wie diese Philosophie gescheitert ist, versucht er eine Besonderheit des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft durch ein „Phänomen“ zu veranschaulichen, „das jeder selber erfahren hat, der einmal in der Praxis philosophischer Bemühung gestanden hat“ (ZpK 70). Wie dieses Phänomen zeige, steht die Philosophie „immer zwischen den beiden Gefahren: entweder ihr Wissenschaftliches zu verlieren oder ihr Philosophisches zu verlieren“ (ZpK 70). „Manche Partien aus dem Werke Hegels, des größten spekulativen Kopfes, und manche Partien aus der Existenzphilosophie von heute“ nennt er als Beispiele für die „erstere Gefahr“ und „gewisse Arten der mathematischen Logik“ und die „analysis of common language“ für die zweite (ZpK 70). Aus diesem Phänomen der doppelten „Gefahr“ und insbesondere daraus, daß man es z.B. in den letzten beiden Fällen in der Tat für fraglich halten kann, „ob diese Disziplinen *noch* zur *Philosophie* zählen“ (ZpK 70), könnte man zu der Vermutung kommen, daß das richtige Verhältnis zwischen der Philosophie und den Wissenschaften irgendwo in der Mitte liegt.

Wein verweist zudem auf eine bestimmte geschichtliche Entwicklung, die dafür verantwortlich ist, daß die oben erwähnte Gefahr für die Philosophie immer ernster wird. Damit meint er die Entwicklung, die mit der Abzweigung der Wissenschaften ansetzte. Mit dieser „Abzweigung“ war seines Erachtens „das Zeitalter der deduktiven Philosophie“, d.h. „einer *prima philosophia*, welche den anderen Wissenschaften vorgeordnet ist und ihrer nicht bedarf,“ ein für allemal „vorüber“ (ZpK 69).

„Mit der *Abzweigung* der sogenannten ‚Natur-Wissenschaft‘“ aber hat die Philosophie auch „ihre kosmologische Zielsetzung verloren“ (ZpK 70). „Das ‚Ergebnis‘ ist“, um es beim Namen zu nennen, „die bizarre Doktrin, à la Moore oder Wittgenstein, daß ‚Philosophie‘ mit ‚Realität‘ überhaupt nichts zu tun habe, sozusagen als ‚gegenstandsloses Philosophieren‘, als Technik und Spiel“ (ZpK 70). Das Ernsthafte an diesem Umstand besteht für Wein darin: es wird übersehen, daß „die neuzeitliche Naturwissenschaft“ die kosmologische Zielsetzung der Philosophie „mit jener Abzweigung nicht gewonnen“ hat (ZpK 70). Die philosophische Kosmologie ist also nach Weins Auffassung ein Feld,

das die Philosophie im Laufe dieser Entwicklung an die Naturwissenschaft abtrat, das zu bearbeiten aber die Naturwissenschaft selbst nicht in der Lage ist.

Dieses „Entweder-Oder“, das der Philosophie als Entgleisen in die „Unwissenschaftlichkeit“ oder in die „Unphilosophischkeit“ droht, „erreicht seinen letzten Ernst“ daher „erst angesichts der Zielsetzung einer philosophischen Kosmologie“ (ZpK 70). Die Frage, „in welchem Sinne Philosophie überhaupt Wissenschaft sein“ kann, ist „ebenso alt wie perennierend wie ungelöst. Aber am Thema der Kosmologie spitzt sie sich zu der besonderen Frage zu: In welchem Sinne *kann* philosophische Wissenschaft von der Welt Wissenschaft ‚neben‘ den nicht-philosophischen Wissenschaften sein?“ (ZpK 70). Der von Wein erfahrene „letzte Ernst“ besteht also darin: die Frage, in welchem Sinne Philosophie Wissenschaft sein kann, ist zwar eine äußerst schwierige Frage, es scheint aber keinen zwingenden Grund zu geben, die Frage in die eine oder andere Richtung zu beantworten. Dieser Zwang entsteht erst, wenn man die „kosmologische Zielsetzung“ berücksichtigt, da die philosophische Kosmologie einen bestimmten Ausgleich zwischen Philosophie und Wissenschaft erfordert und ihr Thema von der anderen Seite her, d.h. durch eine spezielle Wissenschaft nicht zugänglich gemacht werden kann. Dies bringt Wein mit der folgenden Frage zum Ausdruck: „Ist aber irgendeine *andere*, nämlich eine spezielle Wissenschaft, Wissenschaft von der ‚Welt‘?“ (ZpK 70)

Um ihrer „kosmologischen Zielsetzung“ gerecht zu werden, muß die Philosophie füglich einen Ausgleich zwischen „Unwissenschaftlichkeit“ und „Unphilosophischkeit“ finden. In der „Philosophie-als-Kategorialanalyse“ sieht Wein nun die Möglichkeit eines solchen Ausgleichs. Die Methodik der Hartmannschen Kategorialanalyse, „‚Kategorien‘ *über die Abgrenzungen der einzelnen Wissenschaften hinweg* zu verfolgen“, macht nach Wein die Annahme plausibel, „daß hier eine tragfähige Mitte gegenüber dem der Philosophie immer drohenden Abgleiten in Unwissenschaftlichkeit oder in Unphilosophischkeit gefunden ist“ (ZpK 70f). Eine Bestätigung sieht Wein auch darin, daß es nicht nur durch Hartmann und nicht nur innerhalb der Philosophie, sondern gelegentlich auch aus umgekehrter Richtung, nämlich von den Wissenschaften her in bezug auf ihre im Grunde philosophischen Fragen zu einem *kategorialanalytischen* Ausgleich kommt. Als Beispiel dafür nennt er u.a. die „große Auseinandersetzung innerhalb der Biologie um die

Prinzipien, denen immer noch veraltete Benennung nachhängt, ‚Mechanismus‘ und ‚Vitalismus‘“ (ZpK 71).

Die Möglichkeit eines Ausgleichs im Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft durch Kategorialanalyse bildet Weins vierte Voraussetzung, die er als „eine Arbeitshypothese“ formuliert: „Der Vorzug der Philosophie-als-Kategorialanalyse besteht darin“, zwischen den beiden Gefahren, entweder ihr Wissenschaftliches zu verlieren oder ihr Philosophisches zu verlieren, „einen Ausgleich zu finden“.<sup>120</sup>

## 10. Weins Kritik an Hartmanns Kategorialanalyse in bezug auf das Genesisproblem

Aus den oben genannten Voraussetzungen geht eindeutig heraus, daß Wein mit seiner Kosmologie den philosophischen Ansatz von Nicolai Hartmann nicht verwirft, sondern seinen eigenen Ansatz darauf aufbauen will. Dieser Zielsetzung, die Wein im Blick auf die Hartmannsche Kategorialanalyse in einem separaten Kapitel ‚eindeutig‘ definiert, folgt jedoch unmittelbar in den einleitenden Sätzen des nächsten Kapitels eine anscheinend ganz widersprüchliche Feststellung: „‚Philosophie‘ in dem neuen Sinn von Philosophie-als-Kategorialanalyse bedarf einer *Grundlegung*, einer Axiomatik, einer Grundlagenwissenschaft. Wir glauben nicht, daß diese von der modernen Kategorienphilosophie selbst schon gegeben worden ist, trotz Nicolai Hartmanns Buch über die ‚Grundlegung‘ seiner ‚Ontologie‘“ (ZpK 72).

Im Gegensatz zu seinen Voraussetzungen scheint Wein hier Hartmanns Kategorialanalyse in Frage zu stellen, indem er abstreitet, daß ihre Grundlegung durch Hartmann, d.h. die Ontologie gelungen ist. Das ist mit Weins eigenartigem Verhältnis zur Kategorialanalyse von Hartmann zu erklären. So hat sich oben herausgestellt, daß „Kategorialanalyse“ und „philosophische Kosmologie“ in einem je anderen Sinne

---

<sup>120</sup> ZpK 70. Eine fünfte Voraussetzung, die erst im dritten Teil der vorliegenden Arbeit aufgegriffen wird, besagt, daß die philosophische Kosmologie nur durch „Kooperation von Gnoseologie, Ontologie und Anthropologie“ möglich ist (ZpK 72). Das bedeutet, daß jedes Problem unter allen diesen drei Aspekten zusammen betrachtet werden muß. Jede Abstraktion von einem der drei Aspekte wird als Einseitigkeit zurückgewiesen.

wechselweise als Grundlage des jeweils anderen gelten. Die philosophische Kosmologie nimmt die Kategorialanalyse zur Grundlage, indem sie ihr Ziel darin sieht, Grundlagenprobleme der Kategorialanalyse zu bearbeiten. Diese Zielsetzung setzt anscheinend implizit die Zurückweisung der Hartmannschen Ontologie als Grundlage der Kategorialanalyse voraus.

Weins Ziel, auf Hartmanns philosophischem Ansatz aufzubauen, bedeutet also, dessen Kategorialanalyse eine Grundlegung zu geben. Dieses letztere bedeutet jedoch, Hartmanns eigene Grundlegung zurückzuweisen. Das ist die Eigenart von Weins Kritik an Hartmann, die in dieser Arbeit als immanent-fundamental bezeichnet wurde. Mit seinen Voraussetzungen zeigt Wein nicht nur, daß er bei seinem eigenen Ansatz Hartmanns Philosophie immanent bleibt, sondern begründet auch explizit, warum er immanent bleiben soll. Sein Ansatz wird jedoch zugleich eine fundamentale Kritik an Hartmann, da er Hartmanns eigene Grundlegung nicht für plausibel hält und seinen eigenen Ansatz als eine Hartmann widersprechende Grundlegung der Kategorialanalyse versteht.

Was nun diese fundamentale Kritik inhaltlich betrifft, stellt Wein fest, daß „die moderne Kategorien-Philosophie“ im Gegensatz zu Hartmanns Grundlegung „nicht auf einer der bekannten metaphysischen Systemgrundlagen stehen“ darf: „Ihre ‚Voraussetzungen‘, sollen von grundsätzlich anderer Art sein“ (ZpK 72). Als solche Voraussetzungen, die bei Hartmanns Kategorialanalyse erkannt und zurückgewiesen werden müssen, nennt Wein zwei wesentliche Beispiele. *Erstens* geht Hartmann, so Wein, „von der erkenntnistheoretischen Grundlegung aus, die ihn veranlaßt, seine Kategorien-Philosophie als Seins-Philosophie (Ontologie) zu deuten“. Und *zweitens* „ist es die Voraussetzung, daß der Unterschied zwischen Kategorie und Nicht-Kategorie eindeutig sei“ (ZpK 73). Mit dem Hinweis darauf, daß Hartmann bei seiner Ontologie von einer erkenntnistheoretischen Grundlegung ausgegangen ist, bestreitet Wein, daß Hartmann, der für die Grundlegung der Ontologie nach einem erkenntnistheoretisch neutralen Standpunkt suchte, dadurch die Überwindung der Erkenntnistheorie gelungen ist.<sup>121</sup> Hartmanns Ansicht, die Grundlegung der Kategorialanalyse sei nur durch eine Grundlegung der Ontologie möglich, beruht nach Weins Kritik also

---

<sup>121</sup> Vgl. oben Kapitel 8-B.

nicht auf kategorialanalytischen Überlegungen sondern auf im Grunde erkenntnistheoretischen Standpunkten.

In der zweitgenannten Voraussetzung stößt Wein auf die „Grundlagen-schwierigkeit der Kategorienphilosophie überhaupt“. Hier bricht nämlich „ein ordnungstheoretisches Grundlagenproblem auf, mit dem Nicolai Hartmann selbst nicht gerechnet zu haben scheint“ (ZpK 73). Dies „betrifft die ‚Con-cretion‘ der Kategorien im ‚Concretum‘ und die ‚implikative Einheit‘ der Kategorien in *sich*“, was sich innerhalb der Kategorialanalyse als „eine immanente ordnungstheoretische Aporie“ herausstellt (ZpK 73). Es handelt sich hier um die Schwierigkeit, die im ersten Teil dieser Arbeit im Blick auf die Möglichkeit der **Genesis** in Hartmanns Kategorialanalyse festgestellt wurde.<sup>122</sup> Wenn die Kategorien kein anderes Sein als ihr Gelten am Concretum haben, ist es nicht möglich, ihre „Con-cretion“ als einen Prozeß zu deuten, der wiederum aus mehreren Stadien besteht. Und sind die Kategorien durch eine „implikative Einheit“ bestimmt, kann man, wie oben in dem ersten Teil dieser Arbeit gezeigt wurde, nicht erklären, wie es in einer „höheren“ Schicht zu einer Loslösung von der „implikativen Einheit“ der „niedereren“ Schicht und zur Bildung einer „neuen“ implikativen Einheit kommen kann.

Diese Stelle, an der Wein zwei wesentliche Voraussetzungen von Hartmann feststellt und als solche zurückweist, ist bei ihm fast die einzige Stelle, die seine immanent – fundamentale Kritik an Hartmann explizit zum Ausdruck bringt. Durch die Vorarbeit im ersten Teil dieser Untersuchung dürfte nun aber eine adäquate Auslegung dieser Stelle möglich sein. So ist zu konstatieren, daß mit der *Grundlagen-schwierigkeit* der Hartmannschen Kategorialanalyse die selbe Schwierigkeit gemeint ist, die sich oben im Zusammenhang mit dem Genesisproblem herausstellte. Diese Schwierigkeit lag im Zusammenspiel vom „Geltungsgesetz“, „Gesetz der Schichtendistanz“ und der inneren, „implikativen Einheit“ der Schichten. Während Hartmann mit Schichtendistanz ursprünglich nur die Irreduzibilität der Schichten aufeinander, d.h. die **Irreduzibilität des Neuen in der Welt** begründen wollte, hat sich aus diesem Zusammenspiel ergeben, daß der **Auftritt des Neuen in der Welt**, d.h. – um Weins Ausdruck zu benutzen – die „‚Con-cretion‘ der ‚Kategorien‘ im ‚Concretum‘“

---

<sup>122</sup> Vgl. oben Kapitel 4.

unmöglich wurde. Hiervon ausgehend kann man Weins philosophische Kosmologie als den Versuch deuten, die Kategorialanalyse Hartmanns dem eigenem Kriterium entsprechend mit der Genesis in Einklang zu bringen.

Hartmann ging bei seinem Genesiskriterium davon aus, daß die Ontologie eine Erklärung über die Weltentstehung zwar verweigern kann, durch ihre Bestimmungen die Frage nach der Weltentstehung jedoch nicht unmöglich machen darf. Demnach mußte nur noch gezeigt werden, daß in der Welt, die Hartmann kategorialanalytisch beschrieben hatte, Genesis überhaupt möglich war. Dabei hat sich jedoch herausgestellt, daß Hartmanns kategorialanalytische Bestimmungen eine Weltgenesis in der Tat unmöglich machen. Den Grund hierfür bezeichnet Wein nun als „Grundlagenschwierigkeit der Kategorialanalyse überhaupt“. Man kann also davon ausgehen, daß Wein mit einer *neuen* ‚Grundlegung‘ vor allem diesem Umstand Rechnung tragen will. Dies tut er, indem er das *Problem der Genesis*, das bei Hartmann ein **ontologisches** Problem ist, auf eine **kosmologische** Grundlage bezieht, von der er zugleich auch seinen Ausgang nimmt. So geht Wein bei seiner Kosmologie bezeichnenderweise von dem *kosmologischen Problem des Neuen* bzw. von dem *kosmologischen Problem des Anderen* aus.

Was die oben im ersten Teil dieser Arbeit als *negativ* bezeichnete Haltung Hartmanns gegenüber dem Genesisproblem betrifft, muß man gleich betonen daß es sich bei Wein keineswegs um eine Hartmann entgegengesetzte Einstellung handelt. Wie Hartmann hält es auch Wein nicht für zwingend, sich mit Weltgenesis im Sinne einer genetischen Deutung der Welt zu befassen. Indes geht er in diesem Punkt über Hartmann hinaus und hält eine solche Deutung nicht nur für nicht zwingend sondern auch für sinnlos. Die Verweigerung einer solchen Deutung ist bei ihm im Gegensatz zu Hartmann also nicht nur möglich, sondern für eine Philosophie, die ihr „Wissenschaftliches“ bewahren will, d.h. nicht bloße Metaphysik sein will, notwendig: „Metaphysik jeglicher Art erzählt die ‚Geschichte‘ der Welt. Der Mythos ist der Beginn davon. Metaphysik will ‚die Welt entstehen lassen‘. Kosmologie als Ordnungslehre aber will die Welt ‚bestehen‘ lassen.“ (ZpK 80). Wein versucht deshalb, indem er der *Weltordnung* gegenüber der *Weltgenesis* eine Priorität zuspricht, Genesisproblematik in diesem Sinne ganz auszuschalten. Den Grund für diese Priorität findet er z.B. darin, daß „der logos des kosmos“ selbst „nicht aus dieser Genesis

abgeleitet werden“ kann (ZpK 155). Die Eliminierung der Genesisproblematik versteht er daher als einen „Übergang zu einem anderen, und zwar einem ‚restringierten‘ Erkenntnisziel“ (ZpK 80). Insofern stimmt Weins Haltung bezüglich des Genesisproblems, wenn man davon absieht, daß Wein hier radikaler vorgeht, mit der Hartmanns überein. Was aber das Hartmannsche Genesiskriterium angeht, will Wein im Gegensatz zu Hartmann, der erst *im Nachhinein* die Genesiskonformität seiner Kategorienlehre zeigen wollte, die Kategorialanalyse genau auf die Untersuchung der einschlägigen Voraussetzungen gründen. Während das Genesisproblem im Sinne der Kosmogonie bei Wein, genau wie bei Hartmann, keine Rolle spielt, spielt es in bezug auf das Hartmannsche Kriterium eine grundlegende Rolle. So kann man die Frage, wie Genesis überhaupt möglich ist, insofern als die zentrale Frage der „philosophischen Kosmologie“ bezeichnen, als es Wein in seiner Kosmologie darum geht, zu fragen, wie eine Welt **strukturiert** sein soll, so daß in ihr etwas **Neues** auftreten kann. In diesem Zusammenhang stellt sich die Grundfrage der philosophischen Kosmologie als die Frage nach einer spezifischen **Struktur** heraus, die vor allem dadurch gekennzeichnet ist, daß in ihr das Auftreten von etwas Neuem bzw. Genesis möglich ist.

Das Genesisproblem stellt sich im ersten Blick also als der Angelpunkt des Verhältnisses zwischen Hartmanns Ontologie und Weins Kosmologie heraus. In den unterschiedlichen Einstellungen hinsichtlich des Problems der Genesis liegt die Erklärung sowohl dafür, was Wein zu einer fundamentalen Kritik an Hartmann bewegt, als auch dafür, wie und warum er Hartmanns Philosophie immanent bleibt. Daß „concretion“, d.h. in diesem Zusammenhang das Auftreten des ‚novum‘ in der Welt, von dem Hartmann als einem kategorialen Gesetz ausgeht, durch anderweitige Voraussetzungen unmöglich gemacht wird, ist der Grund dafür, daß Wein Hartmanns Kategorialanalyse für unbegründet, und zwar im Sinne von ohne Grundlage, hält und seine Ontologie, die ihr eine solche Grundlage geben sollte, radikal zurückweist (ZpK 72). Wenn Wein dies als das „Grundlagenproblem der Kategorialanalyse“ bezeichnet, heißt das auch durchaus positiv, daß man sich dieses im Grunde kosmologischen Problems erst durch die Kategorialanalyse bewußt wurde und für ein solches Problembewußtsein Kategorialanalyse auch der Kosmologie eine Grundlage sein könnte.

## 11. Weins Kritik an Hartmanns Ontologie in bezug auf seine Homogenitätsthese

Zwar ist durch den Hinweis auf das Genesisproblem als *Angelpunkt* die *innere Verbindung* der Weinschen Kosmologie mit der Kategorialanalyse von Hartmann vor Augen geführt. Dabei ist aber die *tiefere* Verbindung, nämlich die zwischen der philosophischen Kosmologie Hermann Weins und der Ontologie Hartmanns gänzlich außer Acht gelassen, haben doch nur kategorialanalytische Voraussetzungen von Hartmann eine Rolle gespielt. Bei den oben dargestellten Voraussetzungen, die Wein bei Hartmann als grundlegend herausfand und als falsch zurückwies, handelte es sich um zwei kategorialanalytische, d.h. in bezug auf Hartmanns **Ontologie** transzendente Voraussetzungen. Durch Zurückweisung dieser Voraussetzungen wurden für Wein, ohne dafür Hartmanns Ontologie inhaltlich berücksichtigen zu müssen, zwei Schritte in Richtung auf seine eigene philosophische Kosmologie möglich. Im ersten Schritt schaltete er die Ontologie als eine mögliche Grundlage der Kategorialanalyse aus. Und im zweiten Schritt zeigte er, worin diese Grundlage bestehen soll. Es ist die philosophische Kosmologie, die „die Grundlagenschwierigkeit der Kategorienphilosophie überhaupt“ rein ordnungstheoretisch herausarbeitet. Insofern scheint Wein also die Hartmannsche Ontologie, ohne sich mit ihr inhaltlich auseinanderzusetzen, radikal abzuweisen.

Es gilt in dieser Arbeit aber noch zu zeigen, daß die ‚immanent-fundamentale Kritik‘, die sich bei Weins Haltung zu Hartmann feststellen ließ, eigentlich noch tiefer dringt, als das hinsichtlich der Genesisproblematik gezeigt werden konnte. Obwohl Wein sich in einem diesbezüglich relevanten Sinne auf Hartmanns Ontologie explizit nicht bezieht, kann man doch zeigen, daß eine bestimmte ontologische Voraussetzung von Hartmann für Wein eine zentrale Rolle spielt. Bei seiner *philosophischen Kosmologie* geht Hermann Wein nämlich, und das wird konkret zu zeigen sein, von der Negation dieser Voraussetzung aus.

Im vorigen Teil der Arbeit hat sich herausgestellt, daß Hartmanns Bemühung zur Grundlegung der Ontologie entscheidend von seiner dort zur Vereinfachung ‚*Homogenitätsthese*‘ genannten Annahme über die



*Homogenität des Seinszusammenhanges* abhängt, so daß seine Ontologie im Endeffekt mit dieser Annahme steht und fällt. Die Aufgabe dieses Teils der Arbeit, d.h. die Darstellung der kritischen Haltung von Hermann Wein zu Hartmanns Denken als eine immanent-fundamentale Kritik an dessen Philosophie läßt sich daher konkret dadurch bewältigen, daß man einerseits Weins konträre Position zu dieser Annahme veranschaulicht, andererseits aber zeigt, daß diese konträre Position einen **wesentlichen** Zug seines dem Hartmannschen Versuch zur Grundlegung der Ontologie entgegengesetzten Versuchs zur Grundlegung einer philosophischen Kosmologie ausmacht. Es geht im folgenden also nicht bloß darum, die Nichtübereinstimmung von Weins Kosmologie mit Hartmanns Homogenitätsthese als eine bestimmende Divergenz zwischen den beiden Versuchen zu konstatieren, sondern diese Nichtübereinstimmung als den **Angelpunkt zwischen Hartmanns Ontologie und Weins Kosmologie** darzustellen. Das letztere kann auf zweierlei Weise gezeigt werden. *Erstens* läßt sich Weins **Ausgangspunkt** bei seinem Versuch zur Grundlegung der philosophischen Kosmologie als Hartmanns Homogenitätsthese entgegengesetzt feststellen. Deshalb wird unten zu zeigen sein, daß Wein bei seinem Versuch davon ausgeht, daß Annahmen wie die Homogenitätsthese Hartmanns sich grundsätzlich als unhaltbar erweisen. *Zweitens* läßt sich Weins Haltung, die der Fundamentalannahme von Hartmanns Ontologie entgegengesetzt zu sein scheint, auf einen Denkanstoß zurückführen – bzw. als einen Denkanstoß darstellen, –, der ihn zur Abkehr von der Ontologie und gleichsam auch zum Übergang zur philosophischen Kosmologie veranlaßt.

Somit gilt es, den Punkt zu rekonstruieren, wo der Schüler von Nicolai Hartmann, Hermann Wein, den ontologischen Boden, da dieser sich als für die Grundlegung der Kategorialanalyse, um deren Grundlegung es auch bei seiner Kosmologie geht, ungeeignet erweist, verläßt und zur Kosmologie übergeht. Denn aus dem Gesichtspunkt der Weinschen Kosmologie ist die Homogenitätsthese nicht einfach eine falsche ontologische Annahme, sondern eine Behauptung, über die ontologisch nicht entschieden werden kann. Eine Überprüfung dieser Annahme würde nach dieser Denkhaltung eine „**Logik der Struktur**“ voraussetzen, die – wie unten noch herauszuarbeiten ist, – sich zu einer philosophischen Kosmologie entwickelt. Die fundamentalere Frage bezüglich der Annahme, daß der Seinszusammenhang homogen ist, wäre dieser Ansicht zufolge die, was *Zusammenhang*, der homogen oder nicht-homogen sein soll, *überhaupt* ist.

„Zusammenhang überhaupt“ ist eine **Meta-Kategorie**, die Weins Ansicht nach bei Hartmanns Kategorialanalyse unberücksichtigt geblieben ist. Wein zufolge „fehlt“ bei Hartmann, der mit seiner kategorialanalytischen Philosophie „die Frage nach dem Aufbau der realen Welt in neuer und kritischer Weise gestellt“ hat, „die Meta-Kategorie der ‚Einheit der Welt‘“, die Wein eben in ‚*Zusammenhang überhaupt*‘ findet (ZpK 133). „Kategorien“ sind Weins Ansicht nach „gemeinsame und allgemeinste Ordnungszüge am je einzeln Erfahrenen“, und daher sollte „ihre Analyse [...] die Meta-Kategorie der Zusammengeordnetheit-überhaupt zur *Grundlage*“ haben. (ZpK 133). „Zusammenhang überhaupt“ ist also bei Wein als „Zusammengeordnetheit-“, „Strukturiertheit-“ bzw. „Ordnung-überhaupt“<sup>123</sup> eine Meta-Kategorie, die das Thema einer „Logik der Struktur“ ausmacht.<sup>124</sup>

Hier liegt nun möglicherweise auch die Antwort darauf, was Wein im Vorwort seines „Zugang zur Philosophischen Kosmologie“ mit dem allerersten Satz meint:

„Den Mut zu der vorliegenden Arbeit verdanke ich ebensowohl der Bekanntschaft mit dem Stil eines Philosophierens von der Art Nicolai Hartmanns und Alfred North Whiteheads wie dem Eindruck, daß dieses Philosophieren in der Form einer ‚neuen Ontologie‘ oder einer ‚neuen Metaphysik‘ nicht zu sich selbst kommt“. (ZpK 5).

Bringt man dieses Zitat mit Hartmanns Annahme über die Homogenität des Seinszusammenhangs und mit Weins Ansicht über ‚Zusammenhang überhaupt‘ bzw. ‚Logik der Struktur‘ in Zusammenhang, findet man nicht nur die Antwort darauf, weshalb Hartmanns Philosophieren, d.h. seine Kategorialanalyse in der Form einer „neuen Ontologie“, nicht zu sich selbst kommt, sondern auch darauf, wie es zu sich selbst kommt.

---

<sup>123</sup> Alle diese Begriffe bringen bei Wein dasselbe, nämlich die *Meta-Kategorie* zum Ausdruck. Dasselbe findet er auch bei dem Kantischen „Begriff des Zusammengesetzten überhaupt“, der nach Kants Ansicht „keine besondere Kategorie, sondern in allen Kategorien (als synthetische Einheit der Apperception) enthalten“ ist (Brief an Johann Heinrich Tieftrunk vom 11. Dez. 1797). Wein zufolge ist hier „die Rede von meta-kategorialen Zusammenhangs- beziehungsweise Struktur-Charakteren“, weshalb er von der „Metakategorie des Zusammengesetzten überhaupt“ spricht. (ZpK 166).

<sup>124</sup> Unter „Logik der Struktur“ versteht Wein sein philosophisches „Projekt“, „das Zusammentreten von Einheit und Nichteinheit zu Struktur“ zu veranschaulichen. (ZpK 11).

Dies kann in zwei Ebenen gezeigt werden. Hartmanns Homogenitätsthese bildet dabei nur die eine Ebene. Die zweite ist die *fundamentalere* Annahme, auf die sich die Homogenitätsthese selbst stützt. Das ist die Annahme, daß Seinslehre eine Lehre vom Seinszusammenhang ist. Für die tiefere Ebene spielt es also keine Rolle, wie Hartmann auf die Frage nach der Struktur des Seinszusammenhanges antwortet, ob nämlich dieser Zusammenhang seiner Meinung nach homogen oder heterogen ist. Hier geht es darum, daß Hartmann seine Lehre, die den Anspruch erhebt, eine Lehre vom Sein zu sein, von der Antwort auf die Frage nach dem Seinszusammenhang abhängig macht. Dementsprechend soll Weins Haltung gegenüber Hartmanns Ontologie in zwei Schritten dargestellt werden. Erstens geht es im Hinblick auf Hartmanns oben erwähnte ‚fundamentalere‘ Annahme darum, zu fragen, weshalb Ontologie Weins Ansicht nach für die Grundlegung der Kategorialanalyse der falsche Ansatz ist und was der richtige Ansatz wäre. In diesem ersten Schritt kann aber nur gesagt werden, weshalb Wein Hartmanns Fragestellung nicht für eine ontologische hält. Weins Auseinandersetzung mit Hartmann aufgrund dieser Fragestellung – gleichgültig ob Hartmann sie nun als ontologisch verstanden hatte oder nicht – wird daher in einem zweiten Schritt behandelt, bei dem es auch Wein darum geht, zu fragen, ob der Weltzusammenhang homogen ist oder nicht.

Hartmann ist von seiner Kategorialanalyse zwar als einer **Ontologie** ausgegangen, mit *seiner* Ontologie hat er die Kategorialanalyse jedoch nicht auf **Sein**, sondern auf **Seinszusammenhang** gegründet. Wein zufolge hat dies jedoch zwei negative Konsequenzen: *Erstens* bleibt das Sein selbst durch eine solche Ontologie völlig unberührt, ein Umstand, der für eine Ontologie absurd ist. Und *zweitens* wird das Thema des Welt-Zusammenhanges von einem falschen Ansatz aus behandelt, da dies kein eigentlich ontologisches Thema ist.

Es spricht nun einiges dafür, daß Weins Auseinandersetzung mit Hartmanns Ontologie von Heidegger beeinflusst ist. Diese Behauptung kann man tatsächlich dadurch begründen, daß man Heideggers Einfluß auf Hermann Wein eindeutig feststellt. Seine einschlägigen Ansichten stützt Wein nämlich an einer Stelle sogar direkt auf Heideggers Unterscheidung zwischen **Sein** und **Seiendem**. Wein legt die Heideggersche Unterscheidung dort wie folgt aus: „Eine Welt als Inbegriff des Seienden besteht aus mannigfaltigen Seienden. Aber das Sein besteht nicht aus dem Seiendsein der mannigfaltigen Seienden“ (ZpK 132). Zur Rechtfertigung dieser Interpretation beruft er sich auf

folgende Stelle bei Heidegger: „Das Sein ist keine seiende Beschaffenheit, die sich am Seienden feststellen läßt“<sup>125</sup>. Aus der Heideggerschen Unterscheidung zieht Wein folgenden „kosmologischen“ Schluß: „Daß dem Mannigfaltigen ‚Sein‘ oder existentia – etwa nach der Sichtweise der Lehre von der analogia entis – gemeinsam ist, schafft *nicht* die ‚Affinität‘ des Mannigfaltigen“ (ZpK 133). Darin sieht er den Beweis dafür, daß „die durchgängige Zusammengeordnetheit, der Zusammenhang im kosmologischen Sinne, [...] nicht logisch oder onto-logisch ausgelegt werden“ kann, sondern „nur meta-ontologisch“.<sup>126</sup> Seine Kritik an Hartmanns Ontologie formuliert Wein in diesem Zusammenhang wie folgt: „‚Ontologie‘ handelt vom Seienden und legt ‚Etwas‘ als ‚Seiendes‘ aus“ (ZpK 133). Im obigen Zusammenhang heißt das, daß die Bestimmung des Seinszusammenhangs bzw. der Mannigfaltigkeit der Seienden keine Bestimmung des Seins selbst ist und daher eine ‚Logik der Struktur“ bzw. eine Kosmologie voraussetzt.

Damit stellt sich heraus, daß Wein den ‚Denkanstoß‘, der ihn zu Ablehnung der Hartmannschen Ontologie und zum Übergang zu einer philosophischen Kosmologie bewegte, offenbar Heidegger verdankt. Wein gibt an der selben Stelle jedoch gleich zu verstehen, daß zwischen der Heideggerschen Ontologie und seiner philosophischen Kosmologie über diesen Denkanstoß hinaus keine Parallelität gefunden werden kann, da er mit seiner Kosmologie genau das Gegenteil von dem beabsichtigt, worauf Heidegger mit seiner Fundamentalontologie abzielt. Zunächst stellt er fest, daß Heideggers „Fundamentalontologie“ im Gegensatz zu Hartmann nicht vom Seienden sondern vom „Sein“ handelt und daher von seiner Kritik an Hartmanns Ontologie nicht betroffen ist (ZpK 133). Für die ‚*kosmologische Zielsetzung der Philosophie*‘ sei aber auch diese Ontologie ungeeignet, da sie, indem sie sich auf das Sein konzentriert, sich vom kosmologischen Thema radikal abwendet: „Sie kehrt sich radikal von der Wissenschaft vom Seienden, aber auch von dessen Ordnung, und damit auch von der kosmologischen Frage nach dem durchgängigen logos ab“ (ZpK 133).

---

<sup>125</sup> Zitiert nach: ZpK.

<sup>126</sup> ZpK 133. Was oben aus methodischen Gründen „Pre-Ontologie“ genannt wurde, bezeichnet Wein hier als „Meta-Ontologie“. Wie bei dem Präfix „pre“ im ersteren Fall geht es aber auch bei dem Präfix „meta“ nicht um die Beziehung zwischen Kosmologie und Ontologie. Mit diesem Ausdruck weist Wein nur auf eine neue Lehre, die **außerhalb** der Ontologie liegt. Auch „Meta-Ontologie“ scheint hier also die selbe Bedeutung zu haben, wie der oben gewählte Ausdruck „Pre-Ontologie“, d.h. „Nicht-Ontologie“. (Vgl. oben Anm. Nr. 104)

Auch wenn Wein mit Heidegger darin einig ist, daß Ontologie der falsche Ansatz für Hartmanns von ihm als ontologisch verstandene Fragestellung ist, übernimmt er statt Heideggers Fundamentalontologie *Hartmanns Fragestellung* und versucht seinerseits, den für diese Fragestellung richtigen Ansatz zu finden. Da die Heideggersche Kritik ihn jedoch veranlaßt, diese Fragestellung als eine nicht-ontologische zu verstehen, lehnt er auch die Gleichstellung des Seinszusammenhanges mit dem Weltzusammenhang bei Hartmann als ein Vorurteil ab und findet den richtigen Ansatz in einer Lehre vom ‚*Zusammenhang überhaupt*‘ im Sinne von *Zusammenhang der Welt*, der sich gegenüber dem Unterschied zwischen Seins- und Bewußtseinszusammenhang als neutral erweist.

## 12. Rückkehr zu Hartmanns Pre-Ontologie als einer „Meta-Ontologie“

Diese Umkehrung der Hartmannschen Fragestellung, die Hartmann, wie Wein durchschaut, fälschlicherweise als eine ontologische verstanden hatte, stellt Wein als „Ablösung der Welt-Problematik von der Seins-Problematik“ dar (ZpK 102). Was Hartmann dazu bewegte, von der Welt als *Welt von Seienden* auszugehen, war die Tatsache, daß in *Welt* „mitgemeint“ ist, „daß sie *Welt von* seiendem Etwas, oder seienden Etwassen, ist“<sup>127</sup>. Soweit ist es jedoch nur die halbe Wahrheit, und eine Lehre, die davon ausgeht, wäre daher „noch einseitige Metaphysik“. Denn „Welt ist *Welt von* seienden beziehungsweise von meinbaren Etwassen“ (ZpK 102). Anders gesagt heißt das: „*Was immer* Welt ausmacht, kann als *seiend* oder als *bewußt meinbar* bezeichnet werden“ (ZpK 102). Der Zusammenhang in der Welt als solcher erweist sich also weder gleich als Seinszusammenhang noch als Bewußtseinszusammenhang, sondern als etwas, das gegenüber dem Unterschied zwischen beiden indifferent ist. In diesem *indifferenten* Sinne erweist sich die Welt also weder gleich als *Welt von seienden* noch *meinbaren Etwassen*, sondern schlicht als „Welt von Etwassen“. Denn „die Aussage, daß *Welt* ‚Welt von Etwassen‘ ist, bleibt in *beiderlei* Sinn von ‚Etwassen‘ bestehen, oder besser, sie ist beiden gegenüber *indifferent (neutral)*“ (ZpK 102).

---

<sup>127</sup> ZpK 102. Wein erwähnt Hartmann zwar auch hier nicht namentlich, der Bezug ist jedoch unverkennbar. Es ist, wie schon erwähnt, eine Besonderheit von Weins Schriften, daß Hartmanns Name zwar selten auftaucht, sie sich aber stets wie Dialoge mit ihm lesen lassen.

Bemerkenswert ist es hier nun, daß Wein die Weltproblematik von der Seinsproblematik im Grunde genommen durch das selbe Argument ablöst, auf das sich Hartmann bei seinem Versuch zur Begründung des Ansichseins der Welt gestützt hatte, wodurch die Seinsproblematik erst zugänglich gemacht werden sollte. Diese Begründung hat Hartmann nämlich, um es in groben Zügen zu wiederholen, durch *Umkehrung des Satzes vom Bewußtsein* versucht, wobei ihm schon die Möglichkeit einer solchen *Umkehrung* als der Beweis dafür galt, daß der Unterschied zwischen Seins- und Bewußtseinszusammenhang, da dieser sich als homogen erweist, in die eine oder andere Richtung abgehoben werden kann<sup>128</sup>. Indem Hartmann dann die Skepsis durch Verschiebung der Beweislast widerlegte, löste er den Bewußtseinszusammenhang völlig im Seinszusammenhang auf.<sup>129</sup> Die Möglichkeit zur *Umkehrung des Satzes vom Bewußtsein* hat Hartmann schließlich auf die grundsätzliche Möglichkeit gegründet, daß es, „*was immer* Welt ausmacht“ – wie Wein es ausdrückt – „als *seiend* oder als *bewußt meinbar* bezeichnet werden“ kann (ZpK 102). Dadurch stellt Hartmann nämlich die beiden folgenden Aussagen als gleich möglich fest: 1. Alles, was die Welt ausmacht, besteht nur im Bewußtsein. Das heißt nun: Alles ist bloß Gemeintes, nichts ist seiend. Oder: 2. Alles, was das Bewußtsein ausmacht, besteht auch außerhalb des Bewußtseins, da es eben „meinbar“ ist, d.h. dem Bewußtsein gegenüber gestellt werden kann. Das heißt aber dann: Alles, was „meinbar“ ist, ist auch seiend.

Mit dem selben Argument, das Hartmann in die Lage versetzt, den einen Zusammenhangsbereich in dem anderen aufzulösen, und aufgrund dessen von dem Welt-Zusammenhang als Seinszusammenhang auszugehen, gelangt Wein also zu dem Schluß, daß der Welt-Zusammenhang gegenüber den beiden Bereichen neutral ist.

Das ist nun für die vorliegende Arbeit insofern von Belang, als es sich hier tatsächlich um einen gemeinsamen Ausgangspunkt als eine gemeinsame Grundlage handelt, die Hartmann, wie gesagt, als eine Stellung *diesseits des Realismus und Idealismus* bezeichnet. Während Hartmann also durch seine Vorarbeit in jener **Diesseitsstellung**, die in der vorliegenden Arbeit als *Pre-Ontologie* bezeichnet wurde, den Weg zum Realismus findet, gelangt Wein aus dieser Diesseitsstellung zu

---

<sup>128</sup> Vgl. oben Kapitel 7-A.

<sup>129</sup> Vgl. oben Kapitel 7-B.

einer gegenüber dem Unterschied zwischen Realismus und Idealismus neutralen Welt, oder wie er selbst es ausdrückt, zu „einem *Jenseits* von idealistischer und realistischer Metaphysik“ (ZpK 135).

Die **Ontologie in Diesseitsstellung** ist deshalb als eine gemeinsame Grundlage zwischen Hartmanns Ontologie und Weins Kosmologie zu sehen, weil Hartmann hier vor der eigentlichen Ontologie, d.h. in einem über die Ontologie hinausgehenden Kontext, hauptsächlich der Frage nachgeht, was *Zusammenhang überhaupt* ist. Dies tut er zwar letztlich nur darum, um zu beweisen, daß der Weltzusammenhang, gleichgültig ob es als Seins- oder als Bewußtseinszusammenhang betrachtet wird, d.h. *Zusammenhang überhaupt*, **homogen** ist. Sein – bzw. Seiendsein<sup>130</sup> – hat Hartmann ja auf dieser Grundlage als *Im-Zusammenhang-Sein* ausgelegt und aufgrund der erwiesenen Homogenität behauptet, das nur im Bewußtsein Seiende sei nicht weniger seiend als das außerhalb des Bewußtseins Seiende.<sup>131</sup> Untersuchung des *Zusammenhangs überhaupt* war für Hartmann nur eine Vorstufe, die ihm zum Übergang zum Realismus dienen sollte. Daher hat Hartmann, so ist von Weins Standpunkt aus zu konstatieren, auch nicht eingesehen, daß er mit seiner „Pre-Ontologie“, wie dies im ersten Teil dieser Arbeit dargestellt wurde, auf eine andere, von der Ontologie unabhängige Grundlage gestoßen war.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> Wein bevorzugt in diesem Zusammenhang den Begriff *Seiendsein*. Auch das kann man auf die Heideggersche Kritik zurückführen, die, wie oben dargestellt wurde, Weins Auseinandersetzung mit Hartmann zugrunde liegt. Bei Hartmann geht es nicht darum, was das **Sein** ist, sondern was etwas **seiend** macht. So wird z.B. der Unterschied zwischen Sein und Nicht-Sein eigentlich nicht ontologisch, sondern im Weinschen Sinne Struktur-Logisch erfaßt: Ist etwas im Seinszusammenhang enthalten, so ist es seiend. Ist es aber nicht, so ist es nicht seiend. Diese Unterscheidung beruht aber nicht auf Einsichten über das Sein – im ontologischen, Heideggerschen Sinne, – sondern auf solchen über den Seinszusammenhang.

<sup>131</sup> Vgl. oben Kapitel 7-E.

<sup>132</sup> Bei Wein findet sich kein ausdrücklicher Hinweis darauf, ob auch er von einer gewissen *Diesseitsstellung* seinen Ausgang nimmt. Zudem scheint er an der oben diesbezüglich in Betracht gezogenen Stelle auch eine negative Stellung gegenüber dieser Idee zu nehmen (Vgl. ZpK 135). Dies beruht darauf, daß er Hartmanns „Diesseits“-Idee unzutreffend findet und ihr eine „Jenseitsstellung“ gegenüberstellt. Dies kann aber auch wie folgt verstanden werden: Die Bezeichnung „**Diesseits**-stellung“ impliziert, daß es sich um eine **vorläufige** Stellung handelt. Es ist eben diesseits der eigentlichen Entscheidung. Es muß zwischen Realismus und Idealismus entschieden werden. „**Jenseits**stellung“ besagt hingegen, daß man sowohl den

Wein stellt also in seiner philosophischen Kosmologie im Grunde genommen die selbe Frage, die Hartmann von seiner *Diessetsstellung gegenüber dem Realismus und Idealismus* aus gestellt hatte. Nur ist dies bei ihm nicht die Frage nach einer vorläufigen Stellung zur Ontologie, sondern die nach einer von der Ontologie unabhängigen Grundlagenwissenschaft. Bevor Wein die kosmologische Antwort auf Hartmanns ‚pre-ontologische‘ Frage geben kann, muß daher bewiesen werden, daß Hartmanns ‚Pre-Ontologie‘ nicht, wie von Hartmann dargestellt wurde, in die Seinsproblematik, oder eben in die andere Richtung, nämlich in die Bewußtseinsproblematik übergeht, sondern „jenseits“ des Realismus und Idealismus eine Autonomie hat. Um sich einen *Zugang zur philosophischen Kosmologie* zu verschaffen, muß zunächst also ein Weg gebahnt werden, der jenseits des Realismus und Idealismus liegt.

Diesen Weg beschreitet Wein mit der „*Ablösung der Weltproblematik von Seinsproblematik*“ (ZpK 102). Im Gegensatz zum Realismus, der von der Welt als Seinswelt ausgeht, oder dem Idealismus, der das Sein der Welt negiert und so von der Welt als Bewußtseinswelt ausgeht, stellt die Welt eine diesem Unterschied gegenüber neutrale Ordnung dar. Da nun alles, „*was immer Welt ausmacht, [...] als seiend oder als bewußt meinbar bezeichnet werden*“ kann, ist die Welt als „Welt von Etwassen“ der Seinswelt oder Bewußtseinswelt „gegenüber *indifferent (neutral)*“ (ZpK 102). Diese Neutralität, die, wie oben gezeigt wurde, in einem gewissen Sinne die gemeinsame Grundlage zwischen Wein und Hartmann bildet, hält Wein nun aber anders als Hartmann nicht für eine vorläufige Neutralität, die als solche zwar die Umkehrbarkeit des Satzes vom Bewußtsein beweist, in einer späteren Phase der Erkenntnis aber zugunsten der einen oder anderen Seite aufgehoben werden soll. Indem Hartmann diese Aufhebung als eine Voraussetzung für die Möglichkeit einer Verneinung der radikalsten Skepsis verstanden hatte, hat er die

---

Realismus als auch den Idealismus **hinter sich** hat. Als Ziel trifft das zwar auf Weins Kosmologie zu, doch er muß anfangs auch zeigen, wie er diese Positionen hinter sich bringt und zu dieser Jenseitsstellung gelangt. Da er dies, wie im folgenden darzustellen ist, auch tut, kann man davon ausgehen, daß auch er von einer gewissen „Diessetsstellung“ ausgeht, obgleich er auf eine „Jenseitsstellung“ abzielt. In diesem Sinne gebraucht Wein auch den Terminus *Meta-Ontologie* (Vgl. ZpK 133). Diese bildet dann, worauf schon hingewiesen wurde, das Gegenstück für die in dieser Arbeit sogenannten Pre-Ontologie.

Es ist aber in einem gewissen Sinne auch einerlei, ob er tatsächlich von dieser Idee seinen Ausgang nahm oder nicht. Die Parallelität ist unverkennbar und bildet daher eine vortreffliche Grundlage zum Verständnis seines Vorhabens.



Aufhebung der Neutralität für alle nicht radikal skeptische Lehren notwendig gemacht.<sup>133</sup> Wein ist mit Hartmann darüber nicht einer Meinung, daß man hinsichtlich der Frage, ob die Welt an sich besteht oder Schein ist, zu einer radikalen Entscheidung gezwungen ist, wodurch die Neutralität der Welt endgültig aufgehoben wird. Die Widerlegung der radikalen Skepsis führt nach Wein also anders als bei Hartmann nicht notwendig zur Auflösung der Bewußtseinswelt in die Seinswelt: „Die Frage, ob die Welt *ist*, erweist sich als nicht meinbar. Denn es ist nicht meinbar, daß nichts ist. Von der Art dessen, *was immer* sein mag, ist der *Sinn* von ‚Welt‘“ (ZpK 102). Eine radikale Skepsis erweist sich also als unmöglich. Ist sie aber unmöglich, so ist es nicht notwendig, über das Ansichsein der Welt in Hartmanns Sinne so zu entscheiden, daß sie auf Welt von Seienden reduziert wird oder aber eine Scheinwelt bleibt.

Die *Ablösung der Weltproblematik von der Seinsproblematik* erfolgt aus dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung von Wein mit Hartmann also dadurch, daß Wein Hartmanns Annahme, wonach der Unterschied zwischen Seins- und Bewußtseinszusammenhang in die eine oder andere Richtung abgehoben werden *muß*,<sup>134</sup> zurückweist. Soweit beschränkt sich die „*Ablösung*“ jedoch bloß auf die *negative Möglichkeit* einer neuen Kosmologie. Durch Widerlegung einer gegensätzlichen Ansicht wird hier also lediglich gezeigt, daß ein jenseits des Realismus und Idealismus stehender Ansatz als eine neue Kosmologie *nicht unmöglich* ist. *Wie* dies möglich ist, d.h. was die *neue* Kosmologie eigentlich ausmacht, bedarf einer neuen Definition der „Welthaftigkeit“ (ZpK 176). Mit der Einsicht, daß Weltzusammenhang gegenüber dem Seins- und Bewußtseinszusammenhang neutral ist, hängt also bei Wein auch eine Überwindung des realistischen und des idealistischen Verständnisses von „Welthaftigkeit“ zusammen. Während das z.B. nach Hartmann in Seiendsein liegt, sieht es Wein nun gerade in einer Neutralität gegenüber Seiendsein: „Die ‚Idee‘ dabei ist, daß sich

---

<sup>133</sup> Vgl. oben Kapitel 7-B.

<sup>134</sup> Im nächsten Kapitel wird sich zeigen, daß die Auflösung des einen Zusammenhangsbereichs in dem anderen, was Hartmann angesichts der radikalen Skepsis für notwendig hält, im Hinblick auf Weins Kosmologie nicht nur nicht notwendig, sondern auch *nicht möglich* ist. Da dies jedoch mit Weins gegensätzlichem Standpunkt zu Hartmanns *Homogenitätsthese* zusammenhängt, der das Thema des nächsten Kapitels ist, braucht es hier noch nicht erörtert werden.

das Welt-mäßige eben *in* diesem *Neutralen* gegenüber den zwei universalen Zuordnungen *zeigt*“(ZpK 82).

Dahinter steckt die Einsicht, daß es sich bei der Unterscheidung zwischen Seins- und Bewußtseinszusammenhang „nicht um zwei metaphysische Reiche [handelt], sondern eben nur um zwei verschiedene Zuordnungen, denen eine neutrale Urordnung gemeinsam ist“ (ZpK 82). Dies legt Wein als einen „Ausgangssatz“ schon anfangs wie folgt fest: „Wir operieren vor aller Philosophie mit zwei universalen Zuordnungen und mit der Zuordnung dieser beiden. Wir operieren mit der Zuordnung, die symbolisiert wird durch den sprachlichen Ausdruck: ‚es ist‘, der alle übrigen sprachlichen Ausdrücke muß begleiten können. Und wir operieren mit der Zuordnung, die symbolisiert wird durch den sprachlichen Ausdruck: ‚es wird gemeint (vorgestellt, gedacht)‘, der ebenfalls alle übrigen Ausdrücke muß begleiten können“ (ZpK 74).

Versteht man die zwei Zusammenhangsbereiche rein struktur-logisch als „universale Zuordnungen“ *in der Welt*, verliert „das Transzendenz-Problem des ‚An-sich‘-Seins oder der ‚Außenwelt‘“ seine Relevanz (ZpK 74). Dieses metaphysische Problem erlangt nämlich nur dann eine Relevanz, wenn man sich „mit Elementen, die von vornherein nicht dem Gegenstand ‚Welt‘, sondern Bereichen und Ordnungen *in der Welt* angemessen sind“, ans Werk macht (ZpK 106). Da nun das Verhältnis zwischen den beiden Zuordnungsbereichen ‚welt-immanent‘ ist, hat es keinen Sinn, dieses Verhältnis auf das Problem des Ansichseins der Welt hin zu untersuchen. Kosmologisch relevant wird in dem Verhältnis der beiden Zuordnungsbereiche daher statt ihres Fürmich- bzw. Ansichsein-Charakters „ihre ‚Anders‘-heit“ (ZpK 74). Denn, da diese ‚Anders‘-heit auch selbst irgendwie „symbolisiert“ werden muß, erreicht man durch sie gegenüber dem Ausdruck „es ist“ und „es wird gemeint“ einen dritten „ordnungsmäßigen“ Ausdruck: „die erste Zuordnung ist *anders* (aliud) als die zweite“ (ZpK 74).

Diese Bestimmung legt zunächst nahe, anzunehmen, daß schon die Unterscheidung „jener Zuordnungen (‚im Bewußtsein‘ und ‚in der Außenwelt‘) [...] einen Neutral-Begriff von ‚Ordnung‘“ voraussetzt (ZpK 63), wodurch sie erst überhaupt gegenüber gestellt und als ‚anders‘ festgestellt werden können. Eine „Philosophie der *Welt*“ muß daher im Gegensatz zu idealistischen *und* realistischen Welttheorien nicht von den beiden Zuordnungsbereichen sondern von der ihnen beiden neutralen Ordnung der Welt ausgehen. Sie muß versuchen,

„einen Ansatz zu finden, der Ansatz zu einer Theorie vom Ordnungszusammenhang der Welt und nicht Ansatz zu einer Theorie vom Ordnungszusammenhang des ‚transzendentalen Bewußtseins‘ oder der entia oder der Naturerscheinungen etc. ist“ (ZpK 106). Das *kosmologische Problem* definiert Wein daher im Gegensatz zu den idealistischen und realistischen Ansätzen, die den einen Zuordnungsbereich in dem anderen aufzulösen versuchen, als „dasjenige der rein-strukturmäßigen Beziehung der beiden Zuordnungen. Oder genauer gesagt, die Frage nach dem gegenüber den beiden ‚Seins-Weisen‘, ihrer Verschiedenheit und ihrer metaphysischen Deutung, *Neutralen*“ (ZpK 81). Dieses Problem bringt Wein näher zum Ausdruck, indem er es als eine *metakategoriale* Fragestellung definiert: „Metakategoriale Fragestellung bedeutet, daß wir von solchem *ausgehen*, das sich den verschiedenen Ordnungen gegenüber als invariant („neutral“) erweist“ (ZpK 183). Gesucht wird also nicht – wie z.B. bei Hartmann – danach, was im Seinszusammenhang kategorial ist, sondern danach, was metakategorial *überhaupt* ist: Denn „Metakategorial ist“, rein formal gesehen, das, „was sich als eine Ordnung erweist, die *unberührt* bleibt von dem *Unterschied*: ‚Seins‘- oder ‚Erkenntnisordnung‘, die also nicht mit ihm variiert“ (ZpK 183).

Vom Gesichtspunkt der **metakategorialen Ordnung** aus erscheinen Idealismus und Realismus also als Verengung der Welt auf etwas **in** der Welt, wodurch der eigentliche Sinn dessen, was ‚welthaft‘ ist, verfehlt wird. Was den Ausdruck ‚Welthaft‘ betrifft, kann man als erstes feststellen, daß er **nicht** die Zugehörigkeit zum Seins- oder Bewußtseinszusammenhang bedeutet, sondern etwas meint, welchem diese Zugehörigkeit indifferent ist. Was das aber genauer bedeutet, wird sich bei Wein aus der Untersuchung der *metakategorialen Ordnung* ergeben. Soweit stellt sich aber schon heraus, wie Wein den Realismus und Idealismus überwindet, d.h. wie er aus Hartmanns vorläufiger „*Diessetsstellung*“ zu einer „*Jenseitsstellung*“ gelangt. Es ist die Bezugnahme darauf, daß der Welt-Zusammenhang nicht nur mehr als Seins- bzw. Bewußtseinszusammenhang ist, sondern auch mehr als beide zusammen.

### 13. Die Negation der Hartmannschen Homogenitätsthese als Weins Ausgangspunkt zur philosophischen Kosmologie

Die obige Behauptung, daß Hartmanns **Homogenitätsthese** bei Weins Auseinandersetzung mit Hartmanns Ontologie einen Angelpunkt bildet, stützt sich darauf, daß die **Fragwürdigkeit** der Hartmannschen Annahme vom Seinszusammenhang sich in bezug auf Weins Denken als **Anfang** eines Zwiespalts nachvollziehen läßt, der Wein über Hartmanns Ontologie hinaus zu der Idee einer philosophischen Kosmologie führt. Geht man nämlich der Frage nach, wie sich Hartmanns Homogenitätsthese überhaupt prüfen läßt, stellt sich heraus, daß dies, weil es innerhalb der Ontologie selbst nicht möglich ist, Wein zur Idee einer Logik der Struktur führt, die er als eine philosophische Kosmologie entwickelt. Soweit bezieht sich das bisher Gesagte jedoch bloß auf das **Auseinandergehen** von Weins Denken und der Hartmannschen Ontologie, das für sich genommen diesem Denken ja auch äußerlich bleiben kann. Nun ist darzustellen, daß dies beim Verhältnis von Weins Kosmologie und Hartmanns Ontologie nicht der Fall ist.

Wein geht bei seiner Kosmologie – soviel ist inzwischen deutlich geworden – davon aus, daß Hartmanns Homogenitätsthese falsch ist. Die Einsicht, daß dies falsch ist, bedeutet bei ihm aber auch schon den Übergang zur Kosmologie. Im folgenden soll daher gezeigt werden, daß Weins konträre Position zu Hartmanns Homogenitätsthese auch den Ausgangspunkt seiner philosophischen Kosmologie bestimmt.

Der Kontrast zwischen Hartmann und Wein in bezug auf die Homogenitätsthese springt bei Wein am deutlichsten schon in demjenigen Kapitel seines „Zugang zur philosophischen Kosmologie“ ins Auge, das den „Übergang vom naturphilosophischen zum kosmologischen Thema“ einleiten soll: „das kosmologische Problem des ‚Neuen‘“. Hier beginnt Wein mit der Aufstellung zweier Sätze, die „von größter erkenntnistheoretischer Elementarheit“, aber auch „von wohl gänzlicher Gesicherheit“ sind:

„a) Jede menschliche Erfahrung bringt *Neues*.

b) Jede menschliche Erfahrung kann nur *relativ* Neues bringen.“ (ZpK 45).

Dem ersten Satz widmet Wein nun eine *dreifache* Auslegung, indem er diesen Satz nacheinander unter *ontologischem*, *erkenntnistheoretischem* und *anthropologischem* Aspekt betrachtet. *Ontologisch* betrachtet stützt sich dieser Satz einerseits auf die Individualität des Erfahrenen, andererseits aber auf die der Zeit: „Jedes Erfahrene ist individuell, ist überdies in einem neuen Zeitmoment, in einer neuen Situationsphase Erfahrenes“ (ZpK 45). *Erkenntnistheoretisch* hängt dies damit zusammen, daß es „mit der individuellen Erfahrungsapparatur des jeweils Erfahrenden“ erfahren ist (ZpK 45). *Anthropologisch* bedeutet dies, daß eine Erfahrung, die nichts Neues brächte, keine menschliche Erfahrung wäre. Dieser Satz drückt daher, „das Angewiesensein des Menschen auf Erfahrung in einem noch tieferen, in einem anthropologischen Sinne“ aus (ZpK 45). Das ist „das Angewiesensein auf das Unvorher- Gesehene“<sup>135</sup>.

Beim zweiten Satz geht es hingegen darum, den ersten, für die Philosophie aus dreierlei Gründen grundlegenden Satz zu relativieren: „Es kann nicht absolut Neues, nicht absolut Anderes erfahren werden“ (ZpK 45). Den Sinn dieser Relativierung versucht Wein anhand folgenden Beispiels zu verdeutlichen: „Was für einen Geschmack die tropische Frucht, die ich zum erstenmal koste, hat, erfahre ich neu; aber daß es ‚ein Geschmack‘ ist, was ich darin erfahre, ist das Gemeinsame daran mit den geschmeckten anderen Geschmäckern. Das Schmeckbarsein ist das Gemeinsame an allem möglichen Geschmeckten“ (ZpK 46). Daher steht nach Wein fest: „Was auch immer Unbekanntes, vom bislang Bekannten Abweichendes, Unerwartetes, Unvorhersehbares erfahren wird – es hat mit dem Bekannten Gemeinsames“ (ZpK 46).

---

<sup>135</sup> ZpK 45. Diese kompliziert anmutende Ansicht wird aus der heutigen Sicht viel verständlicher, wenn man sie mit aktuellen Problemen maschineller Datenverarbeitung in Zusammenhang bringt. Die Kapitulation von ehrgeizigen Projekten wie z.B. die Herstellung maschineller Übersetzer legt nahe, daß die ‚kognitiven‘ Annahmen, die die Annahme von der Machbarkeit solcher Projekte plausibel erscheinen lassen, *anthropologisch schief* sind. Im obigen Kontext heißt das: Erfahrung ist mehr als ‚Datenfütterung‘.

Weins Ansicht über den anthropologischen Aspekt des Erkenntnistheoretischen geht auch auf Heidegger zurück. Das wird im Thema ‚Anders‘-heit“ (unten 139 f) näher zum Ausdruck kommen.

Zu einem *kosmologischen Problem* wird das *Neue* dadurch, daß es, obgleich das *Neue ontologisch, erkenntnistheoretisch und anthropologisch* gleichermaßen vorausgesetzt wird, irgendwie relativiert werden muß. Der kosmologische Ansatz muß also die Lösung dafür finden, wie die ontologisch-erkenntnistheoretisch-anthropologische Voraussetzung erfüllt werden kann, ohne daß das *Neue* verabsolutiert werden muß, bzw. wie das *Neue* ohne einen Konflikt mit jener Voraussetzung relativiert werden kann. Zu diesem Zweck spricht Wein die angesprochene Relativierung zunächst in Form eines Gesetzes aus:

„Was nicht in den Zusammenhang der Erfahrung, des Bewußtseins eingeht, kann nicht Erfahrung, kann nicht Bewußtes sein“ (ZpK 46)

Dieses „Gesetz“ scheint, wie auch Wein selbst zugibt, eine Tautologie zu sein, die als „Gesetz“ das *Neue* nur aus der Welt schaffen kann. Daß etwas erfahren wird, kann nämlich ganz legitim auch als ein *Eingehen in den Zusammenhang der Erfahrung* gedeutet werden. Wollte man jedoch das *Neue* damit relativieren, hieße das, daß alles *Neue* auf das schon im Bewußtsein Vorhandene zurückgeführt werden muß. Dies käme jedoch der Unmöglichkeit des *Neuen* gleich: *Neu* ist – so müßte man dann annehmen –, was in einer neuen Art zusammengesetzt ist. An dem Zusammengesetzten selbst kann aber prinzipiell nichts *Neues* sein. Dies steht aber offensichtlich im krassen Widerspruch zur dreifachen Voraussetzung des *Neuen* in der Philosophie, die Wein als erstes festgestellt hatte. Weins Ansicht nach „begegnet“ daher in der Stellungnahme zu der Frage, ob es sich hier um Tautologie handelt oder nicht, „das Entscheidende“ (ZpK 46).

Der erste Schritt der *philosophischen Kosmologie* besteht somit darin, dem oben formulierten Gesetz eine **nicht-tautologische** Deutung zu geben. Wein zufolge kann eindeutig gezeigt werden, daß es sich hier um keine Tautologie handelt. Dazu stellt er zunächst fest, unter welchen Bedingungen es tatsächlich eine Tautologie wäre: „Der Eintritt in den bloßen Erfahrungs- beziehungsweise Bewußtseins-Zusammenhang als Bedingung des Erfahren- beziehungsweise Bewußtwerdens – das wäre in der Tat eine tautologische Aussage, eine Definitions oder Explikations-Angelegenheit“ (ZpK 46). Dem hält er jedoch entgegen, daß es sich hier eben „nicht um das bloße Eintreten“ handelt (ZpK 46).

Die kosmologische Lösung des Problems des *Neuen* liegt in der Einsicht, daß es sich beim Ausdruck *Eingehen in den Bewußtseinseins-*

bzw. *Erfahrungszusammenhang* „gerade nicht um das bloße Dazukommen“ handelt: „Es handelt sich vielmehr um ein dazu-passendes Dazukommen. Das heißt: Es handelt sich um das *Eintreten in eine Ordnung*“ (ZpK 47). Was die Aussage *nicht-tautologisch*, d.h. „synthetisch“ macht, ist also „der Umstand, daß dasjenige, wozu die neue Erfahrung hinzukommt, nicht einfach ‚die Erfahrung‘, ‚das Bewußtsein‘ ist, sondern ein in sich geordneter Zusammenhang der Erfahrung, des Bewußtseins. Dieses Moment des geordneten *Zusammenhangs-in-sich* fügt ein ordnungsmäßiges Mehr hinzu zu dem, was das bloße ‚in‘ auszudrücken vermag: Daß nämlich alles, was erfahren wird, eben damit ‚in‘ der Erfahrung, ‚im‘ erfahrenden Bewußtsein auftaucht“<sup>136</sup>.

Was „Zusammenhang der Erfahrung“, aufgrund dessen das „Gesetz“ der Erfahrung einen „synthetischen“ Sinn erlangen soll, eigentlich bedeutet, veranschaulicht Wein durch ein „Gedankenexperiment“. Er geht zunächst als eine reine Möglichkeit davon aus, daß Erfahrungen, die absolut neu sind, möglich seien. In Frage stellt Wein nun das Verhältnis zwischen der *absolut neuen* Erfahrung und dem schon Erfahrenen. Da der Begriff einer absolut neuen Erfahrung es schon impliziert, müßte die Antwort ganz eindeutig wie folgt lauten: sie hätten „nichts *miteinander zu tun*“<sup>137</sup>. Da diese „Denkmöglichkeit“ aber schnell ausscheidet, kann man die Aussage, daß Erfahrung nur *relativ Neues* bringen kann, von diesem Beispiel ausgehend, dahingehend deuten, daß die neue Erfahrung und die anderen *miteinander etwas zu tun haben* müssen. So definiert Wein den Zusammenhang der Erfahrung als das „Mit-einander-zu-tun-Haben“ der Erfahrungen (ZpK 47).

Aus dem „Gesetz“ der Erfahrung geht also hervor, daß die Erfahrungen zueinander in einem gegenseitigen Verhältnis stehen. Eine Erfahrung kann demnach daher nur *verhältnismäßig* neu sein, da das *Neue* nur

---

<sup>136</sup> ZpK 47. Diese Idee vom Erfahrungszusammenhang führt Wein auf Kant zurück. In seinen Begriffen wie durchgängiger Zusammenhang bzw. durchgängige Einheit, im besonderen Maße aber in seiner „grandiosen Formel vom ‚Kontext der Erfahrung‘“ findet Wein den Ausdruck dafür. Doch er behauptet, daß diese Idee dann durch Kants transzendental-idealistische Methodik ihren eigentlichen Sinn verliert. Daher muß „ihr *Problem* [...] wieder aufgenommen werden“ (ZpK 47).

<sup>137</sup> ZpK 47. Den ersten Schritt dieses „Gedankenexperiments“ erläutert Wein ausführlicher in dem darauf folgenden Kapitel „der Erfahrungsbefund der durchgängigen Affinität“. Vgl. dazu ZpK 48 f.

soweit Erfahrung sein kann, als es in ein solches Verhältnis tritt bzw. einem solchen Verhältnis angemessen ist. Die so gemachte Erfahrung bringt aber trotzdem Neues, da sie aufgrund des gegenseitigen Verhältnisses nicht im schon Erfahrenen aufgeht, sondern im Gegenteil ihrerseits auch das schon Erfahrene modifiziert. In diesem Zusammenhang ist eine Erfahrung daher in dem Maße als neu zu bezeichnen, als man aufgrund ihrer auch das schon Erfahrene neu erfährt, das schon Eingesehene neu einsieht.

Um diese Ansichten von Wein mit Hartmanns Ontologie in Zusammenhang zu bringen, kann man davon ausgehen, daß dieses Thema die Grundlage des spezielleren Themas *Erkenntnisprogreß* ist. In bezug auf Erfahrung bezeichnet Wein mit dem Ausdruck *Neues* alles, was in den Bewußtseinszusammenhang neu eintritt. So gesehen muß man selbst apriorische Einsichten für Erfahrung des Neuen halten. Was Wein hier bezüglich der Erfahrung behauptet, muß in bezug auf den Erkenntnisprogreß also erst recht gelten.

Davon ausgehend kann man nun Weins hier dargestellte Überlegungen als eine klare Absage an Hartmanns Annahme von dem *linearen* Erkenntnisprogreß verstehen. Die Kritik an dieser Annahme, die oben geschildert wurde<sup>138</sup>, läßt sich nämlich auf diese Ansichten zurückführen. So gilt aus dem eben ausgesprochenen Grund für die Erfahrung gleichermaßen wie für den Erkenntnisprogreß, daß es sich dabei nicht um Hinzufügen von Gleichartigem handelt. Das *Gleichartige* würde keine „Ordnung“ in Weins Sinne voraussetzen, da es sich mit anderen ohne weiteres zu einer bloßen Menge hinzufügen ließe. Es wäre dann aber, mit Weins Begriffen ausgedrückt, nicht mehr als ein „bloßes Dazukommen“. Das heißt, um es mit Wein wieder auf Erfahrung zu beziehen: „Auch solches Erfahrene käme zum bisher Erfahrenen ‚hinzu‘. Das in dieser Weise von der Erfahrung Gelieferte würde mit dem sonst Gelieferten eine Vielheit bilden, aber keinen Kontext“ (ZpK 48). Das *Ungleichartige* hingegen kann einer bloßen Menge nicht hinzugefügt werden, ohne daß es *als ein bloßes Glied* der Menge mit allen anderen Gliedern gleichartig wird. Jenes könnte *als das Ungleichartige* – eben als das Neue, Noch-nie-Dagewesene – daher nur einer in Weins Sinne „in sich geordneten“ Menge hinzugefügt, d.h. einverleibt werden. Selbst einer solchen Menge kann das Ungleichartige

---

<sup>138</sup> Vgl. oben 91.



aber nur soweit hinzugefügt werden, als es mit der Ordnung dieser Menge in Einklang gebracht werden kann, bzw. als die Ordnung selbst dazu paßt. Erfahrung bringt also insofern Neues, als der Erfahrungszusammenhang sich mit jeder „menschlichen Erfahrung“ neu ordnet, so daß auch das schon Erfahrene sich ändert. So hat z.B. die Erfahrung einer neuen, fremden Kultur nicht selten zur Folge, daß man auch die eigene Kultur in einem gewissen Sinne neu zu erfahren beginnt. Jede menschliche Erfahrung bringt deshalb aber auch nur relativ Neues, da sie, um den Erfahrungszusammenhang zu ändern, zunächst den Weg dazu finden, d.h. sich der schon vorhandenen Ordnung einpassen muß. Eine völlig neue Kultur, um bei dem Beispiel zu bleiben, kann als solche sicherlich erfahren werden. Die eigentlich neuartigen Zügen dieser Kultur könnten sich jedoch der „Erfahrung“ desjenigen, für den sie so neu sind, widersetzen.

Auf Erkenntnis bezogen heißt das nun, daß der Erkenntnisprogreß nicht bloß als „Dazukommen“ neuer Erkenntnisse verstanden werden kann. Auch hier müßte es sich nämlich „um ein dazu-passendes Dazukommen“, d.h. „um das *Eintreten in eine Ordnung*“ handeln (ZpK 47). Dies bedeutet aber, daß wirklich neue, fundamentale Erkenntnisse nur dadurch möglich sein können, daß einerseits die neue Einsicht sich in die Ordnung der schon erworbenen Erkenntnissen einpaßt, andererseits aber diese bestehenden Erkenntnisse sich mit jeder wirklich neuen Erkenntnis auch neu ordnen.<sup>139</sup>

Das wäre aber genau das Gegenteil der Hartmannschen Annahme vom linearen Erkenntnisprogreß und damit auch seiner Homogenitätsthese. Aufgrund dieser Annahme hielt Hartmann es ja für erwiesen, daß das Erkannte und Unerkannte Teile eines *homogenen* Ganzen sind, was wiederum das Ansichsein des Erkenntnisgegenstandes begründen sollte.

---

<sup>139</sup> In diesem Sinne betrachtet Wein den Erkenntnisprogreß als „dynamische Mensch-Welt-Begegnung“, die er als „Prozeß der Gesamterfahrung“ bezeichnet. Dieser Prozeß ist **dynamisch**, da das Durchdringen bei dieser „Mensch-Welt-Begegnung“, wie sich am Beispiel der Kategorien zeigt, eine **Rückwirkung** auf die „Gesamterfahrung“ hat: „In jenem Prozeß der Gesamterfahrung werden die *echten* Kategorien nicht einfach ‚falsifiziert‘, wohl aber ständig modifiziert. Sie sind nicht zeitenthoben, nicht *vérités éternelles*. Und deswegen hören sie doch nicht auf, Kategorien zu sein. Die im Prozeß der Gesamterfahrung vorangegangene Modifikation wird durch die folgende aufgehoben, aber ‚aufgehoben‘ im Hegelschen Sinn“ ZpK 96 f.

Erkenntnisprogreß bedeutete für Hartmann daher, daß die den homogenen Totalgegenstand sich in Erkannte und Unerkannte durchschneidende Objektionsgrenze in die eine Richtung verschiebt. Da die Objektionsgrenze sich nicht als eine Seinsgrenze sondern als eine auf den Erkenntnisstand des Menschen bezogene Grenze an dem einen homogenen Totalgegenstand erwiesen hat, muß der erkannte Teil an ihm genauso ansichseiend sein wie der unerkannte Teil. Gleich beim „Übergang zum kosmologischen Thema“ bringt Wein jedoch ein Gesetz zum Ausdruck, das genau im Gegensatz zu diesen Annahmen steht. Das Neue kann nur soweit erfahren werden, als es in die *Ordnung des Bewußtseinszusammenhangs* eingeht, dazu paßt. Das heißt aber auf den Erkenntnisprogreß bezogen, daß das Unerkannte mit dem, was neu erkannt wurde, nur *relativ gleichartig* sein kann, was auch besagt, daß es zugleich *relativ ungleichartig* ist. Wie eine Struktur zugleich gleichartig und ungleichartig sein kann, ist bei Wein das Thema der *Analyse der synthetischen Struktur*, das im folgenden Abschnitt zu behandeln ist.

## **Zweiter Abschnitt: Kosmologie als Analyse der „synthetischen Struktur“**

Wie oben dargestellt wurde, stellt Wein durch Überlegungen über „*das kosmologische Problem des Neuen*“ fest, daß Erfahrungen zueinander in einem „in sich geordneten“ Zusammenhang stehen. Diese Feststellung bezeichnet Wein als „Urordnungsbefund der ‚Affinität‘“ bzw. als „Erfahrungsbefund der durchgehenden Affinität“. Sowohl der Begriff „Affinität“ als auch die Idee, die Wein mit diesem Begriff zum Ausdruck bringen will, gehen auf Kant zurück. Aus diesem Grund soll diese Idee in einem Exkurs zurückverfolgt werden.

### **14. Exkurs: Der Begriff Affinität bei Kant**

Der Begriff „Affinität“ bedeutet bei Kant in erster Linie den „Grund der Möglichkeit der Assoziation des Mannigfaltigen, so fern es [Akad.-Ausgabe: er] im Objekte liegt“.<sup>140</sup> Daß es sich hierbei um die Affinität der *Erscheinungen* handelt, geht aus Kants Formulierung hervor, daß er

---

<sup>140</sup> Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1983 Bd. 3, 171.

Affinität ausdrücklich „den objektiven Grund aller Assoziation der Erscheinungen“ nennt.<sup>141</sup> Derart bleibt aber dieser Begriff, wie Wolfgang Cramer in seiner Rezension von Weins „Kosmologie“ zum Ausdruck bringt, „höchst dunkel, ja unverständlich“.<sup>142</sup> Es taucht dieser Begriff bei Kant aber auch in einem anderen Zusammenhang auf, in dem der Terminus Affinität zwar nicht die selbe, aber eine verwandte Bedeutung hat, von dem aus auch die obige Definition einleuchtender wird.

In dieser Bedeutung kommt der Begriff Affinität bei Kant im Kapitel „Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft“ seiner *Kritik der reinen Vernunft* zum Vorschein. Hier unterscheidet Kant zunächst zwischen einem „konstitutiven“ Gebrauch der Vernunft, bei dem die „transzendentalen Ideen“ wie Gegenstände behandelt, dadurch aber auch zu bloß „vernünftelnden“ „dialektischen“ Begriffen gemacht werden, und einem „regulativen“ Gebrauch der Vernunft, einem „vortrefflichen“ und „unentbehrlichnotwendigen“.<sup>143</sup> In diesem zweiten, Kant zufolge einzig legitimen Gebrauch geht die Vernunft von den transzendentalen Ideen, da diese „ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung“ liegen, nicht als Gegenständen aus, sondern als *imaginären Punkten*. Durch eine solche imaginäre Fokussierung ist es möglich, „den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen“, und somit den Verstandesbegriffen „die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen“.<sup>144</sup> Während der Verstand, dem allein die Gegenstände gegeben sind, „das Mannigfaltige im Objekt durch Begriffe vereinigt“, liegt die Aufgabe der Vernunft im regulativen Gebrauch darin, „ihrerseits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen“ zu vereinigen.<sup>145</sup>

Diese Einheit, die durch den *regulativen* Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft hervorgebracht wird, ist also die Einheit der **Erkenntnis**, die Kant auch als „das *Systematische* der Erkenntnis“ bezeichnet, wobei er darunter den „Zusammenhang derselben aus einem Prinzip“ versteht. Im regulativen Gebrauch postulieren die Ideen „demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloß ein

---

<sup>141</sup> Kant, Werke. Bd. 3, 177.

<sup>142</sup> Cramer, Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.), 179.

<sup>143</sup> Kant, Werke. Bd. 4, 565.

<sup>144</sup> Kant, Werke. Bd. 4, 565.

<sup>145</sup> Kant, Werke. Bd. 4, 565.

zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird“.<sup>146</sup> Was die obige Beschränkung betrifft, gilt aber weiterhin, daß diese Einheit sich nicht direkt auf Gegenstände bezieht sondern auf die Begriffe dieser Gegenstände. Denn die dieser Einheit zugrunde liegenden Ideen „werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach diesen Ideen, und halten unsere Erkenntnis für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adäquat ist“.<sup>147</sup> Als Beispiel für solche Ideen nennt Kant die Begriffe „*reine Erde, reines Wasser, reine Luft*“, die in den wirklichen Erfahrungen als solche zwar keine direkte Entsprechungen haben, d.h. als solche nicht erfahren werden, die jedoch, da sie manche Verhältnisse zwischen den Gegenständen der Erfahrung erst verständlich machen, erforderlich sind.<sup>148</sup> Dies liegt, um bei dem Beispiel zu bleiben, darin, daß es erst dadurch möglich ist, die Funktion der „Erde“, des „Wassers“ und der „Luft“ in chemischen Prozessen zu bestimmen, d.h. den „Mechanismus“ der „chemischen Wirkungen der Materien untereinander zu erklären“.<sup>149</sup>

Der regulative Gebrauch der Vernunft verrät nach Kant also ein Prinzip, das auf die **systematische Einheit** der Erkenntnisse abzielt und daher die *Einheit in der Mannigfaltigkeit* voraussetzt. Mit ihr stößt Kant auf

---

<sup>146</sup> Kant, Werke. Bd. 4, 566.

<sup>147</sup> Kant, Werke. Bd. 4, 566.

<sup>148</sup> Kant, Werke. Bd. 4, 566.

<sup>149</sup> Kant, Werke. Bd. 4, 566. Diese drei Begriffe stehen hier für „Materie“, „Kraft“ und „Vehikel“, bzw. Maschine, was das Beispiel aus heutiger Sicht kompliziert macht.

Ein anschaulicheres und dennoch ausschlaggebendes Beispiel hierfür wäre das *Trägheitsgesetz* von Galilei. Dies ergibt sich – obwohl nicht speziell auf Kant bezogen – aus einer Darstellung von Carl Friedrich von Weizsäcker: Galilei „hat das Fallgesetz zuerst theoretisch abgeleitet und dann durch auf schiefen Ebenen rollende Kugeln in einer nicht sehr guten Näherung empirisch bestätigt. Bei dieser Ableitung mußte er auch das Trägheitsgesetz begrifflich benutzen, obwohl weder er noch irgendein anderer Mensch je eine wirkliche Trägheitsbewegung gesehen hat; denn es gibt keinen Körper, auf den gar keine Kräfte wirken. Wie ein solcher sich bewegen würde, kann man also, strenggenommen, empirisch nicht sehen. Man kann das nur als einen Grenzfall, einen idealisierten Fall betrachten“. Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*. München 1972, S. 111.

Galileis *revolutionäre* Idee entsprang also, ganz im Sinne von Kant, nicht direkt der Natur. Erst durch diese Idee gelang es aber ihm, den *Zusammenhang* der wirklichen Bewegungen in der Natur herauszufinden. Auf Wein bezogen wäre das ein Beispiel dafür, daß sich der Erfahrungszusammenhang zum Seinszusammenhang einpaßt.

ein zweites Prinzip, das als Gegenstück zum ersten die **systematische Vollständigkeit** der Erkenntnisse anzielt und hierzu **Mannigfaltigkeit in der Einheit** voraussetzt. Dieses Prinzip findet seinen Ausdruck darin, daß man, um Erkenntnisse in einem Gebiet so vollständig wie möglich zu machen, prinzipiell und unaufhörlich bei jeder Art weitere Unterarten, weitere Spezifikationen vermutet und danach sucht. Dies nennt Kant daher „*Gesetz der Spezifikation*“ und begründet dadurch, daß „aus der Sphäre des Begriffs, der eine Gattung bezeichnet, [...] eben so wenig, wie aus dem Raume, den Materie einnehmen kann, zu ersehen [ist], wie weit die Teilung derselben gehen könne“.<sup>150</sup> Aus diesem Grund „verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daß keine Art als die unterste an sich selbst angesehen werde, weil, da sie doch immer ein Begriff ist, der nur das, was verschiedenen Dingen gemein ist, in sich enthält, dieser nicht durchgängig bestimmt, mithin auch nicht zunächst auf ein Individuum bezogen sein könne, folglich jederzeit andere Begriffe, d.i. Unterarten, unter sich enthalten müsse“.<sup>151</sup>

In einem dritten Prinzip findet Kant schließlich einen Ausgleich zwischen den beiden einander anscheinend entgegengesetzten Prinzipien. Zur Erläuterung dieses Prinzips bringt Kant es mit diesen beiden Prinzipien, zusammenfassend, zur Sprache:

„Die Vernunft bereitet also dem Verstande sein Feld: 1. durch ein Prinzip der *Gleichartigkeit* des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen; 2. durch einen Grundsatz der *Varietät* des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die systematische Einheit zu vollenden, fügt sie 3. noch ein Gesetz der *Affinität* aller Begriffe hinzu, welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet. Wir können sie die Prinzipien der *Homogenität*, der *Spezifikation* und der *Kontinuität* der Formen nennen.“<sup>152</sup>

Das Gesetz der *Affinität*, das die ersten beiden Prinzipien „vereinigt“<sup>153</sup>, besagt also, daß die gemäß dem zweiten Prinzip anzutreffenden Verschiedenheiten **nicht isoliert stehen dürfen**. Dementsprechend formuliert Kant als einen „Grundsatz“ der *Affinität*: „Es gibt nicht

---

<sup>150</sup> Kant, Werke. Bd. 4, 573.

<sup>151</sup> Kant, Werke. Bd. 4, 573.

<sup>152</sup> Kant, Werke. Bd. 4, 574.

<sup>153</sup> Kant, Werke. Bd. 4, 574.

verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isoliert und von einander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennet wären, sondern alle mannigfaltige Gattungen sind nur Abteilungen einer einzigen obersten und allgemeinen Gattung“.<sup>154</sup>

Bringt man nun diese drei Prinzipien mit dem Verhältnis zwischen *Einheit* und *Mannigfaltigkeit* in Zusammenhang, kann man folgendes feststellen: Während bei dem Prinzip *Homogenität* die Einheit, bei dem Prinzip *Spezifikation* aber Mannigfaltigkeit eindeutig überwiegt, gleicht das Prinzip *Kontinuität* die ersten beiden dadurch aus, daß Spezifikation zwar möglich ist, aber in dem Verhältnis zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit trotzdem **Einheit überwiegt**. Denn nach dem Prinzip Spezifikation steht zwar fest, daß man bei jeder anzutreffenden Verschiedenheit immer weitere Verschiedenheiten finden kann. Aufgrund der **Affinität** steht aber auch fest, daß nichts gefunden werden kann, was *absolut verschieden* wäre. D.h. es kann – ganz in Weins Sinne – nur *relativ Verschiedenes* festgestellt werden. Die Vernunft geht also, so total verschieden und ganz ohne Zusammenhang mit dem bisher bekannten das Gefundene auch scheinen mag, immer davon aus, daß es auf gewisse Weise mit dem schon Bekannten zusammenhängen **muß**.<sup>155</sup>

Angesichts dessen, daß der Sinn des Begriffs **Affinität** bei Kant in diesem Zusammenhang klar formuliert ist, wird Weins Staunen darüber verständlich, daß Kant sich auf diesen Begriff „in einer seinem Gewicht unbegreiflich widersprechenden Seltenheit“ bezieht (ZpK 48). Das ist um so erstaunlicher, als hier auch festzustellen ist, daß Affinität vor allem das ist, was die Verschiedenheit der ersten beiden Prinzipien *überhaupt* ausgleichen kann. Der Ausgleich in bezug auf das Verhältnis zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit ist aber nur eine Möglichkeit. Im folgenden scheint sich noch eine andere Möglichkeit zu ergeben.

---

<sup>154</sup> Kant, Werke. Bd. 4, 575 f.

<sup>155</sup> Das Problem der Affinität stellt sich also eindeutig als ein Problem der *Ordnung* heraus. Da dieser Zusammenhang bei Kant von Wolfgang Cramer nicht berücksichtigt wird, weist er Weins These von einem Urordnungsbefund der Affinität als für das eigentliche Problem irrelevant zurück und stellt fest, daß „das Problem der Affinität [...] als das Problem der Gegebenheit, der Rezeptivität zu stellen“ ist. (Cramer, Zugang zu philosophischer Kosmologie, Rez., 179)

Mit den ersten beiden Prinzipien *Homogenität* und *Spezifikation* zeigt die Vernunft Kant zufolge „ein doppeltes einander widerstreitendes Interesse“.<sup>156</sup> Während die Vernunft einerseits sich auf die bestehenden Erkenntnisse, um sie so einheitlich wie möglich zu machen, beschränkt, will sie andererseits den Bestand der Erkenntnisse *ungeachtet der dadurch verlorengelassenen Einheit* unaufhörlich erweitern. Dieser Konflikt äußert sich „an der sehr verschiedenen Denkungsart der Naturforscher, deren einige (die vorzüglich spekulativ sind), der Ungleichartigkeit gleichsam feind, immer auf die Einheit der Gattung hinaussehen, die anderen (vorzüglich empirische Köpfe) die Natur unaufhörlich in so viel Mannigfaltigkeit zu spalten suchen, daß man beinahe die Hoffnung aufgeben müßte, ihre Erscheinungen nach allgemeinen Prinzipien zu beurteilen“.<sup>157</sup> Affinität scheint daher auch ein Prinzip des Ausgleichs der widerstreitenden Interessen der Vernunft zu sein.

Was das erste Prinzip, die *Homogenität*, anbelangt, stellt sich nach Kant heraus, daß die Einheit, die nach diesem Prinzip gefunden wird, sich auf transzendente Ideen der Vernunft stützt, die also nicht direkt der Natur selbst entnommen werden. Diese Einheit erfolgt also dadurch, daß wir, so Kant, die Natur selbst mit **unseren** Ideen befragen. Stimmt die Antwort der Natur in einem bestimmten Einzelfall mit diesen Ideen nicht überein, so ist die Erkenntnis über den Einzelfall, nicht aber diese Ideen für mangelhaft zu halten.<sup>158</sup> Und was das zweite Prinzip, die *Spezifikation*, betrifft, stellt sich heraus, daß wir hier ohne Rücksicht auf die systematische Einheit, d.h. ohne Rücksicht auf die Ideen die bloße Natur erkunden. Der Ausgleich zwischen den widerstreitenden Interessen der Vernunft scheint daher ein Ausgleich zwischen der Idee, die unserer Frage an die Natur zugrunde liegt, und der Erkenntnis über den Einzelfall, der der Antwort zugrunde liegt, zu sein. Dies kann aber nur dadurch erreicht werden, daß man nicht nur die der Einheit widersprechenden Verschiedenheiten, sondern auch die Einheit, die stets Einheit der bis zum Augenblick bestehenden Erkenntnisse sind, entsprechend *relativiert*.

Entspricht die Antwort der Natur im Einzelfall der Idee nicht, so ist nach dem *ersten* „Interesse der Vernunft“, d.h. um die Einheit

---

<sup>156</sup> Kant, Werke. Bd. 4, 572.

<sup>157</sup> Kant, Werke. Bd. 4, 572.

<sup>158</sup> Vgl. Kant, Werke. Bd. 4, 566.

aufrechtzuerhalten, davon auszugehen, daß nicht die Idee, sondern die Deutung des Einzelfalls schief ist. Da die Vernunft jedoch ein *zweites* Interesse hegt, darf diese Einheit nicht um jeden Preis aufrechterhalten werden. Diese Einheit ist also auch keine absolute. Wenn man mit diesen, der augenblicklichen Einheit nicht konformen Antworten zu einer anderen, übergeordneten Einheit gelangen kann, muß man nicht die Deutung des Einzelfalls, sondern die ‚alte‘ Einheit selbst fallen lassen.<sup>159</sup> Der Begriff Affinität bei Kant ist also nicht auf die Relativierung der „Verschiedenheit“ in bezug auf die „systematische Einheit“ der Erkenntnisse zu beschränken, sondern bedeutet, bezogen auf den Erkenntnisprogreß, auch Relativierung der „systematischen Einheit“.

## 15. Feststellung von Seins- und Bewußtseinszusammenhang als zwei „Ordnungen“

Wein entnimmt aus dem oben bei Kant Dargestellten nicht nur seine Ansichten über das *kosmologische Problem des Neuen*, sondern entwickelt Kants Begriff „Affinität“ zu einem Schlüsselbegriff seiner Kosmologie, indem er, von dem *Problem des Neuen* ausgehend, einen

---

<sup>159</sup> Kant bezieht sich hier zwar nicht explizit auf den **Erkenntnisprogreß**, dieser kann mit seinen Ansichten aber, so will es nach der obigen Auslegung scheinen, viel treffender erklärt werden, als mit Ansichten anderer Philosophen, die sich direkt auf den Erkenntnisprogreß beziehen. Verglichen mit Kuhns Theorie über die *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, die zwar, wie oben schon erwähnt (vgl. Anm. Nr. 113) wurde, einen linearen Erkenntnisprogreß ablehnt, damit aber auch einen *Progreß* überhaupt unmöglich zu machen scheint, weisen Kants Ansichten, interessante Gemeinsamkeiten, aber auch Vorzüge gegenüber dieser Theorie auf. So ist die *systematische Einheit* der **bestehenden** Erkenntnisse, die nach dem Prinzip der Homogenität durch transzendente Ideen hervorgebracht wird, zu vergleichen mit dem, was Kuhn „normale Wissenschaft“ nennt. Die Arbeit innerhalb der „normalen Wissenschaft“ nennt Kuhn das *Lösen von Rätseln*, wobei er „Rätsel“ als ein in dem bestehenden System **lösbares** Problem definiert, zu dessen Bearbeitung bestimmte Regeln gegeben sind. Dies wiederum ist zu vergleichen mit Kants Ansicht, daß wir die Natur durch unsere Ideen, die nicht ihr entnommen sind, befragen und folglich, wenn die Antwort der Natur diesen Ideen nicht adäquat ist, nicht die Ideen selbst, d.h. nicht die *Theorie*, sondern die Deutung des Phänomens überprüfen. Während Kuhn jedoch die verschiedenen **Paradigmen** für **grundverschieden** hält, bietet Kant mit dem Begriff **Affinität** einen Anhaltspunkt dafür an, die *Verschiedenheit* der Theorien, ohne sie für grundverschieden halten zu müssen, zu verstehen, d.h. den Wechsel der Theorien zwar nicht linear, aber in einem Zusammenhang zu begreifen.



*Erfahrungsbefund der durchgängigen Affinität* ausfindig macht. In Kants Affinitäts-Begriff findet Wein die „eigentlich moderne Gestalt der alten Urordnungs-Konzeption“ (ZpK 48). Diesem Begriff kommt deshalb eine solche Bedeutung zu, weil „dieser Befund der Affinität, so gesehen, die Einseitigkeit des transzendental-idealistischen Bodens bei Kant hinter sich läßt“ (ZpK 48). Damit meint Wein folgendes: „*Auch wenn man ‚Natur‘ und ihre ‚Erscheinungen‘ transzendental-idealistisch ansetzt, stößt die Frage nach der Möglichkeit der durchgängigen Zusammenordnung in dieselbe Richtung vor wie die alten Formeln von der Geordnetheit der Welt, von dem Überwiegen von Ordnung in ihr – als der Bedingung des Ordenbarseins des aus ihr, in ihr uns Begegnenden*“ (ZpK 48).

In Kants Affinitäts-Begriff findet Wein also nicht nur einen geeigneten Ansatz für eine Theorie des Bewußtseinszusammenhangs, sondern auch die Möglichkeit, über den Bewußtseinszusammenhang und somit auch über Kant selbst hinaus einen Zugang zum Seinszusammenhang zu finden. Daß die Erfahrungen, so verschieden sie scheinen mögen, zu einander stets in einem gewissen Zusammenhang stehen, d.h. eine gewisse Ordnung aufweisen, beweist, daß auch der Seinszusammenhang – wenn auch nicht die gleiche, doch in gewissem Sinne ‚*affine*‘ – Ordnung hat. Das hält er, wie es das obige Zitat formuliert, für die Bedingung der Möglichkeit der Ordnung des Bewußtseinszusammenhangs, den er nunmehr durch den Erfahrungsbefund der durchgängigen Affinität für erwiesen ansieht. Die Ansicht, daß der Ordnung des Bewußtseinszusammenhangs eine Ordnung des Seinszusammenhangs korrespondieren muß, bringt Wein als Fragen an Kant zum Ausdruck: „Muß, darf denn die Affinität nur eine Bewußtseins-Ordnung – wenn auch des transzendentalen Subjekts – sein? Kommt der Kontext der Erfahrung *allein* durch die Einheitlichkeit unserer subjektiven Apparatur des Erfahrens zustande? Wenn der Begriff ‚Erfahrung‘ einen Sinn behalten soll, dann darf Erfahrenes nicht ausschließlich vom Subjekt, von seiner Bewußtseins-Apparatur *Gesetztes* sein. Kann aber dann die Urordnungs-Bewandtnis mit dem von Erfahrung Gelieferten nur vom Subjekt gesetzt sein?“ (ZpK 49 f).

Für Wein gilt vom Anfang an als sicher, daß der Bewußtseins-Ordnung *in irgend einer Weise* ein Seinszusammenhang entsprechen muß. Bewiesen werden muß aber noch, bevor die Frage nach der *Weise* des Entsprechens beantwortet werden kann, die Frage, ob dieser zweite Zusammenhang dann auch eine „in sich geordnete“ Ordnung hat. Dieser Frage geht er mit einem neuen *Gedankenexperiment* nach, das mit dem ersten eine gewisse Parallelität zeigt: Er nimmt dafür „den Fall an,

‚hinter‘ der ‚Natur‘ stehe nicht ‚Gesetzmäßigkeit‘“ (ZpK 50). Wein hält hier vor allem das Eingeständnis einer alten philosophischen Illusion für notwendig: „Der Philosophie Treibende von heute darf nicht tun, als hätte sich nichts ereignet. In der Natur-Wissenschaft hat sich ereignet der naturwissenschaftliche Einblick in den Irrtum der Laplaceschen Formel. Die Hamiltonschen Differentialgleichungen der Mechanik stellen keine Welt-Mechanik her“ (ZpK 50). Vor allem die Naturwissenschaft legt also die Einsicht nahe, daß der Streit zwischen *Determinismus* und *Indeterminismus* auf die ‚klassische‘, deterministische Weise nicht gelöst ist. Die Laplacesche Formel, die sich auf ein streng deterministisches Weltbild stützt, hat sich durch die Naturwissenschaft selbst als ein „Mythos“ erwiesen (ZpK 50). Nach diesem Eingeständnis warnt Wein jedoch gleich davor, zu einem ebenso radikalen Indeterminismus überzugehen. Daß die Laplacesche Formel „Mythos“ ist, „kann heute bewiesen werden – auch *ohne* das Kind mit dem Bade auszuschütten“ (ZpK 50).

Zu diesem Zweck modifiziert Wein das Gedankenexperiment wie folgt: „Das Naturgeschehen ist nur unser Aspekt einer Wirklichkeit, die eigentlich das Wirken freiwillender, nicht unter einem Gesetz stehender Mächte ist. Wir zerschlagen die ‚klassische‘ ontologische Rahmenvorstellung von einem determinierten Sein. Wir versuchen, an ihre Stelle die Vorstellung von einem determinierenden indeterminierten Wollen-hinter-der-Natur zu setzen“ (ZpK 50). Dabei hält er zunächst an dem Phänomen fest, daß der Mensch „mit seinem Vertraut-Werden, seinem Immer-erfahrener-Werden in der Welt“ **zurechtkommt** (ZpK 50). Im Gegensatz zu der *Gesetzmäßigkeit* „hinter“ der Natur, die hier *in Frage steht*, erweist sich also ein Zweifel an diesem Phänomen „im praktischen Ernst“ als nicht möglich: „Der mündig sein Leben führende Mensch ist selbst, und ist *sich* selbst, die ständige Demonstration dieses Faktums“.<sup>160</sup>

Es stellt sich für Wein daher als notwendig heraus, die Annahmen im Gedankenexperiment dem Phänomen *In-der-Welt-zurechtkommen* entsprechend anzupassen. Es ist „eine Beziehung herzustellen zu dem

---

<sup>160</sup> ZpK 50. Wein relativiert das „Zurechtkommen“ mit einem diesem entgegengesetzten Phänomen, d.h. mit dem „Scheitern“ des Zurechtkommens. Diese Relativierung zu schildern, stünde jedoch außerhalb des hier in Frage stehenden Themas. Wein hält die folgende Feststellung, die von dieser Relativierung nicht betroffen ist, für ausreichend: „Der Kontext des menschlichen Erfahrens ist *in einem gewissen Bereich und in einem relativen Maße* un-zerrissen“ (ZpK 51).

Faktum der relativen Beständigkeit des Kontexts der menschlichen Erfahrung“ (ZpK 51). Für eine solche Anpassung findet Wein zwei Möglichkeiten. *Erstens* kann man davon ausgehen, daß „die frei wirkenden Mächte hinter beziehungsweise in den Naturerscheinungen“, indem sie eben aus ihrer Freiheit Gebrauch machen, „so etwas wie durchgängige Ordenbarkeit-im-Naturgeschehen“ *setzen* und diese „Setzung“ „im ‚Bereich‘ (man möchte sagen ‚auf die Länge‘) des relativen Zurechtkommens dieses faktisch so gearteten, sich so verwirklichenden Erfahrens“ **festhalten** (ZpK 52). Es stellt sich aber heraus, daß dieses *Festhalten* von einem Gesetz nicht unterschieden werden kann: „Dann also gibt es *doch* wieder ein ‚Gesetz‘?“ (ZpK 52). *Zweitens* kann man davon ausgehen, daß „eine ‚Oberste Regel‘, nämlich diejenige der durchgängigen Ordenbarkeit“, als einzige Ausnahme die „Freiheit der Wirkmächte“ beschränkt (ZpK 52). Somit wäre aber sehr fraglich, inwiefern diese Wirkmächte dann frei und wirkmächtig sind.

Was aus diesem Gedankenexperiment als Erstes hervorgeht, ist, daß ein strikter Indeterminismus ebenso unmöglich ist wie Determinismus. Was sich dabei jedoch als wichtiger herausstellt, ist, daß *der kosmologische Befund der durchgängigen Ordenbarkeit* einen solchen Indeterminismus unmöglich macht (ZpK 54). Denn diese „Ordenbarkeit“ stellt sich nach Wein als das oberste „Gesetz“ heraus, das ungeachtet des Streits über die Gesetze schon feststeht. Dieses „Gesetz“ herrscht unabhängig von den Fragen, ob die einzelnen Gesetze subjektiv oder objektiv sind, oder mit welcher „*Strenge*“ sie gelten und welchen „*Typus*“ sie haben (ZpK 54).

Um dies zu veranschaulichen, demonstriert Wein, daß das Gesetz *Ordenbarkeit* auch dann herrschen würde, wenn es sich bei den einzelnen Gesetzen lediglich um eine **statistische** Gesetzmäßigkeit handelte. Hier stellt Wein fest, daß eine statistische Gesetzmäßigkeit die „Wiederholung von Fällen“ impliziert, die man als eine „Regelmäßigkeit überhaupt“ auslegen könnte (ZpK 59). Daraus ergäbe sich Weins Ansicht nach immerhin, daß die Bühne dieser Fälle *Welt ist – und nicht Chaos*. Also „selbst die Aussage: ‚Die Natur steht *nur* unter statistischen Gesetzen‘, sagt mit aus, daß die Welt, welche die Welt des Menschen und der menschlichen Erfahrung ist, als ordenbare, als nicht-chaotische begegnet“ (ZpK 60). Eine solche Welt wäre nun zwar „logischerkenntnistheoretisch in Ordnung“, für die Wahl einer solchen als die wirkliche Welt hätten jedoch „naturwissenschaftliche Argumente die alleinige Verantwortung zu übernehmen“ (ZpK 60). Was das Gesetz *Ordenbarkeit* betrifft, heißt das also nicht, daß dieses eine statistische Gesetzmäßigkeit voraussetzt, sondern, daß sie auch im Falle einer solchen

Gesetzlichkeit gleichmäßig gälte. Kosmologisch wird hier demnach lediglich festgestellt, daß „hinter“ den Naturerscheinungen eine gewisse Ordnung herrscht, über den Typus dieser Ordnung wird aber noch keine Aussage gemacht.

## 16. Das Verhältnis zwischen Seins- und Bewußtseinszusammenhang

Insofern hat Wein in seiner Kosmologie also zwei Ordnungsbereiche ausgemacht: den Bereich der Erfahrungen, der sich als eine bestimmte Bewußtseins-Ordnung herausstellt, und den Bereich der Naturerscheinungen, hinter denen sich ebenso eine gewisse Ordnung feststellen läßt. Es sind dies, um über Weins kosmologische Terminologie hinauszugehen, der Bereich des **Seins** und der des **Bewußtseins**. Noch wurde jedoch weder, wie es oben dargetan, über den Typus einer der beiden Ordnungen irgendeine Aussage gemacht, noch über das **Verhältnis** zwischen den Ordnungen des **Seins-** und **Bewußtseinszusammenhanges**.

Hierin besteht jedoch gerade das Spezifikum der Weinschen Kosmologie. Ihm ist dadurch gelungen, die Seins- und Bewußtseinsbereiche als *zwei Ordnungen* festzustellen, ohne dafür seins- oder bewußtseinstheoretische Voraussetzungen über das Verhältnis der beiden Bereiche machen zu müssen. Seine Kosmologie ist damit der Versuch zur Überwindung erkenntnistheoretischer bzw. ontologischer Vorurteile über die Welt, die entweder den Idealismus oder den Realismus voraussetzen. Bei der Frage nach jenem Verhältnis kann er sich daher – statt auf eine gnoseologische oder ontologische – auf eine gewisse ordnungstheoretische Grundlage stützen, die gegenüber dem Unterschied zwischen Idealismus und Realismus neutral ist. Auf dieser Grundlage bestimmt Wein zuerst jedoch, was **nicht** die wahre Bestimmung des Verhältnisses zwischen Seins- und Bewußtseinszusammenhang ist, indem er aus ordnungstheoretischer Perspektive feststellt, was bei den ontologischen oder gnoseologischen Voraussetzungen schief war.

In diesem Zusammenhang stellt Wein *erstens* fest, daß es sich beim Seins- und Bewußtseinszusammenhang **nicht** „um zwei metaphysische Reiche“ handelt (ZpK 82). Wie oben schon dargestellt, geht Wein statt dessen von diesen als von zwei universalen Zuordnungsbereichen aus. Er begründet dies damit, daß „wir [...] vor aller Philosophie mit zwei universalen Zuordnungen und mit der Zuordnung dieser beiden“ operieren, die mit den Ausdrücken „es ist“ und „es wird gemeint“

symbolisiert werden (ZpK 74). Diese beiden Ausdrücke haben die Eigenschaft, daß sie alle anderen sprachlichen Ausdrücke „begleiten können“. Das Spezifische hierbei ist aber, daß sie zwar unterschiedlich zuordnen, daß jedoch das, was sie zuordnen, ihnen gegenüber *neutral* ist. Alles kann nämlich mit dem einen so gut wie mit dem anderen ausgedrückt werden. Daher erweisen sich der Seins- und der Bewußtseins-Bereich als „verschiedene Zuordnungen, denen eine neutrale Urordnung gemeinsam“ ist (ZpK 82). Und was das Verhältnis der beiden Zuordnungen anbetrifft, kann dies mit dem folgenden Ausdruck symbolisiert werden: „die erste Zuordnung ist *anders* (aliud) als die zweite“ (ZpK 74).

*Zweitens* stellt Wein daher – wie unten näher darzustellen ist – fest, daß dieses Verhältnis ordnungstheoretisch angemessen **nicht** mit „Außer-uns“ des einen Bereichs, sondern mit „Anders-heit“ gekennzeichnet werden kann. Da diese *Andersheit* in erkenntnistheoretischer Hinsicht sich gerade als eine Bedingung der Erkenntnis herausstellt, versteht Wein die *Andersheit* auch als **Nicht-Identität**. Bei Wein lassen sich demnach insgesamt drei Annahmen darüber feststellen, wie das in Frage stehende Verhältnis nicht bestimmt werden kann: **1.** Es ist **nicht** das Verhältnis zwischen zwei metaphysischen Bereichen sondern zwischen zwei Zuordnungsbereichen. **2.** Das Verhältnis kann **nicht** mit „Außer-uns“ *räumlich* ausgedrückt werden sondern nur mit dem Ausdruck „das Andere“ erkenntnistheoretisch-ontologisch-anthropologisch. **3.** Erkenntnistheoretisch kommt es **nicht** darauf an, die Identität der beiden Bereiche zu beweisen; denn nur ein (im anthropologischen Sinne) „Anderes“ kann erkannt werden, und das ist Nicht-Identität.

Den Vorzug des Ausdrucks „anderes“ gegenüber dem räumlichen Ausdruck „Außer-uns“ sieht Wein darin, daß, während die „Räumlichkeit des ‚Außer-uns‘-Seins des Erkenntnis-Gegenstands“ (ZpK 76) erkenntnistheoretisch einseitig bleibt, mit dem Ausdruck „Anderes“ ein Ausgleich zwischen den gnoseologischen, ontologischen und anthropologischen Aspekten möglich ist (ZpK 75). Einen Ansatz für eine solche erkenntnistheoretisch nicht einseitige Deutung des Problems findet Wein zunächst in Martin Heideggers „tiefsinniger Analyse“ von „außer uns“ in seiner Vorlesung „Kant und das Problem der Metaphysik“ (ZpK 76). Dabei bezieht sich Wein auf die zwei Bedeutungen des Ausdrucks „außer uns“, die Heidegger hier unterscheidet. Heidegger zufolge zeigt sich nämlich „das Wesen des

Unterschieds von Erscheinung und Ding an sich [...] besonders deutlich an der Doppelbedeutung des Ausdrucks: ‚außer uns‘.<sup>161</sup> Denn das Seiende ist erstens ‚als Ding an sich [...] außer uns, sofern wir als endliche Wesen von der ihm zugehörigen Art der unendlichen Anschauung ausgeschlossen sind‘.<sup>162</sup> Bedeutet das Außer-uns aber ‚Erscheinungen‘, so ist es ‚außer uns, sofern wir selbst zwar dieses Seiende nicht sind, aber doch einen Zugang zu ihm haben‘.<sup>163</sup>

Heidegger zieht daraus, nach Weins Deutung, folgende Konsequenz: ‚Jener ‚Zugang‘ kann allein das hin-nehmende Anschauen eines in seinem Sein endlichen Wesens sein, eines Wesens (des Menschen), das nur *inmitten* von *anderem* Seienden existiert, aber eben in dieser eigentümlichen Existenz allein die Fähigkeit des ‚Zugangs‘ zu jenem anderen Seienden besitzt – welche weder Gott noch ein Naturwesen in derselben Weise besitzen könnte. Denn diesen fehlte die tragende Verklammerung mit jener ‚endlichen‘ Seinsart des ‚Angewiesenseins‘ ‚auf‘ Anderes‘ (ZpK 76 f).

Die Heideggersche Deutung des Problems bringt Wein seinerseits mit einer Deutung von Thomas von Aquin in Zusammenhang. Thomas zufolge ‚erkennt‘ Gott – so Wein – ‚das Außer-Göttliche – wie das Außer-Göttliche in ihm *ist*‘ (ZpK 77). Dies bedeutet aber verglichen mit der *spezifisch menschlichen*, d.h. nicht-göttlichen Erkenntnisart: ‚Das göttliche als nicht-menschliches ‚Erkennen‘ ist *nicht Zugang* zum Gegenstand-als-aliud‘ (ZpK 77). Es ist also im Gegensatz zu Hartmanns Annahme nicht so, daß die menschliche Erkenntnis als die eines *intellectus finitus* einen Teil der göttlichen Erkenntnis als des *intellectus infinitus* ausmacht.<sup>164</sup> Die beiden Erkenntnisarten – das ist die Schlußfolgerung Weins sowohl bei Heidegger als auch bei Thomas – sind **heterogen**.

Von diesen Deutungen ausgehend weist Wein nun auf die Möglichkeit einer ‚Wendung‘ in der traditionellen Erkenntnistheorie hin. Für die traditionelle Erkenntnistheorie bestand die Grundfrage darin, ‚wie wir das außer uns Seiende erkennen sollen‘ (ZpK 76). Dem setzt Wein nun entgegen: ‚Nur ein ‚Außer-uns‘ kann ‚erkannt‘ werden. Nämlich in dem

---

<sup>161</sup> Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a.M. 1973, 32.

<sup>162</sup> Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 32.

<sup>163</sup> Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 32.

<sup>164</sup> Vgl. oben 81.

Sinn von ‚erkennen‘, wie wir es allein in der Form des *menschlichen* Erkennens erfahren und aufweisen können“ (ZpK 76). Denn „nur ein Wesen, *für* das es ein *Außer-ihm* im Sinne eines ‚Anderen‘ (aliud ab ipso) gibt, für das dies sogar zu seiner Seinsart charakteristisch gehört, *kann* eben ‚außer-ihm-erkennen“ (ZpK 76). „Erkennen“ ist also „ein Erkennen und Erkennen-Müssen dessen, was dieses Wesen nicht ist, woraus es aber ist“ (ZpK 79). Der Mensch erkennt „*nicht obwohl* es selbst nur endlich ist, sondern *weil* es endlich ist“ (ZpK 79). Der Ausdruck „Außer-ihm“ hat hier also nicht mehr den ursprünglich räumlichen Sinn, sondern bedeutet „das anthropologische Hinaus, das ‚Angewiesensein‘ aus der anthro-ontologischen Situation, in der es ein aliud ab ipso – und in der es *deshalb* ‚Erkennen‘ *gibt*“ (ZpK 78). Der Unterschied zwischen den beiden Bedeutungen wird klarer, wenn man berücksichtigt, daß das Andere „nicht der göttliche oder der dämonische Abgrund des ‚Ganz-Anderen““, sondern „das geordnete, das der menschlichen Systematik affine ‚Andere““ ist, das sich mit einem räumlichen Ausdruck nicht artikulieren läßt (ZpK 84).

Greift man in diesem Zusammenhang auf die Grundfrage der traditionellen Erkenntnistheorie zurück, kann man besser verstehen, was es mit dem von Wein vorgezogenen Ausdruck „das Andere“ auf sich hat. Die traditionelle Antwort auf die Frage, „wie wir das außer uns Seiende erkennen sollen“, war die Annahme einer bestimmten **Identität** der Seinskategorien mit den Bewußtseinskategorien, so daß die ursprüngliche Frage sich dahingehend modifizierte, wie man die **Identität des Denkens mit dem Sein** beweisen kann. Hat man nämlich das Verhältnis zwischen Seins- und Bewußtseinszusammenhangs wie im Beispiel des Ausdrucks „außer uns“ räumlich verstanden, ist Identität die fast einzig bleibende Möglichkeit, um überhaupt einen Bezug zwischen den Bereichen des Seins- und Bewußtseins herzustellen.

Indem Wein nun aber Erkenntnis als „An-erkenntnis des ‚Anderen‘ *als* eines Anderen“ (ZpK 76) definiert, meint er genau das Gegenteil von einer solchen Identität. Der Versuch, die Erkenntnis durch Identität der Erkenntniskategorien mit den Seinskategorien zu erklären, zielt nämlich genau darauf ab, die menschliche Erkenntnisart nach dem Beispiel der göttlichen Erkenntnis zu verstehen: der Mensch erkennt das „Außer-ihm“ aufgrund der Identität des Denkens mit dem Sein, wie es **in ihm** ist. Deshalb war diese Identität bis zur cartesischen Skepsis „*garantiert*

durch Gott und *deduziert* aus Gott“.<sup>165</sup> Durch „Voraus-Setzung“ der „Identität von Sein und Denken im göttlichen Schöpfergeist“ war eine Analogie zwischen menschlichem und göttlichem Erkennen hergestellt (ZpK 83). Wie Gott, der das „Außer-Göttliche“ erkennt, wie „Außer-Göttliches“ in ihm ist, so erkennt auch der Mensch das „Außer-ihm“ – durch die Güte Gottes –, wie es in ihm ist. Durch diese Analogie ergibt sich, daß die menschliche Erkenntnis als Erkenntnis eines *intellectus finitus* Teil eines **homogenen** Ganzen, d.h. ein Teil der göttlichen Erkenntnis als Erkenntnis des *intellectus infinitus* ist.

Der Mensch erkennt aber, so hat sich Wein zufolge schon herausgestellt, „*nicht obwohl* es selbst nur endlich ist, sondern *weil* es endlich ist“ (ZpK 79). Diese Aussage läßt sich in diesem Zusammenhang wie folgt umformulieren: Der Mensch erkennt nicht, *obwohl* seine Erkenntnis-kategorien mit den Seinskategorien nicht identisch sind, sondern *weil* sie nicht identisch sind. Denn wären sie identisch, „*müßte* das dazugehörige Erkennen ein wesensmäßig anderes sein“, d.h. dann würde es sich nicht um menschliche Erkenntnis handeln (ZpK 79). In dem Sinne stellt auch Wein in dem Kapitel „Abkehr von der theologischen und von der idealistischen Identitäts-Philosophie“ zweierlei über die Versuche der „Identitäts-Philosophie“ fest: Der eine Versuch postuliert eine Identität „von Erkennen und Sein; das Erkennen verliert darin aber seinen eigentlichen – menschlichen – Sinn“ (ZpK 82). Der andere dagegen, den Wein bei Kant findet, macht das transzendente Bewußtsein zur Garantie der „Einheit (Identität) von Erkennen und Sein; darin verliert ‚Sein‘ seinen eigentlichen – zu Kosmologie führenden – Sinn“ (ZpK 83). Deshalb wendet Wein sich von diesen Identitätsthesen radikal ab und beschränkt sich auf die Erkenntnis „des ‚Anderen‘ *als* eines Anderen“ (ZpK 76), weil einzig sie „der gnoseologischen und onto-

---

<sup>165</sup> ZpK 82. Daß Descartes diese „Garantie“ und damit die Identität überhaupt in Frage stellte, bezeichnet Wein als „die dämonische Größe des Cartesischen Gedankenexperimentes“ (ZpK 83). Der nächste Schritt dieser revolutionären Skepsis war jedoch nicht – wie Wein es offensichtlich für erforderlich hält – die Frage danach, was man an die Stelle dieser Identität setzen könnte, sondern die, wie man diese Identität **wiederherstellen** könnte. Diese Wiederherstellung war bei Descartes bekanntlich möglich durch einen neuen Gottesbeweis, mit dem er die Existenz Gottes erneut voraussetzen konnte. Dadurch war nämlich die Wahrheit der Erscheinungen, die durch die radikale Skepsis als ohne Grundlage verworfen waren, wiederhergestellt: „Denn es wäre nicht möglich,“ so Descartes’ Begründung hierfür, „daß Gott, der höchst vollkommen und höchst wahrhaftig ist, sie uns ohne eine solche Grundlage eingepflanzt hätte“. Descartes, *Von der Methode*, Hamburg 1960, S. 32.



logischen *Realität* des endlichen Menschen, seinem ‚Stand‘ in der Welt“ entspricht (ZpK 84).

## 17. Die Metakategoriale Struktur als Grundlage des Verhältnisses zwischen Seins- und Bewußtseinszusammenhang

Wein hält somit für erwiesen, daß das Verhältnis zwischen Seins- und Bewußtseinszusammenhang nicht in der Identität von beidem liegt. Obgleich er eine geeignete Grundlage gefunden hat, hat er noch nicht die Antwort darauf, worin dieses Verhältnis liegt. Die Antwort findet Hermann Wein wiederum in einer diesbezüglichen Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Nicolai Hartmann. Hartmann seinerseits scheint nämlich gerade diesem Problem Rechnung tragen zu wollen, indem er nicht mehr von Identität in klassischem Sinne ausgeht, sondern *nur* eine **partielle Identität** postuliert.

In Hartmanns Ansatz findet Wein freilich nicht die richtige Lösung des Problems. Denn es bleibt immer noch die Voraussetzung der **Identität von Seins- und Erkenntniskategorien** und daher hält er den Einwand für berechtigt, ob „wir damit nicht doch hinter Kant zurückgehen“ würden.<sup>166</sup> Trotzdem findet Wein einen Aspekt, der „aus dem Zirkel hinauszuführen verspricht“, der sich jedoch „Hartmann merkwürdigerweise nicht eröffnet zu haben [scheint], obwohl er naheliegt“ (ZpK 110).

Dieser Aspekt besteht in der **Ordnung** der von Hartmann sogenannten „partialen Identität“. Wein fragt nämlich diesbezüglich danach, **wie** sich dasjenige, was Hartmanns Meinung nach in beiden Bereichen identisch sein soll, diesen Bereichen **zuordnet**. Die Antwort muß Wein zufolge eindeutig wie folgt fallen: „Die Ordnung der ‚partialen Identität‘ ist den Gesamtbereichen der Seins- und Erkenntniskategorien übergeordnet“ (ZpK 110). Dies bedeutet, daß das in beiden Bereichen ‚*Identische*‘ „*weder* darin“ aufgeht, „Seinskategorie zu sein“, *noch* darin, „Erkenntniskategorie zu sein“ (ZpK 110).

---

<sup>166</sup> ZpK 109. Die Voraussetzung der Identität hängt bei Hartmann auch mit seiner Homogenitätsthese zusammen. Damit der erkannte Teil des „Totalgegenstandes“ mit dem unerkannten bzw. mit dem nicht-erkennbaren Teil homogen sein kann, müssen die Erkenntniskategorien mit den Seinskategorien, wenn auch nur zum Teil, identisch sein. Der Ausdruck „partiell“ beschränkt also nicht das Identisch-Sein als solches, sondern nur den Umfang des Identisch-Seienden. Es bleibt also bei der traditionellen „Identität“, da es sich bei dem Identischen und Nicht-Identischen um ein *homogenes* Ganzes handelt.

Die „Wendung“, die sich daraus ergibt, liegt „in dem Hartmannschen Theorem“ von der partialen Identität „verschlüsselt darin“ (ZpK 110). Wenn man es aber so „verschlüsselt“ läßt, so Wein weiter, erscheint es bloß „als neue Auflage der uralten Metaphysik von der Harmonie zwischen Welt- und Menschenvernunft“ (ZpK 110). Die Entschlüsselung versucht Wein daher dadurch, daß er der Frage nachgeht, was der Hartmannsche Ausdruck „partial“ **ordnungstheoretisch** besagt. Bei Hartmann selbst bezieht sich der Ausdruck, so Wein, auf eine „Über-Ein-Stimmung zwischen den beiden Bereichen, dem bewußtseinsstranszendenten und dem bewußtseinsimmanenten“ (ZpK 110). Es steht nach Wein jedoch fest, daß diese Bereiche „heterogen, ja in bestimmter metaphysischer Sicht inkompatibel“ sind. (ZpK 110). Die Frage, wie Übereinstimmung zwischen den beiden Bereichen möglich ist, ist demnach von Hartmann selbst übergangen. Die Möglichkeit dieser Übereinstimmung läge Wein zufolge darin, daß in ihnen etwas steckt, „das nicht heterogen und inkompatibel ist“ (ZpK 110). Dieses ‚Kompatible‘ ist aber „*folglich weder* von der Art des einen *noch* von der heterogenen Art des anderen. Es ist invariant gegenüber ihrer Differenz“ (ZpK 110). Schon Hartmanns Idee von der „partialen Identität“ setzt also, auch wenn nur implizit, eine gegenüber den Seins- und Bewußtseinskategorien **neutrale Ordnung**. Diese Idee muß daher neu formuliert werden. „Der unglückliche Terminus ‚Identität‘“, so Wein in bezug auf Hartmann, „leistet dies nicht, sondern verdirbt die Formel“ (ZpK 110).

Das wahre Verhältnis zwischen dem Seins- und Bewußtseinszusammenhang findet Wein demnach in einer beidem gegenüber neutralen Ordnung, die er daher als **meta-kategorial** bezeichnet. Aus dieser Perspektive betrachtet, kann eindeutig gesagt werden, daß die Seinskategorien mit den Erkenntniskategorien nicht identisch sind: „Das Übereinstimmende *in* beiden ist das Meta-Kategoriale. Die Neutralität des invariant Durchgehenden verrät die metakategoriale Grundlage“ (ZpK 110).

Bei der Frage danach, was dieses „Meta-Kategoriale“ ist, bezieht sich Wein wieder auf das oben kurz dargestellte Kapitel bei Kant. Wein betont, daß Kant mit den Prinzipien *Mannigfaltigkeit*, *Verwandtschaft* und *Einheit* bzw. *Spezifikation*, *Kontinuität* und *Homogenität* „zu einem über-geordneten Strukturbegriff“ vorstößt (ZpK 111). Der Kantische Begriff läßt sich wie folgt deuten: „Die *subjektive* Systematik des Mannigfaltigen und die *objektive* Systematik des Mannigfaltigen haben strukturgesetzliche Gemeinsamkeiten“ (ZpK 111). Aus diesen „strukturgesetzlichen Gemeinsamkeiten“ ergibt sich Wein zufolge die

metakategoriale Ordnung der Welt. Eine erste Antwort darauf, worin diese Gemeinsamkeiten bestehen, d.h. was die meta-kategoriale Ordnung ausmacht, lautet daher **Geordnetheit-überhaupt, Systematik-überhaupt**: „Das Metakategoriale, das ‚hinter‘ den Kategorien – Seins- und Erkenntniskategorien – Stehende, an dem sie insgesamt teilhaben, ist: Geordnetheit-überhaupt, Systematik-überhaupt“ (ZpK 111).

Was sich insofern insgesamt für Wein ergibt, ist, daß die Welt gerade nicht entweder als Seins- oder als Bewußtseinszusammenhang begegnet. Die „dynamische Mensch-Welt-Begegnung“ (ZpK 96) tut nämlich dar, daß ‚Welt‘ in diesem Sinne nur eine Welt durch eine meta-kategoriale Ordnung ist. Der Bereich des Seins und der des Bewußtseins sind also **weder identisch noch grundverschieden**, sondern machen aufgrund einer neutralen Struktur **zusammen** die Welt aus. Die Aufgabe der philosophischen Kosmologie wird daher von hier ab darin liegen, diese Welt in ihrer metakategorialen Ordnung zu beschreiben.

## 18. Die meta-kategoriale Struktur der Welt

Die Suche nach der meta-kategorialen Struktur der Welt geht von der Frage aus, *was Welt ist*. Sogleich stellt Wein aber fest, daß diese Frage eigentlich danach zu fragen scheint, „was für ein Etwas“ ‚Welt‘ ist (ZpK 100) Die nächste Frage lautet dann, ob „sie überhaupt ein Etwas“ ist“ (ZpK 100). Möglich wäre ebenfalls, daß „sie ein System, oder gar ein Organismus, oder aber nur Summe bzw. Aggregat von Etwassen“ ist (ZpK 100). Wenn aber die richtige Frage nicht diejenige ist, die danach fragt, was für „ein Etwas“ Welt ist, sondern die, auf welche Weise sie aus welchen „Etwassen“ besteht, läuft ihre Beschreibung zwangsläufig auf die Beschreibung des ‚Etwas‘ hinaus. Denn auch im letzten Fall brauchte man nichts anders als das ‚Etwas‘ und das ‚Und‘. In einem ersten Definitionsversuch des ‚Etwas‘ stellt Wein zwei Eigentümlichkeiten fest. Diese formuliert er wie folgt als *Grundsätze der Etwashaftigkeit*<sup>167</sup>:

- [1] „Etwasse sind *Seiende*; und mein Bewußtsein meint sie *als* ‚Etwas‘. *Oder*: Etwasse sind *bewußt Gemeinte*; aber *als*

---

<sup>167</sup> Wein bezeichnet sie zwar nicht als ‚Grundsatz‘ in seinem ‚System‘, das die meta-kategoriale Struktur beschreiben soll. Sie haben jedoch die Funktion eines Grundsatzes.

bewußt Gemeinte (Meinbare) *sind* sie auch ‚Etwas‘“ (ZpK 100).

Daraus ergibt sich nicht nur, daß Etwas sowohl „Seiendes“ als auch „Meinbares“ sein kann, sondern auch, daß jede Zuordnung des Etwas – als *seiend* oder *meinbar* – prinzipiell in die andere Richtung umkehrbar ist. Daß dem ‚Etwas‘ ‚Seiendsein‘ zukommt, heißt also nicht, daß es nicht ‚meinbar‘ sein könnte. Es ist vielmehr so, daß, wenn irgendeinem Etwas ‚Seiendsein‘ zukommt, demselben auch ‚Meinbar-sein‘ zukommen **muß** und umgekehrt. „*Als Etwasse gemeint*‘ besagt also *nicht*, daß ihr ‚Seiendsein‘ *ausschließlich* im Sein-für-mein-Bewußtsein *aufgeht*. Ebenso wenig kann ‚Seiendsein‘ *pures* Seiendsein-ohne-Bewußtsein (‚an sich‘) besagen. Es muß um die Mittellinie der ‚Erscheinung‘ zwischen ‚Schein und Sein‘ gehen“.<sup>168</sup> Den zweiten *Grundsatz* formuliert Wein dann wie folgt:

[2] „Die Etwasse sind je verschiedenes Etwas.“ (ZpK 100).

Aus dem zweiten Satz folgt, daß das Grundverhältnis zwischen den Etwassen analog dem zwischen Seins- und Bewußtseinszusammenhang in ‚Andershaftigkeit‘ besteht. Denn laut diesem Grundsatz ist **jedes** Etwas ein **anderes**. Diese Analogie wird bei Wein noch später ausführlich zu behandeln sein. Soweit beruht dieser Satz nur auf dem Begriff des Etwas und „des Nicht“, wie es sich im Beispiel zeigt: „dieses Etwas – nicht dieses (andere) Etwas – nicht dieses (andere) Etwas...“ (ZpK 100).

Hervorzuheben ist hier nun, daß durch diese Bestimmungen der Etwashaftigkeit noch keine Entscheidung über den Ordnungstypus der Welt gefallen ist. Mit diesen beiden Sätzen ist noch nichts darüber gesagt, ob die Welt „ein in sich irgendwie Zusammenhängendes oder gar ein total determinierter Zusammenhang-zur-Einheit, oder aber [...] zusammenhangslos in sich“ ist (ZpK 101). Es ist damit ebensowenig gesagt, ob „‚Welt‘ nur im Zusammenhang mit einem sie denkenden

---

<sup>168</sup> Die Möglichkeit, daß ‚Etwas‘ sowohl dem Seins- als auch dem Bewußtseinsbereich zugeordnet werden kann, hat Hartmann in seiner ‚Pre-Ontologie‘ dadurch demonstriert, daß er den „Satz vom Bewußtsein“ als prinzipiell umkehrbar darstellte. (Vgl. oben 68 f. und Anm. Nr. 107) Obwohl Wein dies bei seiner Untersuchung voraussetzt, bezieht er sich nicht explizit auf diese Stelle bei Hartmann, was, wie schon anhand von Cramers Kritik an Wein oben in der *Einleitung* festgestellt wurde, zu Mißverständnissen führt. (Vgl. oben 20 f.)

oder vorstellenden, erfahrenden menschlichen Subjekt“ oder „mit einem übermenschlich mächtigen und schöpferischen Subjekt“ ist (ZpK 101). Das bedeutet aber auch, daß die Bedeutung des ‚Etwas‘, die sich aus diesen beiden Grundsätzen ergeben hat, allen diesen Welten gegenüber **neutral** ist. Diese Grundsätze gelten, gleichgültig um welche der obigen Welten es sich handelt.

Die erste Differenzierung in bezug auf die metaphysischen Deutungen der Welt erfolgt hinsichtlich der Frage, ob „Welt“ nur im Zusammenhang mit einem sie vorstellenden Subjekt **ist**, sofern sie gleichbedeutend mit der Frage gebraucht wird, **ob die Welt ist**. Weins philosophische Kosmologie nimmt Abschied von den metaphysischen Welt-Deutungen zuerst durch die Feststellung, daß diese Frage sich kosmologisch als „nicht meinbar“ herausstellt. Die Verneinung dieser Frage – sollte man annehmen, sie wäre überhaupt „meinbar“ – würde nämlich bedeuten, „daß nichts ist“, was aber unsinnig, d.h. „nicht meinbar“ wäre (ZpK 102).

Gleichgültig welches der wahre Ordnungstypus der Welt ist, es steht Wein zufolge soviel von vornherein fest, daß die Welt – in irgendeiner Weise – *ist*: „Von der Art dessen, *was immer* sein mag, ist der *Sinn* von ‚Welt‘“ (ZpK 102). D.h. wenn die Welt, ganz den metaphysischen Ansichten entsprechend, nur aus Bewußtseinsinhalten bestünde, wäre sie trotzdem als Welt von Seienden zu bezeichnen. Demnach ist in ‚Welt‘ „mitgemeint, daß sie Welt *von* seiendem Etwas, oder seienden Etwassen, ist“ (ZpK 102). Eine „einseitige Metaphysik“ wäre aber auch die umgekehrte Richtung, d.h. eine Gegenthese der Bewußtseinsimmanenz. Denn es wäre kosmologisch ebenso falsch, den Sinn von „meinbar“ durch eine „total determinierte Zusammenhang-zur-Einheit“ zu verwässern. Die Welt ist die Welt von sowohl seienden als auch meinbaren Etwassen. Damit erhält man den ersten „Grundsatz“ der *Etwashaftigkeit* in einer anderen Form wieder: „*Was immer* Welt ausmacht, kann als *seiend* oder als *bewußt meinbar* bezeichnet werden“ (ZpK 102). Was oben zunächst in bezug auf das ‚Etwas‘ festgestellt werden konnte, gilt in der selben Art und Weise auch für den **Inhalt der Welt**. In dieser neuen Form ist aber die anfängliche Neutralität gegenüber *Welt-Metaphysik* in einem Punkt schon aufgehoben. Es steht nun nämlich fest, daß die Welt weder auf den Bewußtseinszusammenhang, noch auf einen strikt determinierten Seinszusammenhang in der Weise zurückgeführt werden darf, daß entweder ‚Seiendsein‘ oder aber ‚Meinbarsein‘ von der Welt ausgeschlossen bleibt bzw. seinen ursprünglichen Sinn verliert.

Das Ergebnis der bisherigen Überlegungen faßt Wein in drei Sätzen zusammen:

„α) Das Moment ‚Welt von Etwas oder Etwassen‘ ist in ‚Welt‘ mitgesetzt.

β) ‚Etwasse‘ kann in *zwei verschiedenen* Weisen Sinn empfangen. (‚Seiende‘ oder ‚Meinbare‘).

γ) Die Aussage, daß Welt ‚Welt von Etwassen‘ ist, bleibt in *beiderlei* Sinn von ‚Etwassen‘ bestehen, oder besser, sie ist beiden gegenüber *indifferent (neutral)*.“ (ZpK 102).

Mit diesen Sätzen bringt Wein das bisher Gesagte speziell in Zusammenhang mit der Frage, woraus die Welt besteht. Die Welt besteht demnach **nicht direkt** aus seienden oder meinbaren Etwassen, sondern aus Etwassen, die beides – und beides **zugleich** sein können. Im Unterschied dazu lassen sich in dem folgenden Beispiel nicht nur die Sätze *a* und *b* als falsch erweisen, sondern auch *c*: a) Welt besteht nur aus *seienden* Etwassen. b) Welt besteht nur aus *meinbaren* Etwassen. c) Welt besteht aus einem *Gemisch* von seienden *und* meinbaren Etwassen. Der letzte Satz erweist sich deshalb als unhaltbar, weil die Welt nicht ein Nebeneinander von Etwassen ist, die *entweder* seiend *oder* meinbar, bzw. *zum Teil* seiend und *zum anderen Teil* meinbar wären. Denn, wie es sich schon beim ersten Grundsatz herausgestellt hat, können Etwasse „in *zwei verschiedenen* Weisen Sinn empfangen“, d.h. sie können *sowohl* „Seiende“ *als auch* „Meinbare“ sein. Daraus ergibt sich, daß die Aussage ‚Welt besteht aus Etwassen‘ sich auf den neutralen Sinn von ‚Etwas‘ bezieht. Diese Neutralität hebt sich erst dann auf, wenn es sich um seiende oder meinbare Etwasse handelt. Denn hier steht es nach Wein fest, „daß Seiendes aus Seiendem besteht; bzw. Meinbares aus Meinbarem“ (ZpK 102).

Bei der sich auf diese Weise ergebenden Struktur handelt es sich um eine Ordnung, die „*durchgängig erfahren*“ wird (ZpK 103). „In den Erfahrungen mit den zahllosen einzelnen Etwassen bildet sich“ eine Art „Gesamt-Erfahrung“, die jene Ordnung erkennen läßt. Den Inhalt dieser „Gesamt-Erfahrung“ gibt Wein dementsprechend wie folgt wieder:

„Es ist immer von anderem verschiedenes Etwas, das wir erfahren. Andererseits ist es immer mit und aus anderem bestehendes Etwas, das wir erfahren. Beides sind erfahrungsmäßige, durchgängige

*Ordnungsbefunde*. Sie können in *gleicher* Weise auf eine Welt *seiender* wie auf eine Welt *gemeinter* Etwasse bezogen werden.<sup>169</sup>

Wein geht also davon aus, daß sich die hier beschriebene Struktur der Welt **allein** aus dieser „Gesamt-erfahrung“ ergibt. Daraus ergibt sich aber *nichts mehr als diese Struktur*. Somit distanziert sich Wein von allen metaphysischen oder ontologischen Ideen, die durch „Hinein-Deutung“ über das in der „Gesamt-erfahrung“ Gegebene hinausgehen (ZpK 103). Diese Distanzierung bedeutet im Hinblick auf die Entfaltung seiner Kosmologie, daß „sich die Frage nach der Welt als Frage nach der Ordnung entfalten muß“, und nicht als eine Frage nach dem ‚Welt-Grund‘, dem ‚Welt-Prozeß‘ bzw. dem Sein oder Bewußtsein (ZpK 104).

Bei der Frage nach dem Weltzusammenhang geht Wein von dem Befund „mit und aus anderen Bestehen“, das sich aus der „Gesamt-Erfahrung“ ergab, als dem „obersten Ordnungsbefund“ aus. Dieser Befund stellt eine „synthetische Struktur“ dar, deren Analyse den Weltzusammenhang in allgemeinsten Zügen beschreiben soll. Diese „synthetische Struktur“ nennt Wein „das kosmologische Prinzip der ‚Isomorphie‘“.<sup>170</sup> Eine Isomorphie besteht demzufolge zwischen der Struktur der Welt und des Etwas. Dies demonstriert Wein dadurch, daß er mit den folgenden zwei Sätzen zunächst die Struktur der Welt beschreibt:

„1. Von dem, was wir ‚Welt‘ nennen, begegnen uns differente Etwasse (‚aus, in, an‘ der Welt) und das Moment ihres Zusammenhangs untereinander. ‚Welt von Etwassen‘ bedeutet, so gesehen, ‚Welt aus Etwassen‘.

2. Welt *besteht aus* den differenten Etwassen, das heißt: sie ist nicht ‚neben‘ ihnen“ (ZpK 113).

---

<sup>169</sup> ZpK 103. Die Sicherheit, mit der Wein diesen „Ordnungsbefund“ als „durchgängig“ bezeichnet, verdankt er im wesentlichen wohl den einschlägigen Befunden der Physik. Versuche der atomistischen Lehre, solche Bausteine zu finden, die nicht wieder *aus anderen Etwassen bestehen*, d.h. in sich strukturlos sind, haben hier nämlich, wie oben in der Einleitung kurz dargestellt wurde, genau das Gegenteil zum Vorschein gebracht. (Vgl. oben Einleitung 1-C)

<sup>170</sup> ZpK 113. Der Begriff Isomorphie, der – worauf Wein selbst hinweist – „im hier verwendeten Sinne von Descartes entdeckt, im Sprachschatz der Mathematik aufbewahrt“ worden ist, besagt im allgemeinen eine **Strukturgleichheit** zwischen zwei Bereichen.

Anschließend beschreibt er mit den folgenden zwei Sätzen die Struktur des Etwas.

„1' Von dem, was wir, in beiderlei Sinn, ‚Etwas‘ nennen, begegnen differente Momente, Züge, Bestimmungen, Eigenschaften... und das Moment ihres Zusammenhangs untereinander. Die Momente sind selbst Etwasse.

2' Jedes Etwas *besteht aus* diesem Differenten, das heißt: es ist nicht ‚neben‘ ihm“ (ZpK 113 f).

Der Grundsatz der Isomorphie lautet demnach wie folgt:

„Grundsatz: Die in den vorangegangenen Sätzen „1.) und 2.) ausgesprochene Bewandnis hat es *ebenso* mit dem einzelnen ‚Etwas‘ *wie* mit ‚Welt‘, und zwar gleichgültig dagegen, ob ‚Etwas‘ und ‚Welt‘ dabei im Sinne von ‚bewußt meinbar‘ *oder* von ‚seiend‘ genommen werden“ (ZpK 113).

Der Begriff ‚Isomorphie‘ bezieht sich soweit nur auf das Verhältnis zwischen Welt und Etwas. Daß dieses Verhältnis *isomorph* ist, besagt, daß die Struktur der Welt mit der Struktur des Etwas gleichartig ist. In diesem Zusammenhang bezeichnet Wein *diese* Isomorphie daher auch als einen „Befund einer *doppelten Verschränkung* der synthetischen Struktur“, den er mit den folgenden Sätzen formuliert:

„1" Welt *sowohl wie* jedes einzelne Etwas ‚bestehen aus...‘

2" Diese ‚*Wiederholung‘ der Ordnung* (des ‚Bestehens aus...‘) relativiert den Unterschied zwischen Welt (‚der Etwasse‘) und Etwas (‚in-Welt‘)“. (ZpK 117).

Aufgrund dieser Relativierung des Unterschieds zwischen Welt und Etwas kann Wein die Analyse der synthetischen Struktur im folgenden auf die Analyse der Struktur des Etwas beschränken. Anstelle des Verhältnisses zwischen Welt und Etwas untersucht Wein deshalb das Verhältnis zwischen Etwas und seinen Bestandteilen, die wieder Etwasse sind, d.h. das Verhältnis zwischen Etwas und Etwas, das sich mit dem Verhältnis zwischen Welt und Etwas als *isomorph* herausstellte. An diesem Verhältnis lassen sich zunächst zwei Grundaspekte feststellen, die Wein mit den Begriffen *Indifferenz* und *Differenz* zum Ausdruck bringt.



Das Verhältnis zwischen Etwas und seinen Bestandteilen stellt sich demnach *erstens* als **Indifferenz** heraus, da die Bestandteile des Etwas selbst wieder Etwasse sind. So ist „der Prozeß des jemanden Widerlegens [...] Etwas; und die Phasen davon sind ebenfalls je Etwas. Ein Ereignis ist Etwas; die Stadien seines Verlaufs sind ebenfalls je Etwas, usf.“ (ZpK 117). Die ‚Etwashaftigkeit‘ ist also das Indifferente zwischen dem Etwas und seinen Bestandteilen. Die *Indifferenz* setzt nun auch eine bestimmte *Reihe* von Etwassen. Da nämlich die Bestandteile wegen der *Indifferenz* selbst wieder Etwasse sind, müssen sie ihrerseits auch in bezug auf Etwashaftigkeit indifferente Bestandteile haben, was dann auch für diese Bestandteile gilt, usw. Dies bezeichnet Wein daher als die „elementarste mögliche Reihen-Ordnung“ und formuliert wie folgt: „Etwas aus Etwas aus Etwas...“ (ZpK 118).

Das Verhältnis zwischen Etwas und seinen Bestandteilen stellt sich *zweitens* aber als **Differenz** heraus, da in der Reihe, die sich aus *Indifferenz* ergibt, auch „ein *Richtungsmoment* eingeschlossen“ (ZpK 118) ist. D.h. das Verhältnis eines Glieds mit dem in der Kette ihm nachfolgenden Glied ist nicht dasselbe wie mit dem in der Kette ihm vorangegangenen Glied. Während das Verhältnis in die eine Richtung in „bestehen aus“ zum Ausdruck kommt, bringt Wein das Verhältnis in die andere Richtung mit „bestehen in“ zum Ausdruck. Die Differenz, die dem Verhältnis zwischen dem Etwas und seinen Bestandteilen zugrunde liegen soll, ist also „die Differenz zwischen Etwas-, ‚aus‘-Etwas und Etwas-, ‚in‘-Etwas“ (ZpK 117), die „in der *Reihenfolge* des ‚Bestehens aus...‘“ liegt (ZpK 118).

Wäre das einzige Verhältnis zwischen dem Etwas und seinen Bestandteilen nur *Indifferenz*, wäre die Reihenfolge der Etwasse **homogen**, wäre aber *Differenz* ohne *Indifferenz* der alleinige Aspekt dieses Verhältnisses, so wäre diese Reihenfolge **heterogen**. Daß sie aber beide zusammen, die doch gegensätzlich sind, zugleich zwei Aspekte dieses Verhältnisses ausmachen, legt nahe, anzunehmen, daß hier noch ein dritter Aspekt herangezogen werden muß, unter dem die Reihenfolge der Etwasse sich *weder* als homogen *noch* als heterogen herausstellt. Dieser dritte Aspekt ist die **Isomorphie** zwischen dem Etwas und seinen Bestandteilen. Denn „die Ordnungsbedingung ‚bestehen aus...‘ *wiederholt sich* in eben *aus ihr* differenzierten Etwassen in der Weise einer Isomorphie“ (ZpK 118). Da nämlich Etwas und seine Bestandteile **trotz der Differenz untereinander** in bezug auf „bestehen aus“ indifferent bleiben, sind die beiden Elemente als **isomorph** zu betrachten. *Isomorphie* zwischen Etwas und Etwas heißt, daß sie eine Strukturverwandtschaft haben, ihnen aber nichts als diese Strukturver-

wandtschaft gemeinsam ist, da es sich um verschiedene Bereiche handelt. So gelangt Wein zu einem Grundsatz über das Verhältnis des Etwas mit seinen Bestandteilen, den er wie folgt formuliert:

„Jedes beliebige Etwas-aus-Etwassen hat mithin Indifferenz, Differenz und Isomorphie mit den Etwassen-in-ihm, seinen Bestandteilen“ (ZpK 119).

Wein versucht nun zu zeigen, daß dieser Grundsatz auch für das Verhältnis zwischen Welt und Etwas gilt. Auch **Welt** hat, so stellt sich heraus, „Indifferenz, Differenz und Isomorphie mit ihren Bestandteilen“ (ZpK 119). Die *Indifferenz* zwischen Welt und ihren Bestandteilen wurde oben schon in Zusammenhang mit der Isomorphie zwischen Welt und Etwas herausgestellt, was sich in dem Satz „Welt *sowohl wie* jedes einzelne Etwas ‚bestehen aus...‘“ fassen ließ (ZpK 117). Die dabei zur Sprache gebrachte Isomorphie bestand jedoch im Gegensatz zu der jetzt gesuchten zwischen Welt und Etwas im allgemeinen, nicht zwischen Welt und den Etwassen, die sie ausmachen, d.h. ihren Bestandteilen. Die Differenz zwischen Welt und Etwas stand in diesem Zusammenhang daher außer Frage. Jetzt aber muß diese Differenz noch bewiesen werden, da sie nicht selbstverständlich ist. D.h. es muß gezeigt werden, daß Welt nicht bloß die Summe ihrer Bestandteile ist. Dies macht Wein, indem er auf den Unterschied zwischen den Ausdrücken „Welt-aus-Etwassen“ und „Etwassen-in-der-Welt“ hinweist, wodurch diese Differenz zum Vorschein komme (ZpK 119). Wein stützt diese Differenz also darauf, daß die Etwasse, woraus die Welt besteht, ihrerseits auch aus **anderen** Etwassen bestehen<sup>171</sup>.

---

<sup>171</sup> Dies kann man auch als die Gegenthese von Hartmanns Homogenitätsthese verstehen. Hartmanns These bestand in der Annahme, daß Teilzusammenhänge und ein übergeordneter Zusammenhang untereinander homogen sein müssen. Steht etwas mit dem Teil in Zusammenhang, muß es entsprechend Hartmanns Homogenitätsthese unverändert auch mit dem Ganzen unmittelbar in Zusammenhang stehen. (Vgl. oben Kapitel 7-D und E) Nach Weins These steht Etwas mit den anderen Etwassen in Zusammenhang, wobei dieser Zusammenhang ein anderes Etwas ist, dessen Bestandteile sie sind. Das erste Etwas in diesem Beispiel steht dann aber nicht unmittelbar in dem Zusammenhang, in dem das zweite Etwas steht, dessen Bestandteil das erste ist. Denn dieses Etwas ist seinerseits auch Bestandteil eines anderen Etwas und steht daher mit **anderen** Etwassen in Zusammenhang. Daher ist Wein zufolge auch der Welt-Zusammenhang notwendig ein anderer als die Zusammenhänge in der Welt, d.h. als die Teilzusammenhänge. So definiert Wein die „Etwashaftigkeit“ als die „Möglichkeit, *verschiedene zusammenhängende* Inhalte zu finden (aus-ein-ander und mit-ein-ander)“, wobei der gleichzeitige Gebrauch von

Zwischen Welt und Etwas in der Welt besteht Wein zufolge daher eine rein ordnungstheoretische Differenz. Daraus zieht Wein nun folgende Konsequenz: „Für diese letztere Differenz *bedarf es nicht* der traditionellen, qualitativen oder quantitativen metaphysischen Deutungen, wonach die Welt das Unendliche oder Totale oder Unbedingte etc. ist. Wir stehen vielmehr vor der rein ordnungsmäßigen Auffassung jener Differenz [...]“ (ZpK 119 f). Für diese Strukturbeschreibung der Welt ist also nichts anders nötig als die Annahme, daß die Welt **wie jedes** Etwas aus anderen Etwassen besteht, wobei dieses Etwas weiterhin neutral bleibt gegenüber Seiendsein oder Meinbarsein.

Insgesamt stützt sich diese Strukturbeschreibung, das ist hier zu betonen, allein auf „Gesamterfahrung“. Folglich stützt sich auch die Analyse, die im Etwas die strukturelle Eigenschaft „mit und aus anderen Bestehen“ festgestellt hat, darauf, daß „*nirgendswow* [...] menschliche Erkenntnis und Erfahrung letztlich, oder anfänglich, Struktur-loses entdeckt [hat]. *Immer begegnete ‚schon‘ Struktur in ihm.*“ (ZpK 122). Der Ausdruck „synthetische Struktur“, mit dem Wein nicht nur speziell die Struktur der Welt, sondern auch die Struktur **in** der Welt, d.h. *Struktur überhaupt* bezeichnet, besagt dementsprechend, daß Struktur überhaupt, d.h. wie man sie in der Welt trifft, nicht „ein Zusammen-setzen von an sich struktur-losen ‚Teilen‘“ ist (ZpK 122).

## 19. Möglichkeit und Notwendigkeit einer philosophischen Kosmologie

### A) Kants Kritik als Prüfstein jeder modernen Kosmologie

Die metakategoriale Struktur der Welt, wie sie anhand des kosmologischen Isomorphieprinzips hier dargestellt wurde, macht es Wein zufolge möglich, Kants Antinomienkapitel, das zum Ende der alten *cosmologia* maßgeblich beigetragen hatte, unter einem neuen, nicht transzendental-idealistischen Aspekt zu betrachten. In diesem Kapitel, so Wein, wird „gehandelt vom total (unbedingt) Totalen, vom total (unbedingt) Einen und vom total (unbedingt) Selbständigen und vom Absoluten schlechthin“ (ZpK 145). Bringt man dies mit der metakategorialen Struktur der Welt in Zusammenhang, so läßt sich folgendes feststellen: „In allen diesen Fällen des Unbedingten gälte *nicht*, oder *in modifiziertem Sinne*, das ‚mit und aus anderem Bestehen‘. Hier gälte

---

„verschieden“ und „zusammenhängend“ als ein Hinweis auf die Nicht-Homogenität der Zusammenhänge verstanden werden kann (ZpK 123).

nicht ‚Etwas-aus-Etwas‘, wie bei allen ‚übrigen‘ Etwassen“ (ZpK 145). Kants Konsequenz in seinem Antinomienkapitel steht Wein zufolge daher mit der Kosmologie, sofern diese sich auf die metakategoriale Struktur der Welt beschränkt, nicht nur, wie Kant selbst annahm, nicht im Gegensatz, sondern stimmt mit ihren Schlüssen überein. Dementsprechend deutet Wein Kants Konsequenz *kosmologisch* wie folgt: „Die Versuche *scheitern*, den ‚synthetisch strukturierten Etwassen‘, die man als ‚Etwasse in der Welt‘ bezeichnen könnte, a-synthetisch strukturierte Etwasse, ‚außer-weltliche‘ Etwasse-für-sich, gegenüberzustellen und jene synthetischen von diesen a-synthetischen Etwassen letztlich abzuleiten (in der Weise der *cosmologia* bzw. *ontologia rationalis*)“ (ZpK 146).

In diesem Zusammenhang ist es Wein zufolge möglich, das Antinomienkapitel geradezu als ein *kosmologisches* „Gedankenexperiment“ zu lesen, das darauf abzielt, „die Struktur der Etwasse-in-der-Welt im Kontrast zu bestimmen“. Die *Struktur der Etwasse-in-der-Welt* wird in diesem „Gedankenexperiment“, so Weins nicht-idealistische Deutung, von ihrem Gegensatz her, nämlich von dem „Unbedingten, Absoluten“ her begriffen. Dabei erscheinen die unausweichlichen Antinomien, die sich beim Versuch, „das vom mit und aus anderem Bestehen *Ausgenommene*, das Totale, a-synthetische Eine, Unbedingte, Absolute, zu denken“, ergeben, Wein als „die ‚Rettung‘ des Bedingten“ (ZpK 147). Da das „Unbedingte“ sich nach dieser Schlußfolgerung nicht denken läßt, beschränkt sich das Denken auf das Bedingte, was nach Wein kosmologisch auch allein angemessen ist. In Weins Worten besagt dies: „Die Antinomien des Unbedingten bedeuten die ‚Rettung‘ des Bedingten. Das heißt, es geht nicht mehr um die *Totalität* der Reihe oder jenseits der Reihe, sondern um die *Ordnung*, kantisch ‚die Regel‘, der Reihe, in der die Etwasse ‚in‘ der Welt ein-ander bedingen, mögen diese Etwasse als transzendental konstituierte *Erscheinungen*, oder als nur im Seins-Zusammenhang existierende *Seiende* genommen werden“ (ZpK 147).

Der Weg zu einer *philosophischen Kosmologie* folgt daher bis zu einem gewissen Punkt dem Weg der „Kritik der anthropomorphen Pseudo-Weltlehren“, den „Kant beschritt“ (ZpK 146). Mit seiner Kritik ließ Kant „die traditionelle Weltlehre aus der Logik des Seins [...] weit zurück“ (ZpK 146). Dies ist auch für eine Kosmologie als eine Theorie von der *metakategorialen Struktur der Welt* erforderlich. Der Weg der Kosmologie trennt sich von dem Weg dieser Kritik jedoch an dem Punkt, wo Kant nach Weins Deutung glaubt, mit der *cosmologia rationalis* die Kosmologie überhaupt überwunden zu haben, und deshalb

anstelle der Kosmologie den Weg einer „Metaphysik vom Subjekt“ her einschlägt (ZpK 146). Hermann Wein ist also nicht nur der Auffassung, daß eine philosophische Kosmologie *trotz Kants Kritik* an ihr möglich ist, sondern auch, daß sie nur *durch diese Kritik* möglich ist. Seine Formel dafür lautet: „Nur eine durch Kant hindurchgegangene Kosmologie kommt ernstlich als heutige philosophische Kosmologie in Frage“ (ZpK 23).

### **B) Die Überwindung des Kantischen Subjektivismus durch Relativierung der Gültigkeitsfrage in einer philosophischen Kosmologie**

Kants transzendentaler Idealismus erweist sich im Hinblick auf Weins Versuch zur Grundlegung einer philosophischen Kosmologie in einem doppelten Sinn als ein *Prüfstein*. Denn, wie sich oben herausgestellt hat, macht Wein seinen eigenen Versuch in zweierlei Weise von Kants Philosophie abhängig. *Erstens* hängt die Möglichkeit einer modernen Kosmologie Wein zufolge von der Möglichkeit ab, die Kantische Überwindung der alten *cosmologia rationalis* aus einer kosmologischen Perspektive neu durchzuführen. Eine moderne Welttheorie läßt sich demzufolge konkret danach beurteilen, ob sie fähig ist, die Konsequenz des Kantischen Antinomienkapitels kosmologisch zu deuten und zu übernehmen. *Zweitens* hängt die Möglichkeit dieser Kosmologie aber auch von der Überwindung des Kantischen Subjektivismus ab. Man kann folglich behaupten, daß das Spezifische der Kosmologie Weins in der Art und Weise liegen muß, wie er Kants Subjektivismus überwindet.

Diese Überwindung und folglich das Spezifische der *philosophischen Kosmologie* besteht in Weins *Lösung der Gültigkeitsfrage*. Kants Lösung dieser Frage, d.h. „der Versuch der Deduktion der *Gültigkeit* der Kategorien des Denkens“, der für den großen „Bau der neuzeitlichen Philosophie“ gehalten wird, ist für Wein „der babylonische Turmbau der ‚transzendentalen Deduktion‘“ (ZpK 181). Das „Scheitern des babylonischen Turmbaus der transzendentalen Deduktion“ bedeutet nach Wein „nichts anderes für das Kosmologie-Problem als das Ende der *traditionellen Art und Weise*, nach der Gültigkeit zu fragen“ (ZpK 63). Daraus ergibt sich, daß das Spezifikum der philosophischen Kosmologie in der *neuen Art und Weise* liegt, nach der Gültigkeit der Kategorien des Denkens zu fragen.

Die Frage nach der Gültigkeit der Kategorien des Denkens erweist sich prinzipiell als eine Frage nach dem Verhältnis zwischen Seins- und Bewußtseinszusammenhang. „Traditionell“ bedeutete diese Frage

jedoch, zu klären, wie diese beiden Bereiche **identisch** bzw. **homogen** sein können. Kants „transzendente Deduktion“ war der Versuch, diese Identitätsthese durch einen subjektivistischen Ausgangspunkt zu umgehen. Wein zufolge ist dieser Versuch aber eindeutig *gescheitert*. Die Identitätsthese darf daher nicht subjektivistisch, sie muß *kosmologisch* widerlegt werden.

Durch das **kosmologische Isomorphieprinzip** hat Wein gezeigt, daß das Verhältnis zwischen den beiden Bereichen mit dem zwischen beliebigem Etwas und anderem Etwas **isomorph** ist. Das bedeutet, daß diese beiden Verhältnisse strukturmäßig gleich sind. Das Verhältnis zwischen Welt und Etwas, sowie das zwischen Etwas und Etwas, weisen unabhängig davon, ob Welt oder eines von den Etwassen für *seiend* oder *meinbar* genommen wird, die selbe Struktur auf. Man kann also anstelle des Verhältnisses zwischen dem Seins- und dem Bewußtseinszusammenhang, nach dem die Gültigkeitsfrage fragt, das Verhältnis zwischen beliebigem Etwas und anderem Etwas nehmen. Dieses Verhältnis kann im Gegensatz zu dem ersteren durch die „Gesamterfahrung“ unter Bezugnahme auf das Phänomen *In-der-Welt-zurecht-kommen* eindeutig dargestellt werden. Die Gesamterfahrung zeigt nämlich, daß jedes beliebige Etwas mit einem anderen nur **relativ homogen**, d.h. aber auch nur **relativ anders** sein kann, und daß diese beiden miteinander daher **affin** sein müssen. Das Verhältnis zwischen dem Seins- und dem Bewußtseinszusammenhang muß also auch eine **relative Verschiedenheit** zeigen, die auf Affinität der beiden beruht.

Diese neue Lösungsart der Gültigkeitsfrage hat gegenüber anderen Lösungsversuchen drei prinzipielle Vorteile:

1. Die Lösung stützt sich auf **Erfahrungsbefund**: Während das eigentliche Verhältnis, nachdem die Gültigkeitsfrage ursprünglich fragt, außerhalb des Erfahrungsbereichs liegt, bezieht Wein die Frage anhand des Isomorphieprinzips auf ein Verhältnis, das „durchgängig erfahren“ (ZpK 103) wird.
2. Die Lösung steht **jenseits des Idealismus und Realismus**. Dies hat wiederum zwei Aspekte:
  - a) Die Identitätsthese des Realismus erweist sich als unhaltbar. Dies berechtigt jedoch nicht zur Annahme, daß folglich alles Sein bewußtseinsimmanent ist. Denn der „durchgängige Ordnungsbefund“, daß Etwas stets *mit und aus anderen Etwassen besteht*, d.h. daß nichts Strukturloses

gefunden werden kann, bleibt erhalten, auch wenn alle Etwasse für nur „bewußt Gemeinte“ gehalten werden können und man daher meint, behaupten zu können, hinter der Realität verberge sich keine seiende Welt. Es steht aber auch fest, daß das Bewußtsein nicht der **Ursprung** dieser durchgängigen Strukturiertheit sein kann. Auch wenn Vorstellungen des Bewußtseins nicht in dem Sinne für bewußtseinstranszendent gehalten werden können, daß ihnen Ansichseiendes entspräche, muß man also aufgrund des „durchgängigen Ordnungsbefunds“ einen gemeinsamen Ursprung, d.h. eine **Affinität** zugeben.

- b) Der Unterschied zwischen Idealismus und Realismus besteht diesbezüglich darin, daß der eine das Denken und Sein für **grundverschieden** hält, während sie für den anderen **identisch** sind. Weins Lösung geht jedoch davon aus, daß sie weder identisch noch grundverschieden sein können, sondern, da sie miteinander *affin* sein müssen, **relativ anders** sind.
3. Die Möglichkeit einer Struktur, die weder homogen noch heterogen sein soll, sondern aus mit einander *affinen* Strukturen besteht, braucht nicht gesondert gezeigt zu werden. Da diese Struktur ein Erfahrungsbefund ist, ist ihre Möglichkeit durch **ihre Realität** schon bewiesen. Die Schwierigkeit, die Identitätsthese zu überwinden, bestand im Grunde darin, daß diese These sich als die fast einzig theoretisch begreifliche Alternative herausstellt. Andere Alternativen, die einen Mittelweg zwischen Identität und Nicht-Identität gehen wollen, stehen vor der grundsätzlichen Schwierigkeit, die Möglichkeit einer diesem dritten Weg entsprechenden Struktur zu beweisen. Diese Möglichkeit kann aber rein logisch nicht gezeigt werden, da Logik nur mit Identität und Nicht-Identität operiert. Indem Wein nun gerade die Möglichkeit des dritten Wegs, statt im Verhältnis zwischen Sein und Denken, in einer diesem **isomorphen** Struktur aufzeigt, stellt er diese Möglichkeit schon als Realität fest und braucht sie nicht mit Identitätslogik zu begründen.

Weins Lösung ist im Grunde keine **Lösung** im klassischen Sinne, stellt vielmehr eine **Relativierung der Gültigkeitsfrage** dar. Es handelt sich bei ihr nicht um eine endgültige Lösung der Frage, worin die Gültigkeit der Erkenntnisse liegt, was unter „Lösung“ diesbezüglich eigentlich vorgestellt wird. Anders gesagt: Weins Lösung liefert kein Kriterium,

gültige Erkenntnisse von ungültigen zu unterscheiden. Die meta-kategoriale Struktur des Erkenntnisgegenstandes ist bei Wein keine Garantie für das Seiendsein dieses Gegenstandes. Was über den Erkenntnisgegenstand im allgemeinen gesagt werden kann, ist, daß dieser weder als *nur seiend* im Sinne von ansichseiend noch als *nur meinbar* im Sinne von reiner Täuschung verstanden werden kann, sondern sich irgendwo „zwischen ‚Schein und Sein‘“ befinden muß (ZpK 100). Bezieht man dies auf den Fortschritt der Erkenntnisse, kann man davon ausgehen, daß der Erkenntnisgegenstand sich mit diesem Fortschritt von Schein zu Sein hin bewegt. Auf eine Erkenntnis, deren Gegenstand gar keinen Schein beinhaltet, läßt dies aber nicht hoffen. Bei jeder Erkenntnis ist prinzipiell mit Schein zu rechnen.

Weins Lösung ist also deshalb als, wie gesagt, *Relativierung der Gültigkeitsfrage* zu betrachten, insofern sie die **Bedeutung** dieser Frage für die Philosophie relativiert. Philosophisch kommt es nicht mehr darauf an, die Gültigkeit der Erkenntnisse ein für allemal, aber bloß formal zu beweisen. Es kommt statt dessen auf die je **konkreten** Erkenntnisse an, deren Gegenstände sich zwar nicht eindeutig als seiend feststellen lassen, sich jedoch als immer seiender *bewähren* können.<sup>172</sup>

Gerade durch diese Art der Relativierung vervollständigt sich die Überwindung des Kantischen Subjektivismus durch Wein. Das Ergebnis dessen, daß Kant zwar die Identitätsthese zu umgehen versucht, dafür aber einen subjektivistischen Weg eingeschlagen hatte, war Wein zufolge die geistesgeschichtliche Ursache dafür, daß der Frage nach der Gültigkeit der Erkenntnisse eine immer größere Bedeutung zukam, was zu einer „Entkosmologisierung“ (ZpK 182) bzw. „Entleerung“ (ZpK 6) der Philosophie geführt hat. Philosophisch kam es nicht mehr auf die Erkenntnisinhalte selbst an sondern bloß auf die **formale** Gültigkeit der Erkenntnis. Dementsprechend wurde die Philosophie nach Kant zusehends zur Erkenntnistheorie, die dann endlich, wie Hartmann es dargestellt hat, in einem „Paradoxon der Erkenntnistheorie“ entartete.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> Vgl. hierfür Wein, Das Problem des Relativismus. Philosophie im Übergang zur Anthropologie, Berlin 1950. Mit dem Relativismus stimmt Wein darin überein, daß absolute Kriterien der Wahrheit nicht möglich sind. Auch nach Wein kommen also nur relative Kriterien in Frage – aber auch nicht solche, die als relative Kriterien *absolut* gesetzt sind. Es sind also solche Kriterien, die sich *bewähren* müssen und können.

<sup>173</sup> Vgl. hierzu GdO 16.



Durch die Relativierung der Gültigkeitsfrage bewirkt Wein, daß die erkenntnistheoretische Entscheidung sich auf den Inhalt der Erkenntnis verlagert, d.h. daß es wieder auf die Erkenntnisinhalte ankommt – und nicht auf die formale Gültigkeit. Dadurch kann man nun auf die Frage „Wie ist materiale Philosophie heute noch möglich?“ (ZpK 6), die er im Vorwort seines Buchs über Kosmologie gestellt hatte, eine Antwort geben: „materiale Philosophie“ ist wieder möglich durch diese kosmologische Relativierung der Gültigkeitsfrage. Eine Antwort auf die Frage, wie „materiale Philosophie“ möglich ist, war aber, wie sich herausgestellt hat, auch die innerste Intention des Hartmannschen Versuchs zur Grundlegung der Ontologie. Insofern erweist sich Weins Versuch in seiner Kosmologie als eine Antwort auf die Grundfrage in Hartmanns Ontologie. Materiale Philosophie und als eine solche speziell die Hartmannsche Kategorialanalyse erscheint nach Weins *Grundlegung* als möglich.

## **Dritter Teil: Übergang von der philosophischen Kosmologie zur Anthropologie als einer die Kosmologie ergänzenden „kentaurischen Philosophie“**

Die Gemeinsamkeit zwischen Nicolai Hartmanns *Ontologie*, die nach dem *Seienden als Seienden* fragt, und Hermann Weins *Kosmologie*, die nach der *Ordnung* fragt, besteht im wesentlichen, so kann man nun feststellen, darin, daß Ontologie und Kosmologie für eine materiale Philosophie, welche die beiden Denker sich konkret als *Kategorialanalyse* vorstellen, jeweils als *Grundlage* dienen sollen. Was jedoch die Art und Weise betrifft, wie diese Disziplinen als Grundlage fungieren sollen, gehen beide gleich wieder auseinander. Denn, während bei Hartmann durch die Grundlegung der Ontologie die Kategorialanalyse als Analyse von Realkategorien selbst zu einem Teil der Ontologie wird, in der jeweils ein bestimmter Bereich des Seins erforscht wird, ist das Verhältnis zwischen der philosophischen Kosmologie und der Kategorialanalyse, die bei Wein vor allem in der *Anthropologie* zum Einsatz kommt, nicht in gleichem Maße eindeutig. Weins Anthropologie ist nicht als Teil seiner Kosmologie zu betrachten, da er das Thema der Kosmologie auf das „abstrakte Ordnungsthema“ beschränkt, indem er von der „Welt unseres Hantierens und Operierens“, also gerade vom anthropologischen Thema abstrahiert (ZpK 183). Die Weinsche Anthropologie, die mit der metakategorialen Ordnung, wie sich in Weins anthropologischen Schriften herausstellt, nichts anfangen kann, scheint völlig zusammenhangslos neben der philosophischen Kosmologie zu stehen. In diesem Teil der vorliegenden Arbeit soll dagegen dargestellt werden, daß Weins Anthropologie im Gegensatz zum ersten Eindruck mit seiner philosophischen Kosmologie in einem ganz konkreten Zusammenhang steht.

### **Erster Abschnitt: Der Zusammenhang zwischen Anthropologie und philosophischer Kosmologie**

Den Zusammenhang zwischen Anthropologie und philosophischer Kosmologie thematisiert Wein eigens in einem Aufsatz, der erstmals in einem Heinz Heimsoeth zu dessen 70. Geburtstag gewidmeten Band von

*Felsefe Arkivi* in Istanbul veröffentlicht wurde.<sup>174</sup> Der Titel dieses Aufsatzes: „Kentaurische Philosophie“ sollte nämlich *programmatisch*, aber auch *provokativ* den fraglichen Zusammenhang dadurch zum Ausdruck bringen, daß er den Begriff *Zusammenhang* – beinahe *eigenwillig* – neu definiert. Daß es sich bei der „kentaurischen Philosophie“ um ein Programm handelte, hat sich später auch dadurch herausgestellt, daß Wein diesen Aufsatz in überarbeiteter Form mit anderen Abhandlungen, die thematisch zusammenhangslos zu sein scheinen, in einem Band veröffentlichte, den er wiederum mit „Kentaurische Philosophie“ betitelte.<sup>175</sup> Was den Zusammenhang zwischen Anthropologie und philosophischer Kosmologie betrifft, liegt die Antwort darauf in einem richtigen Verständnis der „kentaurischen Philosophie“ bzw. des sogenannten *Kentaurischen*. Dies erfordert eine ausführliche und gründliche Auseinandersetzung mit diesem überaus schwierigen<sup>176</sup> Aufsatz, die in der vorliegenden Arbeit deshalb einen eigenen Abschnitt in Anspruch nimmt.

Den Ausdruck „kentaurische Philosophie“ übernimmt Wein von Jacob Burckhardt, der in seinem Werk „Weltgeschichtliche Betrachtungen“<sup>177</sup> mit diesem Ausdruck in ausgesprochen negativem Sinne die Geschichtsphilosophie kritisiert. Hermann Wein bezieht sich explizit auf diese

---

<sup>174</sup> Hermann Wein, *Kentaurische Philosophie*. In: *Felsefe Arkivi* III, 3, Istanbul 1957.

<sup>175</sup> Hermann Wein, *Kentaurische Philosophie: Epigonale Meditationen über die Möglichkeit materialer und geistesgeschichtlicher Philosophie*. In: *Kentaurische Philosophie: Vorträge und Abhandlungen*, München 1968, 39 f. Im folgenden abgekürzt als KP.

<sup>176</sup> Wilhelm Halbfaß bezeichnet diesen Aufsatz in seiner Rezension des gleichnamigen Sammelbandes als das „ohne Zweifel bedeutendste und eigenständigste Stück des Bandes“. (Wilhelm Halbfaß, *Hermann Wein: Kentaurische Philosophie: Vorträge und Abhandlungen*. In: *Philosophischer Literaturanzeiger*, Bd. 22, Heft 2, 1969, S. 66) Hier geht Halbfaß davon aus, daß der Titel „kentaurische Philosophie“ die „Fragwürdigkeit“ der Philosophie zum Ausdruck bringt (a.a.O.). Wie unten darzustellen sein wird, ist die *Fragwürdigkeit der Philosophie* tatsächlich ein wichtiges Thema dieses Aufsatzes. Es erweist sich jedoch als bedenklich, wenn das *Kentaurische* auf diese Fragwürdigkeit beschränkt wird. Die Folge ist, daß Halbfaß eingesteht: „Nicht recht einleuchten will es freilich, wenn gegen Ende des Vorworts die Kombination von Sprachphilosophie und philosophischer Anthropologie als kentaurisch gekennzeichnet wird“ (a.a.O., 67). Es läßt sich dagegen dartun, daß „kentaurisch“ in erster Linie eine bestimmte Art von Verbindung kennzeichnet, die Wein auch *kentaurische Verbindung* nennt.

<sup>177</sup> Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Mit einem Nachwort von Alfred von Martin. Krefeld 1948. Im folgenden abgekürzt als WB.

Stelle bei Burckhardt und setzt sich mit ihm in diesem Zusammenhang auseinander. Da diese Auseinandersetzung dem ganzen Aufsatz von Wein zugrunde liegt, soll im folgenden Exkurs zunächst Burckhardts einschlägige Auffassung dargestellt werden.

## 20. Exkurs: Jacob Burckhardts Kritik an der Geschichtsphilosophie als einer „kentaurischen Philosophie“

Burckhardts Auseinandersetzung mit der Philosophie, insbesondere mit der Geschichtsphilosophie spielt in seinem Werk „Weltgeschichtliche Betrachtungen“ eine entscheidende Rolle. Burckhardt lehnt die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie zwar kategorisch ab, aber seine Lehre läßt sich sehr wohl als eine eigene, *neue* Geschichtsphilosophie betrachten, die er gegen die bisherige, *alte* stellt. Die Zurückweisung der Möglichkeit der Geschichtsphilosophie, ob in Form der ‚alten‘ oder als Geschichtsphilosophie schlechthin, ist jedoch bei ihm von so fundamentalem Charakter, daß er seine Aufgabe geadezu aus der Abgrenzung gegen „die Geschichtsphilosophie“ bestimmt. Das heißt, er beschränkt sich im Gegensatz zur Geschichtsphilosophie, die seiner Ansicht nach „chronologisch“ verfährt und darum bemüht ist, in der Geschichte einen „Weltplan“ (WB 9) mit einem bestimmten Anfang und Ende zu entdecken, darauf, lediglich „Querschnitte durch die Geschichte“ (WB 8) zu geben. Diese Querschnitte betreffen hauptsächlich die von ihm sogenannten „drei großen Potenzen Staat, Religion und Kultur“ sowie „deren dauernde und allmähliche Einwirkung aufeinander“ (WB 7). In seinem gegen die Geschichtsphilosophie als solche gerichteten, aber selbst sehr weit über die spezielle Geschichtswissenschaft hinausgehenden Werk gilt Burckhardts Augenmerk nicht dem *Novum* in der Geschichte, er betrachtet vielmehr das „sich Wiederholende, Konstante, Typische“ (WB 10). Deshalb geht Burckhardt statt von gewissen „weltgeschichtlichen Ideen“ (WB 8), die in der Geschichte eine bestimmte Entwicklung der Welt mit einem bestimmten Ziel erkennen ließen, allein „vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen [aus], wie er ist und immer war und sein wird“ (WB 10). Trotz seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Geschichtsphilosophie versucht Burckhardt, diesen Ausgangspunkt durch eine Auseinandersetzung mit der Philosophie und der Geschichtsphilosophie – d.h. also **philosophisch** – zu **rechtfertigen**, wodurch sein Vorhaben zwangsläufig zu einem philosophischen wird.

Burckhardts die Geschichtsphilosophie ablehnende Einstellung ist, wie

er eingangs betont, nicht gegen die Philosophie selbst gerichtet: „Die Philosophie steht, wenn sie wirklich dem großen allgemeinen Lebensrätsel direkt auf den Leib geht, hoch über der Geschichte“ (WB 8). Sie muß dann aber, fügt Burckhardt gleich als eine Bedingung hinzu, eine „wirkliche, d.h. voraussetzungslose Philosophie sein, welche mit eigenen Mitteln arbeitet“ (WB 8). Was nun die Geschichtsphilosophen seiner Zeit betrifft, sind diese „mit Spekulation über die Anfänge behaftet und müßten deshalb eigentlich auch von der Zukunft reden“, sie „betrachten das Vergangene als Gegensatz und Vorstufe zu uns als Entwickelten“; „voraussetzungslos“, wie er fordert, sind sie also nicht. Als Konsequenz schlägt Burckhardt daher den umgekehrten Weg vor, der die Idee eines Fortschritts in der Weltgeschichte, wenn nicht gar für unmöglich erklärt, so doch gegenstandslos macht. Wie gesagt: „Unser Ausgangspunkt ist der vom einzigen bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird“. (WB 10). Das heißt, wie ebenfalls gesagt, „wir betrachten das sich Wiederholende, Konstante, Typische als ein in uns Anklingendes und Verständliches“ (WB 10). So können „wir [...] jene Lehren von den Anfängen entbehren, und die Lehre vom Ende ist nicht von uns zu verlangen“ (WB 10).

Es läßt sich nicht leugnen, daß Burckhardt auf diese Weise eine eigene Geschichtsphilosophie bzw. philosophische Anthropologie entwickelt, die, dem Geiste des 19. Jahrhunderts, der überall von Fortschrittsgedanken gefärbt war, entgegengesetzt, in der Geschichte statt Fortschritt lediglich verschiedene Erscheinungen des selben, sich als solches nicht verändernden Wesens des Menschen sieht. Dieses Vorgehen läßt sich in erster Linie als eine Reaktion Burckhardts auf die Geschichtsphilosophie Hegels verstehen. Seine Einwände gegen die „Geschichtsphilosophie“ sind ausdrücklich gegen diese Philosophie gerichtet. Seine eigenen Ansichten formuliert er als eine Antwort auf „den Grundgedanken, die Weltgeschichte sei die Darstellung, wie der Geist zu dem Bewußtsein dessen komme, was er an sich bedeute; es soll eine Entwicklung zur Freiheit stattfinden, indem im Orient einer, dann bei den klassischen Völkern wenige frei gewesen, und die neuere Zeit alle frei mache“. (WB 9) Burckhardt formuliert deutlich, wenn er schreibt: „Wir sind aber nicht eingeweiht in die Zwecke der ewigen Weisheit und kennen sie nicht. Dieses kecke Antizipieren eines Weltplanes führt zu Irrtümern, weil es von irrigen Prämissen ausgeht“ (WB 9). Und jetzt kommt die Verallgemeinerung: „Es ist aber überhaupt die Gefahr aller chronologisch angeordneten Geschichtsphilosophien, daß sie im günstigen Fall in Weltkulturgeschichten ausarten [...], sonst

aber einen Weltplan zu verfolgen präbendieren und dabei, keiner Voraussetzungslosigkeit fähig, von Ideen gefärbt sind, welche die Philosophen seit dem dritten oder vierten Lebensjahr eingesogen haben“ (WB 9).

Burckhardt stützt seine Ansichten, die im Grunde als eine Reaktion auf die Hegelsche Geschichtsphilosophie zu verstehen sind, dann aber auf eine spezielle Begriffsbestimmung der Philosophie, die mit der der großen Systematiker der Philosophiegeschichte, wie u.a. auch der Hegels, zusammenfällt. Mit der Annahme, die Philosophie müsse mit eigenen Mitteln allein auskommen und dürfe nichts darüber hinaus voraussetzen, stimmt er dem Ausgangspunkt solcher Systematiker zu, die dadurch endlich die „wahre“, nicht mehr bestreitbare Philosophie, die von nun an die Grundlage aller späteren Philosophie sein sollte, zu erschließen suchten, bzw. die die Philosophie zu einer ‚strengen Wissenschaft‘ machen wollten. Im Vergleich der Philosophie mit der Geschichte findet Burckhardt daher einen in diesem Zusammenhang charakteristischen Unterschied zwischen den beiden Wissensgebieten. Diesen Unterschied deutet Burckhardt als den Unterschied zwischen „Koordinieren“ und „Subordinieren“ (WB 8). Während der geschichtswissenschaftliche „Gedankengang“ als „Koordinieren“ keinen Anspruch darauf erheben kann, „ein systematischer zu sein“ (WB 10), ist Philosophieren als „Subordinieren“ notwendig systematisch, kann also der Systematik nicht entbehren.

Zu betonen ist hier nun *erstens* der Zusammenhang dieser Ansichten Burckhardts mit seiner gegen den seine Zeit dominierenden Fortschritts-gedanken gerichteten Haltung. Wie alles Geschichtliche bloß Erscheinung des selben unabänderlichen Wesens ist, so ist auch die Geschichte der „wirklichen, d.h. voraussetzungslosen Philosophie“ (WB 8) Äußerung der einen Wahrheit in der selben Systematik. Burckhardt läßt also höchstens für einen *linearen* Fortschritt Raum, der in der Kumulation von systemkonformen Einsichten bestünde. Damit fordert er eine Philosophie, die etwa nach dem Ideal der Mathematik fortschreiten müßte.

*Zweitens* ist darauf hinzuweisen, wie streng er die „Geschichte“ von der „Philosophie“ abgrenzt, so daß er seine eigenen Ansichten, die durchaus philosophisch sind, nicht als Geschichtsphilosophie bzw. Philosophie ansehen kann. Da Geschichte seiner Meinung nach nicht – wie die Philosophie – systematisch sein kann, verzichtet er „auf alles Systematische; wir machen keinen Anspruch auf ‚weltgeschichtliche Ideen‘, sondern begnügen uns mit Wahrnehmungen und geben

Querdurchschnitte durch die Geschichte, und zwar in möglichst vielen Richtungen; wir geben vor allem keine Geschichtsphilosophie“ (WB 8). Denn Geschichtsphilosophie, und jetzt fällt der Ausdruck „Kentaur“, „ist ein Kentaur, eine *contradictio in adjecto*; denn Geschichte, d.h. das Koordinieren, ist Nichtphilosophie und Philosophie, d.h. das Subordinieren, ist Nichtgeschichte“ (WB 8).

*Drittens* ist nun aber eine Stelle heranzuziehen, die diese strenge Unterscheidung auf höchst seltsame Weise zu relativieren scheint: „Immerhin ist man dem Kentauren den höchsten Dank schuldig und begrüßt ihn gerne hie und da an einem Waldesrand der geschichtlichen Studien. Welches auch sein Prinzip gewesen, er hat einzelne mächtige Ausblicke durch den Wald gehauen und Salz in die Geschichte gebracht. Denken wir dabei nur an Herder“ (WB 10).

## 21. Vorläufige Bestimmung des Ausdrucks „Kentaurische Philosophie“ als ausdrückliche Bejahung der Möglichkeit einer zugleich „subordinierenden“ und „koordinierenden“ Philosophie

Hermann Weins Auseinandersetzung mit Burckhardt richtet sich in erster Linie gegen dessen Definition der Philosophie, die sich aus der Abgrenzung der Geschichte von der Philosophie ergab. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung faßt er, um es hier vorwegzunehmen, wie folgt zusammen: „Wir sagen *gegen* dieses Burckhardtdiktum: ‚*Subordinieren*‘ führt, philosophisch radikalisiert, unter ‚zu großen‘ oder ‚zu kleinen‘ Weltbegriffen (Kant) ins Nicht-Menschengemäße“ (KP 39f).

Zu dieser Auffassung kommt Wein, indem er – im Grunde ähnlich wie Burckhardt, der seine Ansichten über die Philosophie durch einen Vergleich zwischen der Philosophie und der Geschichte begründete, – die Philosophie den anderen Wissenschaften, im besonderen den ‚strengen Wissenschaften‘ gegenüberstellt, die Burckhardts Forderung nach einer strengen Systematik erfüllen. In dieser Hinsicht erscheint die Philosophie im Gegensatz zu den anderen Wissenschaften als **nicht gesichert** bzw. als **zweifelhaft**. Denn „die anderen Einsichtsarten und Wissenschaften erscheinen der Philosophie gegenüber als gesichert: 1. dadurch, daß man sie braucht, um Bestimmtes zu *machen*; 2. weil man Bestimmtes *in* ihnen macht; 3. weil man Bestimmtes *aus* ihnen machen kann“ (KP 15). Zu **1.** zählt er die Geisteswissenschaften, die man

braucht, wenn man beispielsweise „Politik macht“, „Gesetze anwendet“ oder „fremde Literatur und Kultur aufschließt“ (KP 15). Unter 2. fällt insbesondere die reine Mathematik, die aus einer Fülle von in sich konsistenten und zwingenden Verfahren besteht, die eigentlich nur dazu da sind, um das Gebäude der Mathematik möglichst zu vervollständigen. Und zu 3. zählt er die Naturwissenschaften, aus denen man „technische Mittel beziehen“ kann (KP 16). „In diesem Sinn“, so Weins Schluß, „ist an diesen Wissenschaften nicht zu zweifeln“ (KP 16). „An Philosophie“ aber, wenn man sie mit den Wissenschaften vergleicht, „ist zu zweifeln. Philosophie ist durch und durch zweifelhaft“ (KP 16). Deshalb sind auch alle Versuche, die Philosophie „zu ‚strenger Wissenschaft‘ mit gesicherten materialen Erkenntnisaufgaben und -leistungen“ zu machen, Wein zufolge vergeblich gewesen (KP 16).

Wein ist der Auffassung, daß es die von Burckhardt geforderte, „wirkliche, d.h. voraussetzungslose Philosophie“ (WB 8) nicht gibt; denn eine solche Philosophie müßte „zweifellos“ (KP 16) sein. Zweifelhafteigenschaft stellt sich in diesem Zusammenhang also als eine Eigenschaft heraus, was gemeinhin als Philosophie bezeichnet wird. Wein führt jedoch drei Eigenschaften an, die „unzweifelhaft“ sind (KP 16).

*Erstens* ist es die **Geschichtlichkeit** der Philosophie. So zweifelhaft die Philosophie als solche auch sein mag, ihre Geschichte ist unzweifelhaft (KP 16). Was damit gemeint ist, läßt zwei Deutungen zu. Zum einen die, daß die *Existenz* der ‚Philosophie‘ in der Geschichte unzweifelhaft ist, d.h. daß das, was man mit „Philosophie“ eigentlich meint, sich in *ihrer* Geschichte offenbart, daß es Philosophie in der Geschichte immer wieder gegeben hat. Zum anderen die, daß die *Geschichtlichkeit* selbst unzweifelhaft ist, d.h., daß die Philosophie sich *nur in einem geschichtlichen Kontext* offenbaren kann. Was die erste Deutung betrifft, weist Wein darauf hin, daß „in den wenigen großen Philosophien [...] eigentümliche Vollzüge menschlichen Denkens ausgeführt, ausgedacht, und insofern Erfahrungen des Menscheinges mit sich selbst gemacht worden“ sind (KP 16). Unzweifelhaft ist also, daß das, was der Begriff „Philosophie“ ausdrückt, in dieser oder jener Gestalt, zwar mehr oder minder fragwürdig, aber doch dagewesen ist. Was die zweite Deutung anbelangt, konstatiert Wein die Geschichtlichkeit als eine Eigenschaft, worin sich die Philosophie von den Wissenschaften radikal unterscheidet: „Zu Geschichts-, Rechts-, Sprachwissenschaft, zu Mathematik, Chemie und Physik oder Biologie muß man ihre Geschichte erst eigens hinzufügen und es ist ein wenig fragwürdig, was es heißt, ihre Geschichte in sie hineinzunehmen. Philosophie dagegen



wird unrettbar fragwürdig, wenn man sie aus ihrer Geschichte herausnimmt“ (KP 16). Daß die Geschichtlichkeit als eine unzweifelhafte Eigenschaft der Philosophie auch in Zusammenhang mit ihrer *Zweifelhaftigkeit* steht, betont Wein; denn „ein Wesen, das eine zweifellose Philosophie haben könnte, wäre der Geschichte enthoben“ (KP 16). Der reale Mensch mit seinem endlichen Intellekt hat aber die Fähigkeit zum Philosophieren nur in einem geschichtlichen Kontext, weshalb die Philosophie auf die Geschichte angewiesen, d.h. geschichtlich und daher nicht zweifellos ist. Ein Fortschritt in der Philosophie nach dem Vorbild etwa der Mathematik, wobei man nur die Summe der erworbenen Erkenntnisse und die ihnen zugrunde liegende Systematik, nicht aber deren Entstehungsgeschichte zu wissen braucht, ist unmöglich, weil die Geschichte der Philosophie als Erfahrung des „Menscheistes mit sich selbst“ (KP 16) in einem anderen Sinne Fortschritt ist.

Unzweifelhaft ist Wein zufolge *zweitens* die **Wirkung** der Philosophie in der (Welt-)Geschichte, d.h. „daß die Philosophie Geschichte gemacht hat“ (KP 16). Denn „wir wissen nicht, wie die französische Revolution hätte sein können ohne die Anfänge philosophischer Aufklärung, die Zeit der deutschen Freiheitskriege ohne den deutschen Idealismus, die russische Oktoberrevolution ohne das theoretische Rüstzeug, das von Marx und Engels, ja von Hegel kam...“ (KP 16). In Burckhardts Sprache gesagt, heißt dies, daß im Geflecht der „drei großen Weltpotenzen“ Staat, Religion und Kultur, die Philosophie – ob sie nun die von ihm geforderte „wirkliche, d.h. voraussetzungslose Philosophie“ ist, oder nicht – ein realer Faktor ist, dem man bei Erklärungen über deren Wechselwirkung hie und da Rechnung tragen muß.

*Drittens* ist unzweifelhaft Wein zufolge die **Systematik**, die der Philosophie trotz ihrer Geschichtlichkeit eigen ist. „Damit ist Philosophie *mehr* als Geschichte der Philosophie“ (KP 17). Obwohl die Philosophie durch die Weise, wie sie vom Menschen betrieben wird, stets im jeweiligen geschichtlichen Kontext **verwurzelt** ist, geht sie in diesem Kontext nicht auf. So ist zwar beispielsweise eine Auseinandersetzung mit der Philosophie des Aristoteles ohne Kenntnisse des zugehörigen geschichtlichen Kontexts nicht möglich, von Weins These aus wird aber begreiflich, weshalb mit diesen Kenntnissen als Voraussetzung eine Auseinandersetzung mit dieser Philosophie sehr wohl möglich und durchaus sinnvoll ist. Daraus ergibt sich, daß verschiedene philosophische Theorien über den jeweiligen geschichtlichen Kontext hinaus irgendwie doch auch in einem bestimmten **systematischen** Zusammenhang stehen müssen. Es gibt

Wein zufolge daher eine allen diesen Theorien übergeordnete Systematik, aufgrund deren die Philosophie „mehr als Geschichte der Philosophie“ ist. Wein nennt diese Systematik „materiale Philosophie“ und empfiehlt, daß dieser Ausdruck „an die Stelle der mißverständlichen Bezeichnung ‚systematische Philosophie‘ treten“ sollte (KP 17).

Besagte „unzweifelhaften“ Eigenschaften der Philosophie, insbesondere die **Geschichtlichkeit** und die **Systematik**, die Wein beim Vergleich der Philosophie mit den Wissenschaften feststellt, verhelfen der Philosophie gegenüber den Wissenschaften zu einer einzigartigen Stellung. Die Philosophie entbehrt zwar nicht der Systematik. Doch ihre Systematik, also das ihr eigene Materiale muß notwendig von einer anderen Art sein als die ‚strenge‘ Systematik der Wissenschaften. Denn anders als bei der ‚strengen‘ bzw. der ‚starren‘ Systematik, die es erlaubt, wissenschaftliche Theorien aus ihrer (Entstehungs-)Geschichte herauszureißen, bleiben philosophische Ideen trotz der ihnen übergeordneten Systematik stets in ihrem geschichtlichen Kontext verwurzelt.

Im Blick auf Burckhardts Grenzziehung zwischen der Philosophie und der Geschichte steht also soviel fest, daß der Unterschied zwischen „Subordinieren“ und „Koordinieren“ höchstens bei einem Vergleich der Geschichte mit einer ‚strengen Wissenschaft‘, etwa der Mathematik, die sich nicht mit einem „Koordinieren“ zufrieden gibt, eine Rolle spielen kann. Geschichtlichkeit erweist sich als zum Wesen der Philosophie gehörig und, wenn „wir nun das Burckhardtsche ‚Koordinieren‘ einmal als ‚Nicht-Subordinieren‘“ verstehen, dann gehört auch Koordinieren so gut wie Subordinieren zum Wesen der Philosophie (KP 40). Wenn aber die Geschichte der Philosophie einerseits zeigt, daß „Subordinieren“, philosophisch radikalisiert, „ins Nicht-Menschengemäße“ führt, „das philosophisch radikalisierte ‚Koordinieren‘“ andererseits „auf *halbem* Wege“ bleibt (KP 39 f.), ist die Konsequenz für eine Philosophie, die bei dem „Menschengemäßen“ bleiben und sich nicht ins Extreme verirren will, um es mit Burckhardts Begriff auszudrücken: Die Philosophie **muß ein Kentaur sein**.

Dies bringt Wein als die Generalthese seines Aufsatzes *Kentaurische Philosophie* wie folgt zum Ausdruck: „Die These, die unser vorliegender programmatischer Aufsatz *gegen* Burckhardts Darstellung anschlügt, lautet: Burckhardts Behauptung einer ‚*contradictio in adjecto*‘ ist die halbe Wahrheit und also unwahr; wenn wir Burckhardts große Formeln nicht allein auf *Geschichts*-Philosophie (er meint die Hegelsche!) münzen, so gilt, daß vielmehr *Strukturen* auszudenken *und*

aus der *Geschichte* zu lernen, die durchaus praktikable, ja, *die* viel versprechende *Methode* unserer epigonalen Philosophie ist. Die intentionalen Gegenstände der philosophischen Schau sind, so wissen wir heute, nicht ‚vom Stand aus‘, sondern vielmehr nur mit Hilfe der Parallaxe der geschichtlichen Erstreckung der Problembearbeitung anzuvisieren“ (KP 40). Die Philosophie muß also, so beschreibt Wein den Kentauren weiter, eine „zugleich Strukturen denkende und geschichtlich denkende“, eine „*aus der Geschichte lernende und belehrte Philosophie*“ sein (KP 41).

## 22. „Aus der Geschichte lernende“ Kritik der Philosophie als „Subordinieren“ und als „Koordinieren“

### A) Philosophie als „Subordinieren“

Die Möglichkeit für eine „*aus der Geschichte lernende und belehrte Philosophie*“ als „*die* viel versprechende *Methode* unserer epigonalen Philosophie“ demonstriert Wein bei seiner Auseinandersetzung mit Burckhardt zunächst gerade im Hinblick auf die These, Philosophie sei allein *Subordinieren*, das das *Koordinieren* strikt ausschließt. Wein geht es dabei darum, *geschichtliche* Beispiele zu finden, die für diese These *sprechen* und Gegenbeispiele, die für die Verwirklichung einer anderen Möglichkeit stehen und so dieser These *widersprechen*. Indem er sie dann unter Berücksichtigung des geistesgeschichtlichen Spezifikums seiner eigenen Zeit miteinander vergleicht, hofft er, nicht nur sagen zu können, was Philosophie war und noch sein kann, sondern auch auf die Frage eine Antwort zu finden, was sie, *der Zeit gerecht* werdend, eigentlich sein sollte.

Die Berechtigung für diese Vorgehensweise bei dieser speziellen Frage leitet Wein aus dem eigenen geistesgeschichtlichen „Ort“ (KP 18) ab, der eine gewisse „Distanz“ (KP 17) zu Vorurteilen im Blick auf diese Frage gewährt. So steht er in einer **geschichtlichen Distanz** zu „der gegeneinander abgearbeiteten Metaphysik und Anti-Metaphysik“ (KP 18), was ihn zu einer Antwort befähigt. Was die Antwort möglich macht, ist also „unser später Ort – der des Zuschauers, der das säkulare Drama jener Antithetik vor sich sieht, weil er es hinter sich hat. Wir sind die ersten, die Distanz haben zu Metaphysik *und* Anti-Metaphysik. Wir können Geistes-Geschichte schreiben“. (KP 18)

„In geistesgeschichtlicher Gesamtschau“ präsentiert sich die „Philosophie“ Wein zufolge als „das Entdecken – und das Zerbrechen –

prägender Grundschemata“ (KP 18). Daher richtet er seine Aufmerksamkeit zunächst auf zwei Grundschemata der Metaphysik, die die Philosophie des Abendlandes besonders stark geprägt haben: das vor-kantische Schema der Welt, genauer gesagt, das „Schema von den Transzendentalien“ bzw. das Schema der „*veritas transcendentalis*“, und das transzendente Schema der Welt bei Kant selbst. (KP 18)

Beiden Schemata gemeinsam ist, daß sie die *Ordnung*, die die Welt beschreiben soll, von einem außer-weltlichen Punkt her *deduzieren*. Diese Ordnung „wurde *vor* und *bei* und *nach* Kant metaphysisch *abgeleitet*. Diese Ableitung geschah entweder transzendental-logisch von der Einheit des transzendentalen Subjekts, vom *cogito* aus, oder aber vom obersten formal-logischen Prinzip, dem Satz vom Widerspruch aus, der als onto-logisches Grundprinzip verstanden wurde“ (KP 20). Auf Grund des Satzes vom Widerspruch meinte man dem ersten Schema gemäß in der Lage zu sein, bestimmen zu können, was möglicher Gegenstand ist: „Möglicher Gegenstand ist, was keinen Widerspruch einschließt. Das *ens* ist *possibile*. *Possibile est quod nullam contradictionem involvit*“ (KP 20).

Da der Satz vom Widerspruch zugleich als ein göttlicher Kanon verstanden wurde, war die Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Schema letztlich vom *intellectus divinus* abhängig. Denn die Gegenstände sind nach dem Satz der „*Theologia naturalis*“, wie Wein es formuliert, „insofern möglich, als es unmöglich ist, daß der göttliche Verstand sich Widersprüchliches vorstellt“ (KP 20). Indem man den göttlichen Verstand, „der die Welt des Seins *und* des Bewußtseins [...] geschaffen hat“, als „die Quelle des Möglichseins“ betrachtete, hatte man damit, Weins Deutung zufolge, zugleich „theo-logisch die Übereinstimmung der Logik des Denkens mit der Logik der Welt“ (KP 20) garantiert.

Bei Kant, der dieses Schema durch sein eigenes, durch das der transzendentalen Apperzeption, ersetzt hat, bleibt das Grundschemata Wein zufolge insofern unverändert, als er den *intellectus divinus* durch das *transzendente Subjekt* zwar ersetzt, aber dabei dessen Funktion aus dem alten Schema übernommen hat. Die Möglichkeit des Gegenstandes, der nach dem alten Schema vom *intellectus divinus* abhing, hängt bei Kant, „von der transzendentalen Apperzeption“ (KP 20). War der göttliche Verstand dasjenige Glied des alten Schemas, von dem alles andere abhängig gemacht wurde, so wird in dem neuen Schema alles von der Einheit des transzendentalen Subjekts abhängig gemacht. Beide Grundschemata hält Wein also insofern für das gleiche,

als sie „die perennierende metaphysische Legende vom wie von einem archimedischen Punkt außerhalb der Welt Ordnung und Einheit stiftenden, gesetzgebenden Logos in zwei Modellen“ sind (KP 20). Die **Deduktion** der Welt-Ordnung von einem außer-weltlichen Punkt aus ist es also, was Weins Ansicht nach den beiden Grundschemas gemeinsam ist.

In seiner *geistesgeschichtlichen Gesamtschau* (vgl. KP 18) stellt Wein **neben** diese beiden *metaphysischen* Schemata *drittens* das Grundschema der *Anti-Metaphysik*, die, wie schon der Name sagt, durch die radikale Abkehr von eben diesen beiden Schemata gekennzeichnet ist. Mit *Anti-Metaphysik* bezeichnet Wein jedoch nicht nur die verschiedenen positivistischen Richtungen im 19. und 20. Jahrhundert sondern auch die relativistischen Schulen, deren Gegensatz zur *Metaphysik* mit dem der positivistischen ein Grundschema bildet. Die beiden Hauptrichtungen setzt Wein miteinander also insofern gleich, als deren Abkehr von der *Metaphysik* nach einem bestimmten Grundschema abläuft. Dieses Grundschema, aufgrund dessen der *Relativismus* und der *Positivismus* in den selben Topf geworfen werden können, besteht, wie Wein hervorhebt, in der Verschiebung des „archimedischen Punktes“ von außerhalb der Welt in die Welt hinein (KP 32).

Der Grund dafür, daß Wein das Schema der *Anti-Metaphysik* in seiner Darstellung neben und nicht gegen das der *Metaphysik* setzt, ist der, daß die *Anti-Metaphysik* zwar den „archimedischen Punkt“ von Jenseits zurückholt, sich aber doch ebenfalls auf einen „archimedischen Punkt“ stützt. Den Wandel der Grundschemas in der Geschichte der *Metaphysik* und der *Anti-Metaphysik* faßt Wein daher als die einheitliche Geschichte des Wandels des „archimedischen Punktes“ zusammen. Diese Geschichte besteht darin, „wie in der alten *Metaphysik* der archimedische Punkt im ‚Guten‘, im ‚unbewegten Beweger‘, im ‚Einen‘, vor allem in der ontologischen und kosmologischen Geltung des Satzes vom Widerspruch, oder bei Descartes in der Eigenständigkeit des Cogitare, bei Spinoza in der Substanz, die causa sui ist, bei Kant in der Einheit des transzendentalen Bewußtseins, bei Hegel im Weltgeist gesetzt worden war, etc. ... Zum europäischen geistigen Geschick gehört jene ontologische und transzendental-logische Art der *Meta-Physik*, die letzte Antwort zu konstruieren, – neben der theologischen Art, die letzte Antwort zu geben. In *Anti-These* dagegen wurde der archimedische Punkt in die Sinnesdaten und in die analytischen, mathematischen und logischen Sätze, in die ‚Protokollsätze‘ und in ihre ‚Verifikation‘ beziehungsweise

‚Verifizierbarkeit‘; in die menschliche Handlung (action) oder in die Sprachkonvention verlegt, oder in biologische, psychologische, soziologische, oder in geschichtliche Faktoren, von denen alles andere abhängen soll, auf die alles ‚relativ‘ ist“ (KP 32).

Metaphysik und Anti-Metaphysik sind folglich zwei Aspekte eines „geistesgeschichtlichen factum“, das Wein als die „Zurück-Stellung des Welt-Themas in unserer Geistesgeschichte“ bezeichnet. Diese *Zurückstellung des Weltthemas* „erfolgte in zweierlei Richtung: ‚Metaphysik‘ (im theoretischen *und* praktischen, im weitesten Sinne) will menschliche Erfahrung auf das, was *ganz* anders ist als der Prozeß unseres Erfahrens, hinbeziehen. Das Absolute, das Eine, der vollkommene, überzeitliche Gott, die *vérités de raison* (als *vérités universelles, nécessaires, éternelles*), die Spontaneität des transzendentalen Subjekts, etc., haben nichts gemein mit den *geschichtlichen Erfahrungen des endlichen Menschen in der Welt*; sie sind lauter Außer-Weltlichkeiten“ (KP 32). In der zweiten Richtung, nämlich in der Anti-Metaphysik „im theoretischen *und* praktischen, im umfassenden Sinne“ (KP 32 f.), wollte man sich „auf *nichts* anderes als auf den *Prozeß* und die *Instrumente* des Erfahrens selbst beziehen“ (KP 33). Während die Welt in der Metaphysik von „Außer-Weltlichkeiten“ aus **deduziert** und deshalb verkannt wird, wird sie in der Anti-Metaphysik auf die Welt des Wahrnehmens, des Erlebens, des Protokollierens, des Verifizierens usw. **reduziert**. Daher bleibt die Welt der „Gesamterfahrung“<sup>178</sup> in der Anti-Metaphysik genauso verkannt wie in der Metaphysik. In der Anti-Metaphysik ist „nicht von dem *Erfahrenen*: nämlich (teilhaft) *von der Welt* Erfahrenen die Rede“ (KP 33). Die Anti-Metaphysik bezieht sich demnach auf eine spezielle Erfahrung, in der nur vom Prozeß und von Instrumenten des Erfahrens die Rede ist. Die anti-metaphysische Haltung, diese Art von Erfahrung für den einzigen Zugang zur Welt zu halten, führt zu einer **Vereinseitigung** der Welt, die der realen Welt genauso fern ist wie die deduzierte Welt der Metaphysik.

---

<sup>178</sup> In seiner „philosophischen Kosmologie“, mit der Wein auf die „Zurück-Stellung des Welt-Themas“, wie er es hier ausdrückt, aufmerksam machen und dem Welt-Thema einen neuen Zugang finden will, spielt der Begriff „Gesamterfahrung“ eine zentrale Rolle. (Vgl. ZpK 26, 96 f. und 103) Damit will er ausdrücken, daß es in der „Kosmologie“ nicht um die Welt einer **speziellen** Erfahrung geht, weil sie auf diese Weise zwangsläufig vereinseitigt wird. In Weins „Kosmologie“ geht es also ausdrücklich um eine irreduktible Welt, d.h. um die Welt der „Gesamterfahrung“.

In „geistesgeschichtlicher Gesamtschau“ hat sich die Philosophie Wein zufolge in größten<sup>179</sup> Zügen also als „Antithetik von Metaphysik und Antimetaphysik“ herausgestellt (KP 37). Nun gilt es, die „Lehre“ daraus zu ziehen, denn „das Drama der Antithetik ist zu Ende“ (KP 37). Das ist die Aufgabe für einen „zugleich ‚geistesgeschichtlich‘ und ‚systematisch‘ arbeitenden Philosophen“, der „die geistige Vergangenheit“ trotz seiner „Distanzierung“ von ihr „versteht“ (KP 36). Er „versteht [...] die geistige Vergangenheit, den Mechanismus der Schemata“, „da jene ewigen ‚Gemütsbedürfnisse‘ und die Re-aktion darauf ihm *ebenso* zusetzen und zureden *wie* den Früheren“ (KP 36). Dieses Verständnis ist aber, weil mit geistes-geschichtlicher „Tatsachenkenntnis vom *Geschick* jenes legendären Denkens“ verbunden, „Distanzierung“ von ihm (KP 36).

Die „Lehre“, die Wein durch ein solches ‚distanziertes Verstehen‘ zieht, bringt er in vier „Kernsätzen“ zum Ausdruck:

- „1. Die abendländische Philosophie metaphysischer Art nimmt zum Systemprinzip je ein überweltliches-außerweltliches Absolutes: Sie folgt darin dem Systemprinzip des christlichen theologischen Denkens – in dieser Hinsicht vorbereitet durch das platonische, aristotelische und plotinische Denken und durch das jüdische Denken –: Der überweltliche und außerweltliche Gott und die als absolut gewiß geglaubten Offenbarungswahrheiten.
2. Die abendländische Philosophie antimetaphysischer Art nimmt zum Systemprinzip je ein für absolut sicher gehaltenes Verfahren und Gegebenes („Faktisches“): Sie folgt darin dem Systemprinzip des neuzeitlichen wissenschaftlichen Denkens; da ist das für sicher gehaltene Verfahren der Berechnung (– eines beliebigen späteren Zustandes eines physikalischen Systems aus dessen Anfangsbedingungen in der klassischen

---

<sup>179</sup> Wein räumt ein, daß es sich bei dieser Darstellung um Vergrößerung – zum Teil auch „nicht unbedenkliche Vergrößerung“ (KP 18) – handelt. Dies nimmt er aber in Kauf, da es ihm in diesem Zusammenhang nicht darum geht, die vielfältigen Leistungen der Philosophiegeschichte etwa auf ein ‚einfaches Prinzip‘ zurückzuführen und sie mit diesem Prinzip zurückzuweisen, sondern darum, aus der Philosophiegeschichte **eine Lehre zu ziehen**. Dazu muß ‚ihr bisheriges Ergebnis‘ zum Ausdruck gebracht werden, was einzelnen denkerischen Leistungen bestenfalls nur in groben Zügen gerecht werden kann. Zumindest was Kants Transzendentalphilosophie betrifft, versucht Wein diesem Umstand, wie weiter unten noch zu besprechen sein wird, – freilich durch eine zwiespältige Darstellung – Rechnung zu tragen.

Physik, der Konstanten, wie  $c$ ,  $h$ , etc. in der heutigen Physik –) und da ist das Verfahren der Prüfung (Verifikation-Falsifikation) von Hypothesen, die über Beobachtungen beziehungsweise Experimente errichtet sind, durch neue Beobachtungen beziehungsweise Experimente.

3. Jene zwei Schematismen (1.) und (2.) sind die größten Sicherungsunternehmen des Menschen in seiner bisherigen Geschichte. Wie aber – wenn es mit der Welt und der Stellung des Menschen in ihr eine andere Bewandnis hat und *deshalb* diese beiden Sicherungssysteme *nicht bei der Wahrheit bleiben*?
4. Der Aufbau jener zwei Systeme im geschichtlichen Wechselspiel von philosophischem, religiösem und wissenschaftlichem Denken in den zweieinhalb Jahrtausenden der abendländischen Geistesgeschichte ist gleichbedeutend mit einem ebenso langen Zeitraum der Abschirmung gegen das Weltproblem, der „Zurückstellung“ des Weltproblems – von den Vorsokratikern an. Denn „Welt“ ist das im „Gehäuse“ des Theoretischen nicht Einfangbare, nicht Schließbare, nicht zu Ordrende.“ (PK 36 f.).

Aus der *Distanz* betrachtet stellen sowohl die Metaphysik, als auch die Anti-Metaphysik „Sicherungsunternehmen“ dar. Wein läßt allerdings offen, was genau durch sie gesichert werden sollte. Dies kann man aber ohne Schwierigkeiten als den Zugang zur *absoluten Wahrheit* deuten. Gesichert werden sollte, daß man durch das jeweilige *systematische* Verfahren **für immer bei der Wahrheit bleibt**. Wein stellt daher die Frage, ob diese Schemata nicht schon *deshalb*, d.h. wegen dieses Wunsches, der nicht erfüllbar ist, „*nicht bei der Wahrheit bleiben*“ (KP 37). Und er stellt in Frage, daß der Mensch in der Welt zu einer solchen absoluten Wahrheit – sei es nun metaphysischer oder wissenschaftlicher Art – überhaupt einen Zugang hat. Da nun die reale Welt als „das im ‚Gehäuse‘ des Theoretischen nicht Einfangbare, nicht Schließbare“ (KP 37) einen solchen Zugang nicht bietet, werde eine andere Welt konstruiert, dargestellt als die ‚wahre Welt‘ – sei es Welt der Metaphysik oder aber die Welt des Wissenschaftlich-Beobachtbaren. Metaphysik *und* Anti-Metaphysik verdrängen das Thema Welt also insofern, als sie auf ein *geschlossenes System* zielen.

Das „Subordinieren“, das Burckhardt für das Wesen der Philosophie hält, ist Wein zufolge diejenige Art von Systematik, die im Gegensatz zu der Nicht-Schließbarkeit der Welt ein geschlossenes System tendiert. „Der deduktive Schematismus ist der Kern jener seltsamen, mit ‚Meta-Physik‘ bezeichneten Gewalttätigkeit, die Burckhardt das



„Subordinieren“ nennt, das nach seiner Sicht das Wesen der Philosophie ist. In unserer Sicht ist es Systematik – aber offenbar nicht die rechte“ (KP 37). Wein kommt mit diesen Überlegungen zu dem Ergebnis, daß Philosophie in der Tat immer nur „Subordinieren“ gewesen ist – gerade das aber macht er dafür verantwortlich, daß sie zu einem bloßen „Nullergebnis“ gekommen ist (KP 36). Aus der *epigonalen Sicht* gesehen kann die Philosophie Wein zufolge also nicht mehr das von Burckhardt ihr zugesprochene „Subordinieren“ sein.

## **B) Philosophie als „Koordinieren“**

In der Philosophiegeschichte findet Wein eine Alternative zu dieser Art von Philosophie, d.h. zur Philosophie als *Subordinieren*, in den „kosmologischen“ Beiträgen von Nicolai Hartmann, Alfred N. Whitehead, aber z.T. auch von Immanuel Kant, die er alle unter dem Titel „der metakategoriale Gedanke“ zusammenfaßt (KP 21). Das Gemeinsame ist ihr negatives Verhältnis zur Metaphysik, das jedoch zugleich auch nicht von der Art der Anti-Metaphysik ist: „Der ‚metakategoriale Gedanke‘ geht davon aus, daß die Systematik (Ordnung) der Realwelt *nicht* so aussieht, wie es [den] Grundschemata der Metaphysik entspricht“.<sup>180</sup> Die Grundschemata der Metaphysik sind Wein zufolge unter dem Gesichtspunkt des *metakategorialen Gedankens erstens* deshalb „falsch“, „weil wir die Realkategorien *nicht* deduzieren können von einem obersten Systemprinzip, einem archimedischen Punkt, aus“ und *zweitens*, „weil der wichtigste Aufbau- und Zusammenhangscharakter der Welt in jenen Schemata *nicht* zum Ausdruck kommt“ (KP 21) Beim zweiten Argument handelt es sich um den Einheitstypus der Welt, den Wein in seiner „philosophischen Kosmologie“ als „die synthetische Einheit“ bezeichnet. Bei ihm handelt es sich aber um einen Typus, der „unseren metaphysischen ‚Gemütsbedürfnissen‘ zuwiderläuft, [...] der uns nicht anspricht, der uns nicht befriedigt, der uns zu ‚wenig‘ ist“ (KP 21). Der metakategoriale Gedanke entwickelt sich also aus der Einsicht, daß die Metaphysiker

---

<sup>180</sup> KP 21. Es ist hier zu betonen, daß Wein sich bei der Darstellung des „metakategorialen Gedankens“ hier auf die **geschichtlich gewordene Kosmologie** beschränkt, also nicht seine eigene Kosmologie vorträgt, obwohl er dabei die Gemeinsamkeiten deutlich hervorhebt. Der Grund dafür ist die von ihm sogenannte „geistesgeschichtliche Methode“. Er will sich nämlich, bevor er selbst eine Alternative für die oben geschilderte Antithetik gibt, mit den Alternativen in der Philosophiegeschichte auseinandersetzen. Er beschränkt sich hier also weiterhin auf die Darstellung des eigenen „geistesgeschichtlichen Ortes“.

sich aus den genannten Gründen zu ‚wünschenswerten Wahrheiten‘ und damit zu ‚Unwahrheiten‘ verleiten ließen.

Es mag überraschen, daß Wein, nachdem er das „Grundschemata“ der Kantischen Transzendentalphilosophie zurückgewiesen hat, weil sie genauso „deduktiv“ wie das der alten Metaphysik ist, den metakategorialen Gedanken, den er als die Alternative zur Antithetik von Metaphysik und Anti-Metaphysik in der Geschichte der Philosophie betrachtet, bei Kant anfangen läßt. Dies ist insofern verständlich, als Kants ‚Kritik‘ im ganzen nicht von der Deduktion der Einheit des transzendentalen Subjekts abhängig ist, diese Deduktion also nicht das unentbehrliche Systemprinzip der Kantischen Philosophie ist. Und Weins Kritik an Kants Philosophie beschränkt sich lediglich auf diese Deduktion, die er im Blick auf das System für entbehrlich hält. Deshalb kann er behaupten, daß die von ihm geschilderte „Parallelität des transzendental-logischen und des onto-logischen Schemas [...] keineswegs das ganze Werk der kantischen Vernunftkritik“ trifft (KP 21). Er weist auch „Nicolai Hartmanns Bezeichnung des transzendentalen Subjekts als eine ‚Säkularisierung‘ des ‚intellectus divinus‘“ als unzutreffend zurück, da „nicht den ganzen Kant“ trifft. „Auch nach Abzug der transzendental-logischen Deduktion und der metaphysischen ‚genetischen‘ Legende von der ‚Konstitution‘, bleibt etwas übrig“.<sup>181</sup>

Den Ursprung des *metakategorialen Gedankens* findet Wein in der neuen Bedeutung des Begriffs *Kategorie* bei Kant. Erst Kant gewinnt

---

<sup>181</sup> Es wurde oben (in Anm. Nr. 179) schon darauf hingewiesen, daß es sich bei Weins Darstellung der metaphysischen Grundschemata um eine methodische Vereinfachung handelt, und daß er mit der Zurückweisung dieser Schemata nicht alle Beiträge der Metaphysiker ablehnen will. Sein zwiespältiges Verhältnis zu Kants Philosophie kann als ein Beispiel dafür betrachtet werden. An der selben Stelle findet sich der Hinweis darauf, daß Kants Philosophie nicht das einzige Beispiel ist: „Es steckt ja andererseits auch in der ontologia und cosmologia von Leibniz und Wolff ein Element, das hinausreicht über die Ableitung des Satzes vom Grunde aus dem Satze vom Widerspruch als dem principium absolute primum; und der Gedanke vom grundlegenden ordo in varietate fällt nicht zusammen mit der, freilich vorwaltenden, Deutung dieses ordo als einer *logischen* Ordnung“. (KP 21) Auch in bezug auf die Frage, ob die „Systematik ihrem innersten Wesen nach von *logischem* Wesen“ ist, was Wein zufolge ein Charakteristikum der „deduktiven Schemata“ ist, erkennt er neben Kant auch Descartes und Hegel eine Ausnahmestellung zu. Bei Hegel meint Wein freilich „nicht das fragwürdige dialektische Schema, sondern den tieferen Sinn des ‚Sein-für-Anderes‘, die ‚Gemeinschaft des Einen mit dem Anderen‘“. (KP 24)

die Einsicht, daß, wie es in der Kritik der reinen Vernunft heißt, die Kategorie schon „Verbindung“ voraussetzt (KP 21). *Verbindung* meint aber nicht bloß „transzendental-logische Bewußtseinshandlung, Setzung aus der Spontaneität des Verstandes“ (KP 21 f.). Hierzu beruft sich Wein bei Kant auf die selbe Stelle, die er schon in seinem „Zugang zur philosophischen Kosmologie“ als ein grundlegender Aspekt des Kantischen Kategorienbegriffs herausgestellt hat: „Der Begriff des Zusammengesetzten überhaupt ist keine besondere Kategorie, sondern in allen Kategorien ... enthalten ... Alle Kategorien gehen auf etwas a priori Zusammengesetztes ...“<sup>182</sup> Und Wein betont, daß dieses *a priori Zusammengesetzte* in seinem Sprachgebrauch „meta-kategorial“ ist (KP 22).

Die Begriffe „Synthesis“ und „Erscheinung“, sofern sie sich auf diesen metakategorialen Gedanken stützen, bezeichnen bei Kant im Gegensatz zum „transzendentalen Subjekt“ bzw. zur „transzendentalen Einheit der Apperzeption“, die Wein für außerweltliche Bezugspunkte hält, „die Welt, in der wir erfahren“ (KP 22). Damit kommt, wie Wein hervorhebt, erstmals „der wichtigste Aufbau- und Zusammenhangscharakter der Welt“, d.h. der Einheitstypus der Welt zum Ausdruck. Das liegt an der Einsicht, daß *in der Welt* nichts gefunden werden kann, was nicht schon wiederum „Verbindung“ voraussetzt, d.h. nichts, was keine Struktur mehr aufweist, was unstrukturiert ist. Damit hängt aber auch die Einsicht zusammen, daß die Welt der „Erscheinung“ als „Synthesis“ nicht in der Art der Metaphysik oder der Anti-Metaphysik als ein geschlossenes System angesehen werden kann.

Wein findet „die erste Erkenntnis dessen, was wir hier den ‚Schematismus Metaphysik-Antimetaphysik‘ nennen, [...] in noch nicht geistesgeschichtlicher Form in Kants ‚Antinomien‘-Kapitel“ vorweggenommen (KP 33 f.). Die „Thesen“ in Kants *Antinomienkapitel* sind Wein zufolge „zugleich die der theologischen Metaphysik, die ‚Antithesen‘ zugleich die der wissenschaftlichen Antimetaphysik“ (KP 34). Dementsprechend deutet er das Antinomienkapitel als die Zerschlagung der „Schemata der Metaphysik und Antimetaphysik seiner Zeit“ (KP 34). Die regulativen Ideen, auf die sich Kant nach der Zerschlagung dieser Schemata beschränkt, sagen in Weins Auslegung

---

<sup>182</sup> Brief von Kant an Johann Heinrich Tieftrunk vom 11. Dez. 1797. Zitiert in: KP 22.

„nur aus, wessen das weder von Metaphysik noch von Antimetaphysik ‚voreingenommene‘ Erfahren sicher ist“.<sup>183</sup>

Auf eine Weiterentwicklung des *metakategorialen Gedankens* stößt Wein in den Lehren Alfred N. Whiteheads und Nicolai Hartmanns, Lehren, die er beide „die ‚aufgeklärte‘ Grundlagenlehre“ nennt. Durch die Bezeichnung „aufgeklärt“ deutet Wein auf die für diese Lehren grundlegende Einsicht, daß die Ordnung der Welt nicht deduziert werden kann und auch nicht deduziert zu werden braucht, da sie als solche **gegeben** ist: „Systematik ist uns unzweifelhaft zugänglich, *auch* wenn uns kein archimedischer Punkt der Metaphysik zugänglich ist, aus dem sich die Systematik als ein geschlossenes System deduzieren ließe“ (KP 23). Die Kategorien sind diesen „aufgeklärten“ Lehren zufolge „Weisen der synthetischen Einung des Zusammengesetzten, das wir erfahren“. Die Bezeichnung „synthetisch“ meint hier, daß diese Einung nicht noch einmal abgeleitet werden kann, es sei denn, man setzt einen „archimedischen Punkt voraus, das transzendente Subjekt ‚Gott‘ oder das transzendente Subjekt ‚cogito““ (KP 23). Da aber die „Einung“ ohne weiteres da ist, braucht die „aufgeklärte“ Grundlagenlehre sie nicht mehr abzuleiten, kann auf den archimedischen Punkt also verzichten.

In bezug auf die beiden genannten „kosmologischen Denker *der Gegenwart*“ (KP 25), deren beider Lehre Wein, wie gesagt, als „die ‚aufgeklärte‘ Grundlagenlehre“ bezeichnet, hebt er die Parallelität ihres Denkens als bemerkenswert deshalb besonders hervor, weil dabei „eine gegenseitige Beeinflussung zwischen den beiden Denkern, die voneinander nicht mehr als die Namen kannten“, nicht stattgefunden hat (KP 26 f.). Die Parallelität besteht zunächst darin, daß für beide Denker die „heutige philosophische Kosmologie [...] Klärung des ‚Aufbaus‘, also der durchgängigen Systematik, der Welt [ist], in der wir und von der wir unsere Erfahrungen erfahren“ (KP 26). Beide Denker sind darüber hinaus auch darin einer Meinung, daß die „Klärung“ des *Aufbaus der realen Welt* „bei den Kategorien der Realwelt beginnen“ muß (KP 26). Dies bedeutet aber, daß beide Denker unter dem Begriff *Kategorie* „nicht mehr praedicata generaliora des ens oder des substantiellen on“ verstehen (KP 26). Stattdessen spricht Nicolai Hartmann in seinem Spätwerk „statt vom ‚Seienden‘ zunehmend vom ‚Concretum““, wobei das „Con-Cretum“ als „Gefüge“ zu verstehen ist (KP 26). Aber „auch für Whitehead“, so Wein, „besteht die reale Welt“

---

<sup>183</sup> KP 34. Für den *Gebrauch der regulativen Ideen* bei Kant vgl. oben: *Exkurs: Der Begriff Affinität bei Kant* (Kapitel 14).

aus „Gefügen“, d.h. „nicht aus Dingen oder Substanzen, sondern aus dynamischen Verbänden“, die Whitehead selbst „societies“<sup>184</sup> nennt.<sup>185</sup>

Was die Einzelheiten von Whiteheads Kosmologie anbetrifft, bemüht sich Wein in seiner Darstellung hauptsächlich darum, deren Übereinstimmung mit seiner eigenen Kosmologie dadurch zu zeigen, daß er diese in die Sprache seiner eigenen Kosmologie ‚übersetzt‘.<sup>186</sup> So geht Wein davon aus, daß der „Weltaufbau“, der bei Whitehead als „eine Hierarchie von *structured societies*“ konzipiert ist, „einen elementaren Ordnungsbefund“ voraussetzt (KP 27). Als einen solchen *Ordnungsbefund* hebt Wein den Whiteheadschen Begriff „extensive connection“ hervor, der freilich, wie Wein selbst zugibt und ironisch bemerkt, „der schwierigste Terminus aus Whiteheads kosmologischem Werk ‚Process and Reality‘ [ist], mit dem Whitehead den Beweis erbracht hat, daß nicht nur deutsche Philosophie schwer verständlich ist“ (KP 27). Bei seiner Deutung von „extensive connection“ als Ordnungsbefund beruft sich Wein darauf, daß Whitehead mit „*extensive connection* das vorraum-zeitliche und ebenso vor-logische Fundament von Zusammenhang *schlechthin* meint“ (KP 27). Wein zufolge steht fest, „daß es keineswegs ein geometrischer Begriff ist“, obwohl der Terminus „extensive“ primär Räumlichkeit ausdrückt. Die „extensive connection“ ist Wein zufolge

---

<sup>184</sup> Da Wein stets die englischen Bezeichnungen verwendet, läßt sich im Text nicht vermeiden, daß Whiteheads Begriffe auch hier nach der Originalsprache zitiert werden.

<sup>185</sup> KP 26. Dieser Terminus fällt aber auch mit Weins Begriff „Ordnung“ zusammen. So ist bei Whitehead „der Terminus ‘Gesellschaft’ [...] in seiner Bedeutung immer auf einen Nexus von wirklichen Einzelwesen beschränkt, die in einem Sinne in sich ‘geordnet’ sind.“ (Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York 1929. Deutsche Übersetzung von Hans-Günter Holl, *Prozeß und Realität: Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt am Main 1979, S. 176 f.) „Daher ist eine Gesellschaft“, so Whitehead, „mehr als eine Menge von Einzelwesen, auf die dieselbe Klassenbezeichnung anwendbar ist“ (a.a.O. 177). Diese Bedeutung des Begriffs „Gesellschaft“ ist, wie Whitehead selbst sagt, „eine abgeleitete Bedeutung des Terminus ‘Ordnung’“ (a.a.O. 176). Auch bei Whiteheads Begriff „Gesellschaft“ geht es also um eine „Ordnung“, die, um es mit Weins Begriffen auszudrücken, aus solchen Etwassen besteht, welche „in sich“ wiederum „Ordnung“ haben, d.h. „in sich geordnet“ sind.

<sup>186</sup> An Weins Bezugnahme auf Whitehead ist nämlich zu beanstanden, daß er sich lediglich auf die oben erwähnte Ordnungskonzeption Whiteheads stützt, über die spekulativen Aspekte von dessen Kosmologie aber, die sie als metaphysische Konstruktion erscheinen lassen, hinwegsieht. Whiteheads Kosmologie ist eben nicht, wie Wein es für seine eigene Kosmologie fordert, auf rein ‚ordnungstheoretische‘ Aspekte zurückführbar.

also *in diesem nicht-räumlichen Sinne* die „primary relationship of physical occasions“.<sup>187</sup> Diese „relationship“, die Whitehead auch als „organic relationship“ bezeichnet, deutet Wein nun als „die wechselseitige Implikation von Teilen-Ganzen; beziehungsweise sie ist die Grundlage von ‚coordinate divisibility‘“ (KP 28).

Mit dem Begriff ‚coordinate divisibility‘ findet Wein ein Pendant zu seinem eigenen Begriff der „Isomorphie“. Damit die Analogie deutlich wird, muß dieser Begriff aber „in einem umfassenden kosmologischen Sinn ausgelegt werden“ (KP 28). Nach dieser Auslegung kommt es bei diesem Begriff nicht „im Sinne des alten metaphysischen Problems der Materie“ auf die „Teilbarkeit“ an sondern auf die „durchgängige *Erfahrung der Analysierbarkeit*“ (KP 28). In diesem Sinne ist der Begriff dann der Ausdruck „des Vorfindens immer weiterer (statischer und dynamischer) Struktur, des synthetischen und funktionalen ‚Bestehens aus ...‘ an allem in der Welt uns zugänglichen“ (KP 28). In Weins Deutung erscheint dann die „Welt“ bei Whitehead als „ein synthetisches Aufbau-Kontinuum im folgenden Sinne: Jedes Ganze besteht aus ‚anderem‘, aus Teilen, und ist selbst Teil in anderem (Ganzen)“.<sup>188</sup>

Die Whiteheadsche *Kosmologie* bewährt sich **in dieser Auslegung** durch Wein sowohl in der Erfahrung als auch bei den neuen Erkenntnissen der Wissenschaften. Denn „Erfahrung zeigt uns in der Tat nichts, das nicht aus wieder anderem bestünde; und nichts, das nicht Teil in wieder Neuem wäre“ (KP 28). Für die so gedeutete „extensive connection“ spricht aber auch „die sprunghafte Vermehrung unserer *Struktur-Erkenntnis*“: „Aus Astronomie, moderner Chemie, Biochemie und Atomphysik; aber auch aus der Gestaltpsychologie, aus der Strukturproblematik der Literatur- und der Sprachwissenschaft, und wieder aus dem ‚structuralism‘ der jüngsten Soziologie und Kulturanthropologie; ja aus der Gruppen- und Verbandstheorie in der Mathematik von heute und noch aus anderen Quellen ist dieses Strukturwissen ungeheuerlich angewachsen und wächst weiter fort“ (KP 28). Was die Wissenschaft betrifft, findet, die Whiteheadsche Kosmologie ihre Bestätigung demzufolge in der Tatsache, daß „Wissenschaft [...] überall auf übergreifende Realverhältnisse der *Wechsel-Wirkung*, der *Inter-Aktion* und *Inter-Dependenz* gestoßen“ ist (KP 28).

---

<sup>187</sup> Zitiert in: KP 27.

<sup>188</sup> KP 28. Vgl. oben Kapitel 18.

Die Darstellung der Hartmannschen ‚Kosmologie‘ beschränkt Wein auf den Einheitstypus der realen Welt – ausgehend von der Einheit der Kategorien als Grundlage dieses Typus. Es geht also um „die kosmologische Bedeutung des Kerngedankens ‚der implikativen Einheit der Kategorien‘“ bei Hartmann (KP 29). Die Beschränkung auf die „kosmologische Bedeutung“ besagt, daß Wein diese Einheit „nicht an dem so überaus breiten“, seiner Ansicht nach aber nicht ganz einwandfreien, „Kategorienreich des Hartmannschen ontologischen Werks“ darstellen möchte, daß er sich statt dessen „auf Kategorien der Realwelt als eine Geschehenswelt im modernen Sinne“ bezieht (KP 29). Dazu wählt Wein eine solche Gruppe von Kategorien, die „von der Reduktion der makrophysikalischen Wirklichkeit auf mikro-physikalische Wirklichkeit unberührt bleibt, also durchgängige Ordnungszüge der *beiden* Wirklichkeitssphären aufführt“ (KP 29 f.). Die Kategorien dieser Gruppe zählt Wein wie folgt auf:

1. Synthetische Einheit beziehungsweise Gefügemäßigkeit
2. Mannigfaltigkeit
3. Bezogenheit (im Minimum implizierend: Reihe und Richtung)
4. Regelmäßigkeit
5. Erhaltung
6. Veränderung. (KP 30)

Bei diesen Kategorien, die in Hartmanns Kategorialanalyse (freilich unter z.T. unterschiedlicher Titulierung) beschrieben sind, handelt es sich Wein zufolge selbst dann um *Realkategorien*, wenn man nur mikrophysikalische Vorgänge für real hält, und „die makrophysikalisch gegebenen Arten von Veränderung, von Erhaltung, von Regelmäßigkeit, von Bezogenheit etc. auf die mikrophysikalisch vorliegenden“ reduziert (KP 30). Wein zufolge steht fest, daß die „Durchgängigkeit“ dieser Kategorien „in den verschiedensten Reichen unserer Wissenschaft von unserer gesamten Erfahrung verbürgt wird“ (KP 30). Die Behauptung, „jene Titel stünden *lediglich* für *Begriffe* im Subjektbewußtsein, oder für praktische Zwecke der *Abstraktion* etc., ohne weiter Sachliches zu bezeichnen“, kann man daher entschieden zurückweisen (KP 30). Wer dies behauptet, ist „vorentschieden [...] für die Metaphysik des Idealismus oder für die Antimetaphysik des Positivismus“ (KP 30).

Die „implikative Einheit“ dieser Kategorien zeigt Wein „in beiderlei Richtung wenigstens andeutungsweise“ wie folgt:

„Synthetische	Einheit	beziehungsweise	Gefügemäßigkeit
impliziert	Mannigfaltigkeit,	Mannigfaltigkeit	impliziert
Bezogenheit,	Bezogenheit	impliziert	Regelmäßigkeit,

Regelhaftigkeit impliziert Erhaltung, Erhaltung impliziert Veränderung.

Veränderung aber impliziert auch Erhaltung (in der Veränderung), diese impliziert Regelhaftigkeit, diese Bezogenheit, diese Mannigfaltigkeit, und diese synthetische Einheit beziehungsweise Gefügemäßigkeit.“ (KP 30 f.)

Aufgrund dieser *implikativen Einheit* kann man also annehmen, daß die aufgezählten einzelnen Kategorien lediglich verschiedene Aspekte *desselben* ausdrücken, daß „die sieben Namen“ also lediglich „Namen für sieben verschiedene Seiten *desselben*“ sind (KP 31). Hier stellt sich nun aber zwangsläufig die Frage, *wessen* Aspekte diese Namen sind. Das Wesen der *implikativen Einheit* macht nach Weins Überzeugung eine Antwort auf diese Frage zwar unmöglich, aber auch überflüssig. Denn ein „Über-Begriff“, der als die „Spitze des Systems“ die verschiedenen Kategorien unter eine „Tafel“ bringt, „verfälscht nicht nur die interkategorialen Beziehungen“ sondern auch „das Wesen der Realkategorien selbst“ (KP 31) Gerade die implikative Einheit gestattet darüber zu streiten, „ob Kategorien *überhaupt* auf einer *Tafel nebeneinander* und *unter einem* Systemprinzip stehen“ (KP 30). Wie Wein aber zeigt, stehen die einzelnen Kategorien nicht *nebeneinander*, sondern sie *implizieren* sich gegenseitig. Wird die *implikative Einheit* der Kategorien als „ihr wahres *Verhältnis zueinander*“ erkannt, zeigt sich, „daß jede Kategorien-, Tafel’ schon *darin* falsch und das *Wesen* des Kategorialen verfälschend ist“ (KP 30). Aus den Kategorien läßt sich also „kein System mit einer angebbaren Spitze“ ermitteln.

Da für Wein als bewiesen gilt, daß diese „Kategorien“ **Realkategorien** sind, also Ordnungszüge der **realen** Welt bezeichnen, ist auch der Welt-Zusammenhang, oder wie Wein es ‚Kantisch’ ausdrückt, die „systematische Weltverfassung“, kein solches „System mit einer angebbaren Spitze“ (KP 31). Die Einheit des Welt-Zusammenhanges stellt sich statt dessen als eine „zirkuläre ‚Beziehungseinheit‘“, im Sinne von Platos „Sympleke“ heraus (KP 31). Somit ergibt sich diese Art von Einheit, die also schon bei Plato zum Ausdruck kommt, „als der ‚Einheitstypus’ der Welt unserer Erfahrung“ (KP 31).

Mit anderen Worten: Dieser „Einheitstypus“ ergibt sich „als dasjenige, welches macht, daß die Kategorien Kategorien einer ‚Welt’ sind“ (KP 31). Damit meint Wein, daß die einzelnen Kategorien aufgrund dieses Einheitstypus **in** dem Welt-Zusammenhang **impliziert** sein müssen, also **nicht über** diesem Zusammenhang stehen. Dies bringt er mit Hartmanns Bezeichnung der Kategorien als „Kosmos in Kosmos“ zum



Ausdruck und, entsprechend der Hartmannschen Ansicht von der „Weltimmanenz“ des kategorialen Seins (ArW 161), verdeutlicht es durch den Hinweis darauf, daß sie „*nicht* Kosmos über dem Kosmos“ sind (KP 31). Wein beurteilt Hartmanns Ansicht als „ein prinzipielles *Umdenken* gegenüber der Denkweise der Deduktion“ (KP 31). Durch dieses „*Umdenken*“ stellt sich heraus, daß „der Schematismus der systematischen Weltverfassung [...] sich *nicht* in einem Schema *zeichnen*“ läßt (KP 31)

Von der Möglichkeit, daß die Kategorien im Welt-Zusammenhang enthalten sein können, d.h. daß sie, wie Hartmann meint, weltimmanent sein können, hängt nun, um es mit dem hier leitenden Thema in Zusammenhang zu bringen, die Möglichkeit ab, die Deduktion der Metaphysik und die Reduktion der Anti-Metaphysik abzulehnen. Denn, wenn die Kategorien nicht *weltimmanent* sind, sind sie entweder transzendent im Sinne von ‚überweltlich‘, oder *bewußtseinsimmanent* im Sinne von ‚nicht-weltlich‘. Im ersten Fall müssen sie von einer göttlichen Ordnung in der Art der alten ‚vor-kantischen‘ Metaphysik deduziert werden. Im zweiten Fall müssen sie entweder wie bei Kant von einem transzendentalen Subjekt deduziert, oder wie bei der Anti-Metaphysik auf die wenigen nicht bewußtseinsimmanenten reduziert werden. Erst dann, wenn **alle** Kategorien, die **in** der Welt durchgängig erfahren werden, wie Hartmann es durch die Weltimmanenz der Kategorien nahelegt, in dem Welt-Zusammenhang selbst enthalten sind, kann also von einer Alternative für die „Antithetik“ die Rede sein.

In Hartmanns Kategorialanalyse, die ja ausdrücklich von der Weltimmanenz der Kategorien ausgeht, findet Wein die Grundlage für eine solche Alternative. Die „Kategorialanalyse“ bleibt seiner Meinung nach aber auch *insofern* eine Grundlage, als sie die Weltimmanenz der Kategorien aufrechterhalten kann. Es hängt also „alles daran, daß den Kategorien der Charakter des wechselseitigen Bedingtseins und des Zusammengesetztseins, aus dem ‚komplexen Beziehungsgefüge‘ ihrer ‚implikativen Einheit‘, belassen wird“ (KP 31). Wie oben im *ersten Teil* dieser Arbeit gezeigt wurde, kann Hartmanns Kategorialanalyse dies aber nicht aufrechterhalten, wenn er versucht, eine „Weltgenese“ auch nur zu ermöglichen, weil er dazu den Kategorien ein eigenständiges Sein einräumen muß.<sup>189</sup> Deshalb weist Wein darauf hin, daß „manche mißverständlichen Stellen in Hartmanns Spätwerk [...] einen über-

---

<sup>189</sup> Vgl. oben Kapitel 4.

weltlichen Charakter seiner Kategorien nahelegen“ (KP 31). „Dann aber sind wir“, so Weins Folgerung, „wiederum mitten im Felde der Metaphysik!“ (KP 31).

Weins Kritik an Hartmanns Kategorialanalyse relativiert sich jedoch insofern, als der Umstand, daß Hartmann die Weltimmanenz der Kategorien nicht aufrechterhalten kann, wie die vorliegende Arbeit im *zweiten Teil* zu zeigen versuchte, nicht von der Kategorialanalyse selbst, sondern von Hartmanns ontologischem Ausgangspunkt abhängt, der die Frage nach der realen Welt Wein zufolge fälschlicherweise als die Frage nach dem Sein verstanden hat. Dies war ja auch der Grund dafür, weshalb Wein seine „philosophische Kosmologie“ als eine *Hartmann entgegengesetzte Grundlegung der Hartmannschen Kategorialanalyse* darstellt. Die Kategorialanalyse Hartmanns bleibt also eine Alternative für die Antithetik, sofern sie, wie Wein es tut, von der Hartmannschen Ontologie auseinandergehalten wird.

Der „metakategoriale Gedanke“ in der Geschichte der Philosophie stellt sich also als eine Alternative für die „Antithetik von Metaphysik und Antimetaphysik“ heraus. Damit erweist sich „der metakategoriale Gedanke“ aber auch als eine Alternative zu dem von Burckhardt sogenannten „Subordinieren“. Wein hält den metakategorialen Gedanken insofern, als er „Nicht-Subordinieren“ ist, für „Koordinieren“ (KP 40). Die Whiteheadsche und Hartmannsche Kosmologie sind beide – erneut sei es gesagt – Beispiele für „Nicht-Subordinieren“, da sie sowohl die „Konstruktion der Metaphysik“ als auch die „Destruktion der Antimetaphysik“ ablehnen (KP 38). Gegen die Kosmologie als Alternative für „Subordinieren“ bringt Wein jedoch einen Einwand ins Spiel, den er als „eine wahrhaft mörderische Waffe“ des sogenannten gesunden Menschenverstandes bezeichnet, die „einzig gegen die Disziplin der Philosophie“ gerichtet ist (KP 38), und zwar den „Einwand, der üblicherweise mit zwei burschikosen Silben und einem Fragezeichen ausgesprochen wird: ‚Na und?‘“ (KP 38)

Diese Frage – „na und?“ – bedeutet in diesem Zusammenhang, ob wir durch den „metakategorialen Befund“ der philosophischen Kosmologie von der Welt **mehr** wissen. Was wir durch diesen Befund überhaupt wissen, ist aber nicht mehr als folgendes: „Wir können kein System der Welt deduzieren“ (KP 38). Die entscheidende Frage ist daher die: „Wie aber sieht nun ‚Welt‘ aus ohne die Konstruktion der Metaphysik und ohne die Destruktion der Antimetaphysik, ohne die Naivität der Spekulation und ohne die Naivität des Positivismus?“ (KP 38) Weins Antwort darauf lautet: „mehr wissen wir vielleicht heute nicht von

„Welt““ als es „quasi in der Negation jener Negationen der Welt-immanenz“ steckt; und darin besteht die „Lehre“ (KP 38). Die Schwierigkeit, durch philosophische Kosmologie von der Welt mehr zu wissen, hält Wein über die in Frage stehenden Kosmologien hinaus für ein Wesensmerkmal der philosophischen Kosmologie selbst:

„Der Dichter vermag konkret von der Welt des Konkreten zu sprechen, der physikalische Kosmologe abstrakt von Abstracta. Der philosophische Kosmologe muß abstrakt sprechen über die Welt der Concreta“. (KP 39)

Mit dieser Feststellung wird Wein zufolge das Wesen der philosophischen Kosmologie, d.h. die Philosophie als „Koordinieren“ zweifelhaft:

„Ist damit vielleicht Philosophie überhaupt für unmöglich erklärt, als eine *contradictio in adjecto*, als ein *fabuloser ‚Kentaur‘* (Burckhardt)?“ (KP 39)

Alles deutet darauf hin, daß der hier von Wein ausgedrückte Zweifel, ob philosophische Kosmologie das richtige Mittel ist, von der Welt Erkenntnisse zu gewinnen, nicht auf eine spezielle Kosmologie, etwa auf die Hartmanns oder Whiteheads, sondern auf das Unterfangen einer philosophischen Kosmologie überhaupt gerichtet ist. Wein hat in diesem Zusammenhang zwar nicht seine eigene „philosophische Kosmologie“ dargelegt, sondern sich aus den oben genannten methodischen Gründen auf die geschichtlich gewordene philosophische Kosmologie beschränkt und diese nur in allgemeinen und solchen Zügen dargestellt, die mit seiner eigenen Kosmologie übereinstimmen. Es gibt also anscheinend keinen Grund, anzunehmen, daß seine eigene „philosophische Kosmologie“ von der in obigem Zweifel ausgedrückten Kritik nicht betroffen ist. Trotzdem kommt wenig später im Text, und zwar bei der Gegenüberstellung der philosophischen Kosmologie als „Koordinieren“ mit dem „Subordinieren“, der Satz: „Das philosophisch radikalisierte ‚Koordinieren‘ – wir warfen einen Blick auf Whitehead und Nicolai Hartmann – bleibt dann gerade auf *halbem Wege*“.<sup>190</sup>

---

<sup>190</sup> KP 40. Diesem Satz, der aus den genannten Umständen verwirrend anmuten mag, folgt unmittelbar einer, der vielleicht für eine noch größere Verwirrung sorgt: „und *das* eben ist das Wahre“. Ohne diese Stelle in einem größeren Zusammenhang zu betrachten, kann noch nicht gesagt werden, ob Wein damit die ‚philosophische Radikalisierung‘ bzw. das ‚Auf-halbem-Wege-bleiben‘ vertritt. Daher muß der

Mit der Bezeichnung der Hartmannschen und Whiteheadschen Lehren als „das philosophisch radikalisierte ‚Koordinieren‘“ scheint Wein zu kritisieren, daß sie auf alle Arten von „Subordinieren“ verzichten. Mit der Behauptung, daß sie damit „auf *halbem* Wege“ bleiben, weist Wein darauf hin, daß sie, obgleich ihre Behauptungen stimmen, keine neuen Erkenntnisse von der Welt zu Wege bringen. Der obige Zweifel, der gegen das Wesen der philosophischen Kosmologie gerichtet war, scheint sich hier auf die Lehren von Hartmann und Whitehead zu beschränken. Was es mit seiner eigenen philosophischen Kosmologie auf sich hat, die mit diesen Kosmologien in den hier dargestellten Zügen übereinstimmt, darauf geht Wein hier nicht ein.

Erst ein anderer Kritikpunkt, der eine Folgerung aus der bis hierher dargestellten „geistesgeschichtlichen Gesamtschau“ ist und sowohl gegen die Metaphysik–Antimetaphysik, als auch gegen die kosmologischen Lehren von Whitehead und Hartmann gerichtet ist, wirft auf die Sache ein neues Licht.

Das Ergebnis von Weins geistesgeschichtlicher Gesamtschau, die mit Metaphysik, Antimetaphysik und der sich auf den metakategorialen Gedanken stützenden Kosmologie drei Arten von Philosophieren markierte, bringt Wein mit folgendem Satz zum Ausdruck: „In verschiedenem Maß und Modus standen *gegen* die *nach* Metaphysik und Antimetaphysik bleibende Einsicht, daß der Mensch *in* der Welt ist’, einerseits religionskonforme Metaphysik, andererseits naturwissenschaftlich-philosophische Antimetaphysik“ (KP 41). Daß der Mensch „*in* der Welt ist“, bedeutet, daß der Mensch auch im Philosophieren nicht aus der Welt hinaus kann, daß er keinen transzendenten Standpunkt hat, von dem aus er die Welt als das Ihm-gegenüber-stehende betrachten kann, eine Auffassung, die mit dem „archimedischen Punkt“ der Metaphysik unmittelbar und andererseits mit der Annahme der Antimetaphysik vom objektiven Beobachter, der stets außerhalb des Naturgeschehens bleibt<sup>191</sup>, mittelbar vorausgesetzt ist.

Aber nicht nur Metaphysik und Antimetaphysik, sondern auch „Versuche der Gegenwartsphilosophie, die Präntention einer

---

Folgesatz, auf den noch zurückzukommen ist (Vgl. unten 193), hier unberücksichtigt bleiben.

<sup>191</sup> Für den sog. Beobachtereinfluß, den man in der Quantentheorie einräumen mußte, was die grundlegendste Voraussetzung des Positivismus zu widerlegen scheint, vgl. oben Anm. Nr. 86.

Kosmologie, von einem neu gesehenen Ordnungs- beziehungsweise Strukturkonzept her, wieder aufzunehmen – zum Beispiel bei A. N. Whitehead oder Nicolai Hartmann –“, so das Ergebnis der geistesgeschichtlichen Gesamtschau, „werden nicht dem praktischen In-der-Welt-sein gerecht. Sie stellen vielmehr ersichtlich nur fragmentarisch die durchgängige Strukturbewandtnis dar, die, ohne philosophisch thematisch zu werden, dem erfahrenden Menschen geläufig ist. Sowohl jenes alte und perennierende ‚Überspringen des Weltproblems‘ (Martin Heidegger) wie die neue Bemühung um das Weltproblem in unseren Tagen haben das In-der-Welt-sein verkannt und illusionär negiert“ (KP 41).

Philosophisch kommt es in Weins Denken also nicht bloß auf die Beschreibung der metakategorialen Ordnung als das „neu gesehene Ordnungs- beziehungsweise Strukturkonzept“ an, sondern im besonderen Maße auf die Erhellung des „praktischen In-der-Welt-seins“, hinsichtlich deren, so ist an dieser Stelle zu schließen, offenbar ein anderer Ausgangspunkt erforderlich ist als der metakategoriale Befund. Dementsprechend ist die philosophische Kosmologie, die Wein *in der Philosophiegeschichte findet*, zwar als ein notwendiger Schritt auch für die Erhellung des „praktischen In-der-Welt-seins“, d.h. für eine richtige Einsicht der Weltordnung erforderlich. Dieser Schritt ist aber nur ein erster Schritt, weil die richtige Einsicht dieser Ordnung allein noch keine neuen Erkenntnisse „von der Welt“, d.h. von dem zu erhellenden praktischen „In-der-Welt-sein“ mit sich bringt.

In dieser Hinsicht dürfte der Unterschied zwischen Weins eigener Kosmologie und der philosophischen Kosmologie, die er bei Hartmann und Whitehead findet, darin bestehen, daß Wein seine eigene *philosophische Kosmologie* vom Anfang an als eine Grundvoraussetzung, als einen *ersten Schritt* für die Erhellung des „praktischen In-der-Welt-seins“ konzipiert und das Thema einer philosophischen Kosmologie von dem später auf dieser Grundlage zu behandelnden Thema des „praktischen In-der-Welt-seins“ bewußt unterscheidet. Dieser Aspekt kommt, wie im folgenden zu zeigen ist, in seiner Bezeichnung der „philosophischen Kosmologie“ als einer „abstrakten Kosmologie“ zum Ausdruck, die auch der oben zitierten Stelle, daß der „philosophische Kosmologe“ über die Welt der Concreta „abstrakt sprechen muß“ (KP 39), zugrunde liegt.

## 23. Die Unterscheidung zwischen einer „abstrakten“ Wissenschaft von der Ordnung der Welt und einer „konkreten“ Wissenschaft der Ordnungen in der Welt

### A) „Abstrakte Kosmologie“ als Wissenschaft von der Ordnung der Welt

Hermann Wein ist in seinem *Zugang zur philosophischen Kosmologie* davon ausgegangen, daß eine „moderne, nachkantische Kosmologie“, wenn eine solche überhaupt noch möglich ist, nicht auf die selbe Art und Weise nach der Welt fragen kann, wie die vor-kantische Kosmologie, die durch Kants Kritik ein Ende gefunden hat (ZpK 90). Wein sucht daher nach dem Thema, „welches noch als Inhalt der Weltfrage übrigbleibt“ (ZpK 90). Dies stellt sich Wein zufolge als „das abstrakte Ordnungsthema“ heraus, das Wein daher als „das alleinige genuine Betätigungsfeld für *nachkantische kosmologische Erkenntnisarbeit*“ betrachtet (ZpK 90).

Dieses „Ordnungsthema“ bezeichnet Wein deshalb als „abstrakt“, weil man bei diesem Thema, d.h. bei der „Frage nach dem Ordnungscharakter der Welt“, von der „Frage nach irgendeiner speziellen Ordnung *in der Welt*“ **abstrahieren** muß (ZpK 90). Daher beschränkt Wein die „philosophische Kosmologie“ in *Zugang zur philosophischen Kosmologie* in einem Unterkapitel mit dem Titel „„abstrakte‘ Kosmologie“ auf „die Untersuchung der *Art* desjenigen Zusammenhangs, der jedenfalls zum Inhalt des Begriffs Welt gehört“ (ZpK 107).

Was hier „als Abstraktheit erscheint“ ist Wein zufolge aber „in Wahrheit die Neutralität gegenüber den a-kosmologischen Bedeutungen“ der Welt (ZpK 106). Denn „mit Elementen, die von vornherein nicht dem Gegenstand ‚Welt‘, sondern Bereichen und Ordnungen *in der Welt* angemessen sind, läßt sich keine Kosmologie erbauen“ (ZpK 106). Wein legt daher „das ganze Gewicht darauf, einen Ansatz zu finden, der Ansatz zu einer Theorie vom Ordnungszusammenhang der Welt und nicht Ansatz zu einer Theorie vom Ordnungszusammenhang des ‚transzendentalen Bewußtseins‘ *oder* der entia *oder* der Naturerscheinungen etc. ist“ (ZpK 106).

Erst durch diese *Abstraktion* ist es Wein gelungen, die Gültigkeitsfrage, die eine Frage nach der Übereinstimmung des Seins- und Bewußtseinsbereiches war, zu überwinden. Aufgrund dieser *Abstraktion* geht es nämlich „nicht mehr darum, die Kategorien zu begründen als für den Seins- *und* Erkenntnisbereich gültige Ordnungsprinzipien“ (ZpK 183).

Denn diese haben sich als Bereiche *in* der Welt erwiesen, von denen die Kosmologie abstrahieren mußte.<sup>192</sup> Die Frage nach den Kategorien versteht Wein in seiner *Kosmologie* daher als die Frage nach dem, was *metakategorial* ist. Das ist dies, „was sich als eine Ordnung erweist, die *unberührt* bleibt von dem *Unterschied*: ‚Seins’- oder ‚Erkenntnisordnung’, die also nicht mit ihm variiert“ (ZpK 183). Statt der Gültigkeitsfrage wirft Wein daher die „Metakategoriale Fragestellung“ auf, die er wie folgt definiert: „Metakategoriale Fragestellung bedeutet, daß wir von solchem *ausgehen*, das sich den verschiedenen Ordnungen gegenüber als invariant (‚neutral’) erweist. Freilich muß es damit notwendigerweise ein ‚Abstraktes’ sein“ (ZpK 183).

„Nicht aus Willkür“ ist der Ansatz von Weins philosophischer Kosmologie also „ein so radikal abstrakter“ (ZpK 106). Es ist konsequent, daß es sich bei Weins kosmologischen Untersuchungen „nicht in metaphysischer Weise um die objektive oder subjektive, um die transzendente, oder transzendente ‚Gültigkeit’ der Bedingungen des menschlichen Verstandes“ handelt (ZpK 183). Denn in einer nachkantischen *Kosmologie*, die nicht hinter Kant zurückfallen will, kann es sich nicht mehr „um die Welt unseres Hantierens und Operierens“ handeln (ZpK 183). Daher versucht Weins *Kosmologie*, „davon zu ‚abstrahieren’. Sie *mußte* deshalb ‚abstrakte Kosmologie’ sein, und zwar ‚Kosmologie’ des in *allen* metaphysischen und antimetaphysischen Ausdeutungen *invarianten* Ordnungscharakters unserer Welt“ (ZpK 183).

Wenn man nun Weins Aussage, daß seine *Kosmologie*, weil sie notwendigerweise *abstrakt* sein **muß**, die „Bedingungen der Welt unseres Hantierens und Operierens“ außer Acht gelassen hat, im obigen Zusammenhang betrachtet, stellt sich heraus, daß seine Kritik an der philosophischen Kosmologie Whiteheads und Hartmanns in einem Punkt auch seine *Kosmologie* betreffen muß. Da sie die ‚konkrete’ Welt radikal außer Acht gelassen hat, muß die Kritik, die philosophische Kosmologie könne keine neuen Erkenntnisse über die Welt gewinnen, auch für sie, ja für sie erst recht zutreffen. Seine Bekundung ist aber auch als ein Hinweis darauf zu verstehen, daß das abstrakte Ordnungsthema der Kosmologie durch eine Lehre *ergänzt* wird, die von den „Bedingungen unseres Hantierens und Operierens“ ausgehen und dadurch die konkrete, d.h. die „unsrige Welt“ (ZpK 148) thematisieren

---

<sup>192</sup> Vgl. oben Kapitel 23-A.

**kann.** Tatsächlich findet sich ganz am Ende des *Zugangs zur philosophischen Kosmologie* eine Andeutung, die programmatisch auf eben diese Aufgabe, die seinem viel später verfaßten Aufsatz *kentaurische Philosophie* zugrunde liegt, hinweist:

„Kosmologische Ordnung ist eine *andere* als *ontologische*, als *transzendentallogische*, als *logische und mathematische*, als *pragmatische* Ordnung. Zum Verständnis und Beweis dieses Satzes führt nur eine Untersuchung mit zugleich systematischen *und* geistesgeschichtlichen Mitteln, die also aus der menschlichen *Gesamterfahrung* im weitesten Sinne schöpft.

Nur auf einer *neuen Ebene* (gegenüber der Ebene der Metaphysik und Antimetaphysik) wird „philosophische Kosmologie“ sinnvoll werden. Die vorstehenden Überlegungen aber konnten nur erst um den *Zugang* zu dieser neuen Ebene ringen.“<sup>193</sup>

Die Aufgabe, von der Welt neue Erkenntnisse zu gewinnen, was die „philosophische Kosmologie“ aufgrund ihrer Abstraktheit nicht vermochte, hierzu aber den Zugang vorbereitete, beschreibt Wein folglich als die Aufgabe einer künftigen Lehre, die, was Wein es in seinem Aufsatz „Kentaurische Philosophie“ zu verwirklichen versucht, *zugleich systematisch und geistesgeschichtlich* verfährt, die also eine aus der „menschlichen Gesamterfahrung im weitesten Sinne“ schöpfende, d.h. eine „*aus der Geschichte lernende und belehrte Philosophie*“ (KP 41) sein soll.

Die kosmologischen Ansätze von Whitehead und von Hartmann konnten Weins Auffassung nach dem „praktischen In-der-Welt-sein“ deshalb nicht gerecht werden, weil sie ausschließlich von dem von Wein sogenannten *metakategorialen Erfahrungsbefund* ausgegangen sind. Durch einen solchen Ausgangspunkt kann aber, wie sich herausgestellt hat, zwar die metakategoriale Weltordnung, können jedoch Ordnungen *in der Welt* nicht beschrieben werden, die das „praktische In-der-Welt-sein“ bestimmen. Deshalb konnten diese kosmologischen Ansätze, obwohl sie die Grundschemata der Metaphysik und Antimetaphysik zu widerlegen imstande waren, zu diesen keine *echte* Alternative sein, da sie, wie geschildert, keine neuen Erkenntnisse von der Welt mit sich

---

<sup>193</sup> ZpK 183 Den Begriff „philosophische Kosmologie“ benutzt Wein in zweierlei Bedeutung, was manchmal zu Mißverständnissen führt. Mit diesem Begriff bezeichnet er allgemein das, was er unter dem Begriff „abstrakte Kosmologie“ versteht. An anderen Orten, wie u.a. an dieser Stelle, bezeichnet er damit jedoch die auf dieser Kosmologie aufbauende Anthropologie des In-der-Welt-seins.



bringen. Eine echte Alternative für die oben beschriebene Antithetik muß Wein zufolge also einen anderen Ausgangspunkt haben als den der philosophischen Kosmologie. Worin der geeignete Ausgangspunkt besteht, wird **programmatisch** schon in *Zugang zur philosophischen Kosmologie* beschrieben.

Bei der Erörterung des „kantischen Antinomienkapitels“ stellt Wein fest, daß „der Stil meta-physischer *Ableitung*“ als „Legenden-Stil“ das „alchemistische Stadium der Philosophie“ ist, das durch einen neuen Ansatz überwunden werden muß (ZpK 147). „Aber“, so stellt er, seine oben erörterten Ansichten vorwegnehmend, fest, „*nicht* kritizistischer Idealismus oder Naturalismus, oder Relativismus stehen wahrhaft *gegen* diese Metaphysik. Sie sind selbst Pseudo-Metaphysik“ (ZpK 147). Was wirklich gegen die Metaphysik steht, wodurch „sozusagen das ‚alchemistische‘ Zeitalter der Philosophie durch ein ‚experimentelles‘ abgelöst“ (KP 26) werden kann, ist, wie Wein schon in seinem „Zugang“ feststellt, „*nur eines: die Stellung des Menschen im Kosmos*“ (ZpK 147). Denn „aus gnoseologisch-anthropologisch-ontologischem Grunde“ erlaubt *die Stellung des Menschen im Kosmos* nicht, *die Welt des Menschen* „wie von *außerhalb* dieser Welt her“ zu betrachten (ZpK 147).

Zwar sind auch „Relativismus und alle Art anti-metaphysischer ‚Entlarvung‘ der metaphysischen Illusionen“ in einer gewissen Hinsicht von der *Stellung des Menschen im Kosmos* ausgegangen: sie „strebten nach Realistik und Redlichkeit der menschlichen Situation. Aber sie stießen wieder zu tief. Sie reduzierten Geistiges auf Nichtgeistiges, auf Psychologisches oder Biologisches, auf Ökonomisch-Materielles, Soziologisches oder Historisches. Sie gingen gegen das ‚Übermenschliche‘ an, aber endeten selbst nicht einmal beim ‚Allzumenschlichen‘, sondern beim Un-menschlichen“ (ZpK 147 f.). Um die „Weise der Meta-Physik hinter sich zu lassen, ohne in die Weise der Anti-Metaphysik (Positivismus etc.) zu verfallen“ – was allein „der Einsicht und Erfahrung unseres geschichtlichen Orts“ entspricht –, gilt es zu allererst, gegenüber diesen mißlungenen Versuchen den Ausgangspunkt präziser zu bestimmen (ZpK 148). Er besteht darin „*weder* mehr zu einem Jenseitigen fortzudenken *noch* aber das Denken überhaupt zurückzunehmen ins Subjektive und Pragmatische, sondern vielmehr ‚*das Hiesige*‘ zu denken – nämlich die gnoseologisch-anthropologisch-ontologisch ‚*unsrige Welt*‘. Dieses kosmologische

Denken bleibt im Unbegrenzten und Bedingten und findet dort die Probleme des relativ Neuen, des relativ Anderen, des Wiederkehrenden“.<sup>194</sup> Die *Stellung des Menschen im Kosmos* als der Ausgangspunkt einer künftigen Lehre ist also nicht einseitig nur gnoseologisch, bzw. anthropologisch oder ontologisch zu bestimmen, sondern *zugleich* gnoseologisch, anthropologisch *und* ontologisch.<sup>195</sup>

Die „abstrakte Kosmologie“ durfte nicht von der Welt des Menschen ausgehen und blieb daher Lehre von einer ‚abstrakten‘ Welt. In einer auf dieser Kosmologie aufbauenden Lehre von der Welt des Menschen, darf man von von ihr als der ‚konkreten‘ Welt ausgehen. Die Bedingung hierfür, ist aber, daß man nicht nur von der ‚konkreten‘ Welt ausgehen, sondern auch darin **bleiben muß**, d.h. daß man hier von keinem der genannten drei Aspekte Anthropologie-Gnoseologie-Ontologie abstrahieren darf.

## **B) Anthropologie als die Wissenschaft von Ordnungen in der Welt**

In Weins „geistesgeschichtlicher Gesamtschau“, von der oben die Rede war, stellt sich die Geschichte der Philosophie schließlich als in drei Phasen gegliedert dar. Die *erste* Phase bezeichnet Wein als „*Ontologie*, die im Grunde Theologie war“ (KP 41). Dazu zählt er „das bei weitem umfänglichste *corpus* der abendländischen Philosophie“, die durch „die

---

<sup>194</sup> ZpK 148. Dies bezeichnet Wein an der selben Stelle als die „Welt der *Concreta* – in abstrakter Sprache“ (ZpK 148). Diese „abstrakte Sprache“ ist jedoch gerade nicht, wie es zunächst scheint, die Sprache der von Wein als „abstrakt“ bezeichneten Kosmologie. Denn deren Abstraktheit bedeutet, wie sich herausgestellt hat, daß sie über die *Concreta* überhaupt nicht sprechen darf. Hier geht es Wein jedoch bei dem diesem Ausdruck zugrunde liegenden Widerspruch um einen „fruchtbaren Widerspruch“, der „als die *ursprüngliche* Einsetzung der ‚Philosophie‘, und als ihre Wieder-Einsetzung heute, nach den Träumen der Metaphysik“ erscheint (ZpK 148). „Abstrakt“ meint hier also im üblichen Sinn des Wortes allgemein die Sprache der Philosophie.

Betrachtet man dies nun in Zusammenhang mit dem oben erwähnten Zweifel Weins, ob mit der Ansicht, daß der philosophische Kosmologe über die Welt der *Concreta* *abstrakt* sprechen muß, die Philosophie als eine *contradictio in adjecto* überhaupt für unmöglich erklärt wird (KP 39), dann erscheint dieser Zweifel nicht speziell die kosmologischen Ansätze von Whitehead und Hartmann, sondern das Wesen der Philosophie zu treffen, sobald sie über *Concreta* sprechen muß. Mit seiner „abstrakten Kosmologie“ bietet Wein jedoch einen Lösungsansatz für diesen Widerspruch, indem er dort, wo das Sprechen über *Concreta* **ganz** widersprüchlich wird, von ihnen abstrahiert. Erst durch die Unterscheidung von zwei Ebenen wird dieser Widerspruch also zu einem „fruchtbaren“.

<sup>195</sup> Vgl. hierzu ZpK 73.

Metaphysik des späten Plato und diejenige des Aristoteles, plotinische und neuplotinische Gedankenmotive“ vorgeformt, sich „in verschiedener Weise und Intensität [...] auf die Vorstellung von einem Jenseits der Welt, auf die Vorstellung von dem außerweltlichen Gott als dem *ens realissimum*“ bezieht (KP 41 f.).

Die *zweite Phase* bildet in Weins Gliederung die „wissenschaftliche *Kosmologie*, die mißlang“. Dazu zählt Wein nicht nur die wissenschaftliche Kosmologie etwa bei Galilei und Descartes, sondern auch die „wissenschaftlich-philosophischen ‚Kosmologie‘-Versuche“ von Whitehead und Hartmann, die, wie oben dargestellt, „auf *halbem Wege*“ blieben und somit mißlangen. Dieses „Auf-halbem-Wege-Stehenbleiben“ erlangt nun aber in einer gewissen Hinsicht einen „positiven Sinn“ (KP 42). Denn dieses Scheitern, das Wein auf die Einsicht in die „Unmöglichkeit der rein theoretischen Fassung der ‚durchgängigen‘ ‚Ordnung‘“ zurückführt, ist selbst als eine „menschliche Situation“ zu verstehen (KP 42). Die Erhellung dieser Situation, d.h. die Erhellung dessen, „was das wissenschaftliche Operieren, Feststellen von Ordnung, theoretische Sicheinrichten des Menschen mit Kategorien vermag und was es nicht vermag“, hängt mit dem „Situiertheitsein“ des Menschen“, mit seinem „*praktischen In-der-Welt-sein*“ zusammen (KP 42). Dessen Erhellung stellt als die spezielle Aufgabe einer Anthropologie heraus. „Das Auf-halbem-Wege-Stehenbleiben naturwissenschaftlicher und philosophisch-naturwissenschaftlicher Kosmologie“, und dies betont Wein, „durchaus im positiven Sinne zu lesen, im Sinne der Anthropologie der menschlichen Situation oder etwa gar im Sinne der Heraufkunft eines Zeitalters, in dem Wissenschaft von anthropologischer Philosophie unterlaufen werden wird“ (KP 42).

Die *dritte Phase* ist somit die einer erst beginnenden Anthropologie. Wein bezeichnet sie als „Anthropologie, die sich auf Menschenbezogenes, Menschengemäßes restringiert“ (KP 42). Die Aufgabe einer solchen Anthropologie besteht, Wein zufolge, darin, „die Gegenstände der, von der Verquickung mit Übermenschlichem her, ‚kentaurschen Philosophie‘ [...] auf menschliche Größenordnung zurückzubeziehen“ (KP 42). Denn „die angebliche ‚*philosophia perennis*‘ war in der Tradition unserer griechischen und christlichen Kulturwelt bezogen auf ewige Wahrheiten, auf den Seins-Urgrund (‚höchste‘ beziehungsweise ‚erste Ursachen‘), also gebunden an Übermenschliches“ (KP 41). Die Aufgabe der Anthropologie besteht folglich darin, gegen die in diesem Sinne „kentaursche“ Philosophie „das menschliche In-der-Welt-Sein zu ‚retten‘“ (KP 41). Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, ist es erforder-

lich, bei dem „menschlichen In-der-Welt-Sein“ als bei dem, „dem Menschen Angemessenen, zu bleiben und die Klärung der Metaphern ‚in‘ und ‚In-der-Welt-Sein‘ zu versuchen“ (KP 41).

Diese Anthropologie ist es, zu der Wein durch seine „philosophische Kosmologie“ einen *Zugang* vorbereiten wollte. Die Anthropologie ihrerseits soll sich auf diese Kosmologie stützen und sie ergänzen. Das Verhältnis zwischen den beiden Lehren kommt am deutlichsten in den Metaphern „in“ und „In-der-Welt-Sein“ zum Ausdruck, deren Klärung Wein als eine vorrangige Aufgabe betrachtet. Durfte die „philosophische Kosmologie“ als eine Lehre vom abstrakten Ordnungsthema nichts **in** der Welt voraussetzen, so darf die „Anthropologie“ als eine Lehre vom *menschlichen Sein* im Sinne von „Situiertheit“<sup>196</sup> nichts voraussetzen, was nicht **in** der Welt ist, d.h. was nicht zu dem mit „**in** der Welt“ Gemeinten gehört. Während die „Kosmologie“ Lehre von einer „abstrakten“ Welt bleibt und in gewisser Hinsicht daher mehr wie Erkenntnistheorie erscheint als wie Kosmologie, scheint die Anthropologie in *einer* Hinsicht, und zwar als die Lehre von der ‚konkreten‘ Welt, d.h. von der *Welt des Menschen*, eine Kosmologie und in *einer anderen* Hinsicht, und zwar als die Lehre vom menschlichen *In-der-Welt-Sein*, sogar eine Ontologie zu sein. Das dürfte die Art sein, wie die „philosophische Kosmologie“ und die „Anthropologie“ sich ergänzen.

Eine Grundlage für die Klärung der Metaphern „in“ und „In-der-Welt-Sein“ (KP 41) findet Wein in einer Linie der Geschichte der Philosophie, die als ein „*geschichtlicher Weg*“ von der oben dargestellten „Antithetik der Metaphysik und Antimetaphysik“ wegführt. Dieser Weg sei vor allem durch die philosophischen Leistungen von Kant, Hegel, Marx, Nietzsche und Heidegger geebnet worden (KP 43). Daraus ergaben sich Wein zufolge „die bis heute noch immer unverbundenen, noch nicht zu einer ‚*philosophia perennis*‘ in wahrerem als dem üblichen Sinn zusammengedachten Aspekte der folgenden dialektischen Einsicht: Wo wir vom ‚Außer-uns‘, oder aber vom absolut umgreifenden Insgesamt (‚Welt‘, ‚Kosmos‘) sprechen, ‚*ist*‘ in Wahrheit *soviel ‚daran‘*: Ganz spezifische Tätigkeitsbezüge situieren uns praktisch-geschichtlich ‚in‘ einer integralen Situation, die nämlich unser Erkennen gleicherweise wie unsere Praxis von einem Sprung nach

---

<sup>196</sup> Der Begriff „Situiertheit“ geht, worauf Wein an einer anderen Stelle selbst hinweist (KP 44), auf den Begriff „être situé“ in J.-P. Sartres *Critique de la Raison Dialectique* Tome I, Paris 1960, zurück.

einem archimedischen Punkt abhält; wo wir dennoch vom ‚(An-sich)-Sein‘, dessen Ordnungszüge die ‚Kategorien‘ sind, vom ‚Absoluten‘, ‚Ganzen‘ sprechen, ist in Wahrheit *nichts* daran – *außer* eben dem Negieren jener situierenden Tätigkeitsbezüge, die wir aber doch lebend (praktisch-geschichtlich ‚in der Welt seiend‘) *erfahren*“.<sup>197</sup>

Der Sinn des „In-der-Welt-Seins“ bzw. des Ausdrucks „in“, besteht darin, daß das „spezifische menschliche Situiertsein“, „das Durchgängige“ ist (KP 44). Dieses „Durchgängige“ ist Wein zufolge jedoch weder „eine rein theoretische ‚höhere Wahrheit‘“ von der Art der „‚veritas transcendentalis‘“, noch eine „‚transzendente Wahrheit‘“ von der Art der Kantischen Transzendentalphilosophie (KP 44). Es ist aber auch ein „radikal *anderes* ‚Durchgängiges‘ als die gesuchte theoretische Fassung durchgängiger kosmologischer Ordnung“ (KP 44). Es ist „radikal“ unterschiedlich, da es dabei um eine **mehr als rein theoretische** Fassung geht. Die Einsicht in das „integrale Situiertsein des Menschen“ hat also einen **mehr als kognitiven** Aspekt. Denn „nur so, also nicht ‚rein‘ kognitiv, erfüllt sich das ‚In-der-Welt-Sein‘ mit Sinn“ (KP 44)

In Weins Anthropologie, die er auf die „philosophische Kosmologie“ gründet, geht es also um diesen mehr als kognitiven **Sinn** des „In-der-Welt-Seins“. Wein interessiert „vielmehr, wie das ‚In-der-Welt-Sein‘ struktural präzisiert“ werden kann (KP 45). Der Ausdruck „struktural“ darf hier allerdings nicht als das verstanden werden, was Burckhardt mit „Subordinieren“ meinte. Es geht nicht auf metaphysische Weise um eine „Ableitung“, sondern auf **kosmologische** Weise um „Synthetisches“, wobei „synthetisch“ hier, d.h. in einer über die rein theoretische Fassung der Kosmologie hinausgehenden Anthropologie, *in erster Linie* den *mehr als kognitiven* Aspekt bezeichnet.

---

<sup>197</sup> KP 43 f. Den Begriff „Außer-uns“ hat Wein in seiner „philosophischen Kosmologie“ als einen zentralen erkenntnistheoretischen Begriff aufgeführt, den er, wie oben dargestellt wurde, in Anlehnung an *Heidegger* als „Angewiesensein-auf“ deutete, wodurch sich die menschliche Erkenntnis im Gegensatz zu ‚Ansichseins-Erkenntnis‘ als eine begrenzte herausstellte. Damit versucht Wein also, um es im obigen Zusammenhang auszudrücken, die Erkenntnistheorie auf „menschliche Größenordnung zurückzubeziehen“ (KP 42). In Weins Deutung des „Außer-uns“ als „Angewiesensein“ liegt aber auch ein Kritikpunkt gegen die Hartmannsche Ontologie. Diese Kritik wiederholt sich hier mit der Aussage, daß wir vom „Außer-uns“ nur auf der Basis unserer „integralen Situation“ sprechen können, was uns davon abhält, das „Außer-uns“ als „(An-sich)-Sein“ zu betrachten, „dessen Ordnungszüge die ‚Kategorien‘ sind“. (KP 44).

Eine mögliche ‚strukturelle Präzision‘ des ‚In-der-Welt-Seins‘ findet Wein beispielsweise auch in Kants Ansicht von den Formen der Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit des Menschen, die Wein als „das sich in den Formen von Raum und Zeit *Geben-lassen-Müssen*“<sup>198</sup> deutet, bedingt „die menschliche Art der Erkenntnisbeziehung zur Welt der Gegenstände (der Erfahrung), aber *zugleich auch* die Art des menschlichen ‚Daseins‘“ (KP 45). Denn „für den Menschen als Welt erkennenden [...] *und* für den Menschen als ‚Weltbewohner‘ gilt die gleiche Situation“ (KP 45). Die Sinnlichkeit des Menschen mit ihren Formen Raum und Zeit, die bei Kant eine Grundlage derjenigen Erkenntnisse ist, die sowohl *a priori* als auch **synthetisch** sind, deutet Wein also als die Grundlage einer **Synthesis**, die jedoch nicht bloß erkenntnistheoretischer Art ist. So bringt Wein *die Weise des menschlichen Erkennens* über das Erkenntnissubjekt hinaus mit dem *Dasein des Menschen* in Verbindung.

#### 24. Die Bedeutung des Ausdrucks „Kentaurische Philosophie“ bei Wein

Die **Kentaurische Philosophie**, die Wein im Titel der hier erörterten Abhandlung – aber auch im Titel des Buchs, in dem nicht nur diese Abhandlung sondern auch Abhandlungen über die *Freiheit, Sprache, Macht, Moral* usw. abgedruckt sind – apostrophiert, benennt eine **Anthropologie**, die sich auf die „philosophische Kosmologie“ stützt, diese Kosmologie aber, die bei einer „abstrakten“ Welt bleiben mußte, dahingehend ergänzt, daß man durch sie nicht nur vom „abstrakten Ordnungsthema“ sondern auch von der ‚konkreten‘ Welt im Sinne einer „Welt der Concreta“ *mehr weiß*. Die Möglichkeit von Welterkenntnis dieser Art ist aber dadurch bedingt, daß man durch eine derartige Anthropologie dem „menschlichen In-der-Welt-Sein“ gerecht wird, was in der Geschichte der Philosophie, in der „angeblichen“ *philosophia perennis* selten geschehen sei.

---

<sup>198</sup> KP 45. Es handelt sich bei dieser Kant-Deutung offenbar um die Heidegersche Deutung, auf die Wein sich bei seiner Auslegung des „Außer-uns“ stützt. (Vgl. oben 139 f.) Obwohl Wein hier Heidegger nicht erwähnt, liegt dieser Deutung offensichtlich folgende Stelle aus Martin Heideggers „Kant und das Problem der Metaphysik“ zugrunde, die Wein an einem anderen Ort (ZpK 77) auch selbst zitiert: „Endliche Anschauung sieht sich auf das Anschaubare als ein von sich her schon Seiendes angewiesen. [...] Endliche Anschauung des Seienden vermag sich nicht von sich aus den Gegenstand zu geben. Sie muß ihn sich geben lassen“. Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a.M. 1973, S 24.

*Philosophie* und *Geschichte*, die Burckhardt als grundverschieden gegeneinander gestellt hat, sind wesentliche Züge dieses „menschlichen In-der-Welt-Seins“. Als solche Züge machen sie den *Sinn* dieses *Seins* aus. Andererseits erlangen sie ihren spezifischen Sinn aber auch durch das menschliche In-der-Welt-Sein selbst. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet erscheint das Philosophieren als eine bestimmte Art von Mensch-Welt-Beziehung. Doch, da es sich beim Philosophierenden um ein endliches Wesen mit einem endlichen Intellekt handelt, ist die Philosophie, wie Wein schon am Anfang seiner Abhandlung feststellt, in ihrem innersten Wesen *zweifelhaft*. Mit dieser *Zweifelhaftigkeit* ist aber – wie oben dargestellt – auch ihre *Geschichtlichkeit* verbunden. Denn nur ein solches „Wesen, das eine zweifel-lose Philosophie haben könnte, wäre der Geschichte enthoben“ (KP 16). Da Philosophie, wie sie Menschen betreiben, nicht zweifellos sein kann, ist sie *unzweifelhaft geschichtlicher Art*.

Zwar es gilt in der Philosophie auch weiterhin Strukturen auszumachen, also, wie Burckhardt es nennt, zu „subordinieren“. Aber diese Strukturen können keine *endgültige* Wahrheit haben. Sie bilden also weder ein geschlossenes System, noch stehen sie ganz ohne Zusammenhang da, weil sie sich auf das „menschliche In-der-Welt-Sein“ gründen, zu dem auch der geschichtliche Kontext dieser philosophischen Ansätze gehört. Es ist deshalb möglich, sich mit ihnen auseinanderzusetzen, auf sie aufzubauen, aus ihnen zu lernen. Die Geschichtlichkeit der Philosophie, die ein Ausdruck des „menschlichen In-der-Welt-Seins“ ist, verhindert nicht, und Wein demonstriert es selbst durch die *Synthesis* so verschiedener Ansätze wie die Kants, Whiteheads, Hartmanns und Heideggers, philosophisch zu einer *Synthesis* verschiedener philosophischer Ansätze zu kommen.

Die „Kentaurische Philosophie“ stellt sich in dieser Hinsicht demnach als eine Philosophie heraus, die *konsequent* beim „menschlichen In-der-Welt-Sein“ bleibt. Da sie die Philosophie und die Geschichte bzw. das Philosophieren und die Geschichtlichkeit als Aspekte des „menschlichen In-der-Welt-Seins“ erkennt, arbeitet sie „*zugleich* „geistesgeschichtlich und „systematisch““ (KP 36).

Eine letzte Frage gilt dem Ausdruck „kentaurisch“, den Wein, wie gesagt, sowohl für die hier erörterte Abhandlung als auch als Titel für den Sammelband gebraucht. In der Abhandlung verwendet er ihn nur selten und dort, wo dies geschieht, gebraucht er ihn nur in einem negativen Sinn. Mit „kentaurisch“ bezeichnet er dort gerade nicht seine eigene Philosophie sondern die „angebliche“ *philosophia perennis*, die

„in der Tradition unserer griechischen und christlichen Kulturwelt“ „auf ewige Wahrheiten, auf den Seins-Urgrund“ bezogen, also „an Übermenschliches“ gebunden war (KP 41). Und er wird deutlich, wenn er formuliert: „Den Sinn dieser illusionären Bindung an Übermenschliches meinen wir mit dem ‚Kentaurischen‘ der *philosophia*“ (KP 41).

Das „Kentaurische“ als diese Verquickung des Menschlichen mit dem Übermenschlichen kennzeichnet Wein dann an einer anderen Stelle als „in Wahrheit auf Menschen bezogen“ im Sinne von „Anthropomorphismus“: „Die Transzendenz auf das ihm onto-theologisch Überlegene versprach Geborgenheit in einer außerweltlichen Übermacht (Religion); der Rekurs auf die Rezeptionen, Operationen, Methoden der Erkenntnissubjekte und der von ihnen damit konstituierten Gegenstandswelt stellte umgekehrt die menschengemachte Welt, stellte die Eigen-Macht des Menschen heraus (Wissenschaft). Geschichtlich-faktisch war Philosophie bis dato mit jenem Anthropomorphismus und mit dieser Anthropozentrik gewaltsam verbunden – insofern ‚kentaurisch‘“ (KP 46 f).

Der Ausdruck „kentaurisch“ scheint im ersten Blick also auch bei Wein genau wie bei Burckhardt, von dem er den Begriff ja übernommen hat, eine „gewaltsame“ bzw. „illusionäre“ Bindung zu bezeichnen. Der Unterschied liegt demnach darin, daß Burckhardt mit diesem Kennwort philosophische Lehren kennzeichnet, die seiner Meinung nach eine *illusionäre* Bindung zwischen Geschichte und Philosophie voraussetzen, während Wein, für den diese Bindung nicht illusionär ist, mit ihm solche Lehren kennzeichnet, deren allzu menschliche Standpunkte eine Bindung mit Übermenschlichem voraussetzen. Doch das trifft offenbar bei dem Titel „kentaurische Philosophie“ nicht zu, da es in der auf die Weise titulierten Abhandlung und dem Sammelband, den sie eröffnet, in erster Linie nicht um die Darstellung dieser Philosophie sondern um die Ankündigung einer **neuen** Art von Philosophie geht. Mit „kentaurisch“ dürfte im Titel also nicht die alte, die wegen der *Verquickung mit Übermenschlichem kentaurische* Philosophie, sondern die „neue“, in einem positiven Sinne „kentaurische“ Philosophie bezeichnet werden.

Ein solcher, positiver Sinn des Ausdrucks „kentaurisch“ kommt zwar in der so betitelten Abhandlung explizit nicht zum Ausdruck, dafür aber im *Vorwort* des derart betitelten Sammelbandes. In diesem *Vorwort*, das ein Vorwort zu einem Buch mit Schriften über die *philosophische Anthropologie* **und** die *Sprachphilosophie* ist, geht es Wein darum, aufzuzeigen, daß die beiden philosophischen Disziplinen nicht „aneinandergeflickt“ sind, sondern, indem sie einander voraussetzen



einen ganz spezifischen Zusammenhang aufweisen. Wein versucht zu zeigen, daß sie aufeinander angewiesen sind: „Das eine wird ohne das andere unsinnig. ‚Anthropologie‘ ist naiv und verwechselt sich mit einem wissenschaftlichen Fach: ohne Sprachphilosophie und Sprachkritik; ‚Sprachphilosophie‘ ist maßlos und leer: ohne Anthropologie, die sie zur Sache bringt, die unsere Sache in praxi ist“ (KP 13).“ Diese *Verbindung*, die nicht durch ein Flicker entsteht, sondern *den Teilen wesentlich* ist, kommt allerdings nicht durch ein ‚höheres‘ Prinzip zustande, durch das sie, in einer ‚höheren‘ Einheit als dasselbe begriffen, bzw. aufeinander *zurückgeführt*, voneinander *abgeleitet* werden können. Denn Anthropologie und Sprachphilosophie stellen sich zwar als miteinander auf diese Weise verbunden heraus, aber „ohne daß eine Überwahrheit für den Menschen ersichtlich würde, die jene in einem Sinn-Ganzen überwölbte und feststellte“ (KP 13). Die dieser Verbindung eigentümliche Art formuliert Wein folgendermaßen: „Die Verbindung bleibt ‚kentaureisch‘...“ (KP 13).

Die Annahme, „Kentaure“ sei bei Wein ein Sinnbild der kosmologischen *Synthesis*, d.h. der *synthetischen* Einheit, bestätigt sich spätestens hier. „Kentaure“ ist demzufolge das Kennwort für eine *Synthesis*, die nicht durch ‚Flicker‘ entsteht, aber doch *Synthesis bleibt*; d.h. es ist eine Einheit, in der die ‚Vereinheitlichten‘, obwohl ihnen diese Einheit wesentlich ist, auch selbständig bleiben, d.h. nicht aufeinander zurückgeführt bzw. voneinander abgeleitet werden können.

Der Titel „Kentaureische Philosophie“ bezeichnet demnach als Titel des Sammelbandes eine Philosophie, die von einer solchen, „kentaureischen“ Verbindung zwischen Anthropologie und Sprachphilosophie ausgeht. In der gleich betitelten Abhandlung kennzeichnet der Terminus auf *provokative* Weise in erster Linie eine Philosophie, die mit der Geschichte *synthetisch*, d.h. im positiven Sinne *kentaureisch* verbunden ist. Weins Philosophie ist in diesem Sinne „kentaureisch“, weil sie *erstens*, wie oben schon festgestellt wurde, im Gegensatz zu „Burckhardtdiktum“ (KP 39) sowohl „systematisch“ als auch „geistesgeschichtlich“ arbeitet (KP 36). Sie ist aber *zweitens* auch deshalb als „kentaureisch“ zu bezeichnen, weil die Geschichtlichkeit nicht nur die Methode sondern auch den Inhalt der Weinschen Philosophie bestimmt. Wein sucht durch diese Methode speziell immer wieder die *Philosophie des geistesgeschichtlichen Ortes*. So erweist sich bei ihm das Philosophieren als die ständige Suche nach *der* „Philosophie“ in „nach-kantischem Zeitalter“, „nach dem Tode Gottes“,

im „nachwissenschaftlichen Zeitalter“, in „nachrelativistischer Zeit“  
usw.<sup>199</sup>

Der positive Sinn, den Wein dem Ausdruck „kentaureisch“ gibt, legt es nahe, anzunehmen, daß Wein mit dem Titel „Kentaureische Philosophie“ sein eigenes Denken *im allgemeinen* bezeichnet. Denn dieses Denken weist insofern selbst „kentaureische“ Züge auf, als es sich auf die Einsicht in die *metakategoriale Ordnung* gründet, und daher bei der *synthetischen Einheit*, d.h. bei der Synthesis als *Synthesis bleibt*. In dieser Hinsicht erweist sich sein späteres Werk, das sich auf die „philosophische Kosmologie“ gründet, selbst als eine kentaureische Philosophie. Das *Kentaureische* in diesem positiven Sinne als eine Eigenschaft seines Denkens kommt nun besonders deutlich in Weins Anthropologie als dem Versuch zur Erhellung des menschlichen In-der-Welt-seins zum Ausdruck, was im folgenden näher dargestellt werden soll.

## **Zweiter Abschnitt: Die Erhellung des Strukturzusammenhanges des menschlichen In-der-Welt-Seins in Weins Auseinandersetzung mit „dem wahren cartesischen Dualismus“**

### 25. Der „wahre“, von der traditionellen Descartes-Deutung verkannte „cartesische Dualismus“

Ein entscheidender Ansatzpunkt zur Bestimmung des *Strukturzusammenhangs* des *menschlichen In-der-Welt-Seins* ist Weins Auseinandersetzung mit Descartes' Rationalismus. Gemeint ist, was Wein in seiner Schrift mit dem Titel „Der wahre cartesische Dualismus“ gleich am Anfang zum Ausdruck bringt, nicht so sehr das cartesische System

---

<sup>199</sup> Diese für Weins Denken charakteristische Haltung spiegelt sich schon im Titel einiger seiner Schriften wider. So heißt sein Hauptwerk „Zugang zu philosophischer Kosmologie“ mit dem Untertitel „Überlegungen zum Thema der Ordnung in nachkantischer Sicht“. Der Untertitel seines Buches „positives Antichristentum“ lautet: „Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie“. Einen Aufsatz, in dem es ihm darum geht, nach dem Ende des klassischen Bildes der Wissenschaft das Bild der Welt philosophisch zurückzugewinnen, nennt Wein „Versuch über das nach-wissenschaftliche Weltbild“ (in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken, Stuttgart, XV/12, No. 166)

selbst, mit dem sich eine Auseinandersetzung „heute“ wirklich lohnt.<sup>200</sup> Und in diesem Sinne will Wein durch seine Untersuchung durchaus zeigen, „wie wenig das System des Cartesius, mit seinem grundmetaphysischen Schema der zwei Substanzen cogitatio und extensio, das für uns heute Bedenkenswerte ist“ (PaE 47). In bezug auf das Problem des cartesischen Rationalismus seien „heute“ ganz andere Fragen zu stellen. „Die Formel cogito ergo sum,“ die immer wieder als Kern dieses Rationalismus zitiert wird, verrät Wein zufolge „beinahe am wenigsten von diesen Fragen, die wir an Descartes aus der Gegenwart heraus zu stellen haben und die nicht zusammenfallen mit der Tradition der Descartesdeutung“ (PaE 48). Das „cogito ergo sum“, das „in Wahrheit nicht den Ansatz des Descartes und nicht die Problematik dieses Ansatzes“ verrät, „stellt sich uns vielmehr einerseits als eine Antwort vor“, die die „Antwort auf die Gewißheitsfrage“ ist, und andererseits stellt sich die Fragestellung „bei heutiger Betrachtung gerade als dasjenige heraus, das uns die cartesische Problematik verdeckt“ (PaE 48).

Weins Auseinandersetzung mit Descartes ist in dieser Hinsicht also auch eine Auseinandersetzung mit der tradierten Descartes-Deutung, die den „Grundfehler“ Descartes’ darin sieht, „das Schema des ‚Dualismus‘ in die neuzeitliche Philosophie hineingebracht zu haben“ (PaE 47). Da Wein dies bloß für eine *Folge* des Grundfehlers von Descartes hält, gilt es, erst den *Grund*, der zu diesem Dualismus geführt hat, herauszufinden. Als diesen *Grund* entdeckt Wein „einen ganz anderen Dualismus“, den er daher als den „wahren“ cartesischen Dualismus bezeichnet (PaE 47). Dieser „wahre“ Dualismus ist, was Wein in seiner Untersuchung begründen will, „der Dualismus von theoretischer und außertheoretischer Sphäre des Menschseins“ (PaE 47). Wein beabsichtigt, das Problem des cartesischen Rationalismus demnach nicht, wie fast immer geschehen,<sup>201</sup> erkenntnistheoretisch sondern *anthropologisch* zu behandeln. Es gilt, herauszufinden, inwiefern der rationalistische Ansatz Descartes’ mit dem *menschlichen In-der-Welt-Sein* vereinbar ist.

---

<sup>200</sup> Hermann Wein, *Der wahre cartesische Dualismus*. In: *Philosophie als Erfahrungswissenschaft*, Den Haag 1965, 47. Im folgenden abgekürzt als „PaE“.

<sup>201</sup> Weins eigene Deutung fußt dabei, wie unten zu sehen ist, auf Heideggers Deutung desselben Problems in „*Sein und Zeit*“. Weins Auseinandersetzung mit der ‚Tradition‘ der Descartes-Deutung ist also auch als von Heidegger beeinflusst zu betrachten.

Wein interpretiert Descartes' rationalistischen Ansatz als den Versuch, „zu einer radikalen Reform des Denkens aus dem Denken“ zu kommen (PaE 49). Bei dieser „radikalen Reform“ handelt es sich „darum, mit allem unbegründet Hineingenommenen reinen Tisch zu machen, alles erst nach Prüfung durch unser eigenes Denken wieder einzusetzen“ (PaE 49). Mittels des cartesischen Zweifels wird „das ganze Gebäude unserer bisherigen Anschauungen“, die man „aus den oder jenen Gründen für gewiß und wahr hielt,“ eingerissen (PaE 49). Und „das Wahrscheinliche“ muß so zu behandelt werden, „*wie wenn* es falsch wäre“ (PaE 52). Das neue Gebäude ist erst dadurch zu errichten, daß man als Material nur solche Ansichten anwendet, die „durch denkende Prüfung und im Verfahren schrittweiser Begründung gerechtfertigt“ sind (PaE 49). Besagte „radikale Reform“ bedeutet in Weins Auslegung daher eine Reform der ganzen Gedankenwelt des Ich und dessen kritischen Entschluß, „auf einem Grund zu bauen, der ganz mein eigen ist“ (PaE 49).

Eine Grundvoraussetzung für diese „radikale Reform“ des Denkens, wie sie Descartes vollzieht, ist die Autonomie des Denkens, die, wenn sie Eigenständigkeit des Denkens als eine Instanz bedeutet, als eine solche Voraussetzung immer auch erkannt wird. Die Autonomie des Denkens als die Grundvoraussetzung der cartesischen „Reform“ hat Wein zufolge aber „noch eine ganz andere Seite“ (PaE 49), und zwar die, „daß wir uns“ auf diese **radikale** Weise „freimachen können von den Erfordernissen unseres praktischen Darinstehens in Situationen“ (PaE 49). Die Durchführbarkeit der „radikalen Reform“ erweist sich also als abhängig von der „Unabhängigkeit unserer theoretischen von unserer praktischen Existenz“ (PaE 50).

Wein hebt als einen eigentümlichen Aspekt des cartesischen Ansatzes hervor, daß Descartes diese Unabhängigkeit zwar nicht stillschweigend ohne weiteres voraussetzt, sie aber in einem episodisch klein gehaltenen Abschnitt **relativiert**. Was diese Unabhängigkeit betrifft, räumt Descartes soviel ein, daß „bestimmte leitende Gewißheiten“ „die Grundlage für unser praktisches Leben sind“ (PaE 50). Da diese Gewißheiten jedoch „nicht theoretische Einsichten, sondern praktische Direktiven“ sind, zählt Descartes sie „nicht zur ‚recherche de la vérité‘, sondern zur ‚morale‘“, wobei „morale“ hier, so Wein, „nicht mit ‚Moral‘ übersetzt werden darf“, vielmehr „die praktische Sphäre betreffend“ bedeutet (PaE 50). Was nun diese „morale“ betrifft,

postuliert Descartes, um die *Grundlage des praktischen Lebens* zu sichern, eine „vorläufige Moral“.<sup>202</sup> Was es sich mit dieser *provisorischen Moral* auf sich hat, kennzeichnet Wein wie folgt:

„Im Prinzip wird das autonome Richteramt unseres kritisch führenden und rational begründenden Denkens zur Instanz *aller* Entscheidungen unseres Lebens erklärt. Für die Entscheidungen in den praktischen Situationen aber ist das Verfahren dieser Instanz faktisch noch nicht genügend ausgebaut. Also muß provisorisch entschieden werden. Denn entschieden werden muß nun einmal in den Situationen.“ (PaE 50)

Descartes selbst begründet seinen Schritt gleich am Anfang des Kapitels über „*morale par provision*“ durch folgendes Gleichnis:

„Endlich genügt es nicht, das Haus, in dem man wohnt, nur abzureißen, bevor man mit dem Wiederaufbau beginnt, und für Baumaterial und Architekten zu sorgen oder sich selbst in der Architektur zu üben und außerdem den Grundriß dazu sorgfältig entworfen zu haben, sondern man muß auch für ein anderes Haus vorgesorgt haben, indem man während der Bauzeit bequem untergebracht ist.“<sup>203</sup>

Descartes' „*morale par provision*“ stellt sich demzufolge als „diese ebenso provisorische wie notwendige Notwohnung“ heraus (PaE 51). Die „provisorische“ Lösung ist aus Descartes' Sicht notwendig, weil er die „radikale Reform vorläufig nur in seiner theoretischen Sphäre,“ aber „nicht zugleich in seiner praktischen Sphäre verwirklichen“ kann (PaE 51). Der Philosoph des radikalen Zweifelsversuchs kann durch diese Lösung also „nur hoffen, sie ‚später‘ auf diese auszu dehnen“ (PaE 51). „*Bis dahin*“ aber, so Wein, „kann dort – in der praktischen Sphäre also – nur ein Provisorium eingeräumt werden“ (PaE 51).

---

<sup>202</sup> PaE 50. Den Begriff „*morale par provision*“, den Wein als die „merkwürdigste Prägung des Descartes“ (PaE 50) bezeichnet, übernimmt er übrigens selbst in seiner Schrift „*Die provisorische Moral*“. In: KP 213-232. Freilich ist diese „Moral“ hier nicht in dem selben Sinne „provisorisch“ wie bei Descartes. Der Ausdruck „provisorisch“ bezieht sich in dieser Schrift auf die „Geschichtlichkeit“ der „*Maximen*“, weshalb Wein den in Deutschland „aus der Mode gekommenen Ausdruck ‚*Maximen*‘ unseres Handels“ gegen den Ausdruck „Gesetze“, durch den „Übergeschichtlichkeit“ suggeriert wird, wiederaufnimmt. KP 213.

<sup>203</sup> René Descartes, *Von der Methode*, Auf Grund der Ausgabe von *Artur Buchenau* neu übersetzt und mit Anmerkungen und Register herausgegeben von *Lüder Gäbe*, Hamburg 1960, S. 18.

Descartes relativiert die *Grundvoraussetzung* seines radikalen Zweifelsversuchs, die Unabhängigkeit des theoretischen Bereichs des Menschen vom praktischen, dadurch, daß er die Abhängigkeit des theoretischen Bereichs vom praktischen als das Gegenteil dieser Voraussetzung in der *ersten Phase seines Zweifelsversuchs* vorübergehend bestehen läßt. Er geht aber auch davon aus, daß in der nachfolgenden Phase, d.h. sobald das gesuchte sichere Fundament gefunden wird, auch der praktische Bereich von diesem Fundament aus reformiert werden kann. In dieser zweiten Phase ist der theoretische Bereich deshalb als vom praktischen unabhängig anzusehen, weil hier der praktische Bereich selbst dem theoretischen unterworfen, d.h. von ihm abhängig gemacht wird.

## 26. Die anthropologische Widerlegung des „wahren“ cartesischen Dualismus

„Den inneren Bezirk der cartesischen Problematik, der so vielfach vom cogito ergo sum verstellt wird“, betritt Wein mit der Frage, was „die cartesische ‚Lösung‘“, die da besagt: „In meinem Denken zweifle ich alles als ungewiß an. In meinem Tun erkenne ich es als gewiß an“ eigentlich bedeutet (PaE 53). Für Descartes „ergibt sich die Gewißheit des Denkens als der archimedische Punkt, als einziges Fundament“, aber, fügt Wein hinzu, „nur unter der Voraussetzung, daß wirklich alles andere anzweifelbar ist“ (PaE 54). Denn „Descartes will alles als vollkommen falsch verwerfen, worin er auch nur den leisesten Grund zu einem Zweifel entdecken kann“ (PaE 54). Angesichts des ‚Tricks‘ mit „moral par provision“ ist, wendet Wein ein, die Frage berechtigt, ob der cartesische Zweifelsversuch wirklich und „überhaupt stattgefunden“ hat (PaE 54).

Um diese Frage beantworten zu können, unternimmt Wein einen *fiktiven* Zweifelsversuch. Dabei geht er von der Frage aus, „was geschieht, wenn wir diese Gewißheiten, die in unser praktisches Verhalten eingelassen sind, beseitigen“ (PaE 56). Die Antwort muß lauten: „Wollte Descartes das Zweifeln auch auf diese Gewißheiten ausdehnen, so müßte er sein Gesamtdasein als lebendiger Mensch aufheben. Denn zu diesem Gesamtdasein gehören offenbar notwendig und beständig praktische Aktionen, wenn auch noch so trivialer Art“ (PaE 56). Der *fiktive* Zweifelsversuch, der zur „Aufhebung des praktischen Tuns“ führt, erweist sich also im Gegensatz zum cartesischen, der eine „reine Denk-Angelegenheit“ ist, als „ein Zweifelsversuch völlig anderer Art“ (PaE 56). Mit diesem Gedankenexperiment will Wein dartun, daß das, was

„in der praktischen Sphäre gewiß ist“, nicht aus dem cartesischen Zweifelsversuch stammen kann; „es ist diesem vielmehr gar nicht unterworfen worden. Es ist ein ‚außer‘ Zweifel Stehendes“ (PaE 56).

Im Blick auf die oben festgestellte *Voraussetzung*, kann man also sagen, daß der theoretische Bereich des Menschen in *jeder* Phase des Zweifelsversuchs im Gegensatz zu Descartes' Grundvoraussetzung vom praktischen Bereich abhängig bleibt, weil die Gewißheiten des praktischen Bereiches sich, wie Wein es durch den „anderen“ Zweifelsversuch darlegte, als nicht anzweifelbar herausstellen. Wein zieht daraus die Konsequenz, daß der cartesische Zweifelsversuch **gescheitert** ist, also nicht wirklich stattgefunden hat. Die „landläufige Descartesdeutung“ verharmlost diese Tatsache, indem sie „den cartesischen Zweifel einen ‚nur methodischen‘ Zweifel“ nennt (PaE 57). Sie geht dadurch aber auch davon aus, daß Descartes „nicht wirklich zweifelt“ (PaE 57). Anders gesagt: „Er nimmt nur versuchsweise an, daß alles zweifelhaft wäre. Er verhält sich so, als ob ihm das zweifelhaft sei – was ihm doch zugleich gar nicht zweifelhaft wird“ (PaE 57). Wenn man Descartes so auslegt, kann von einem ‚Scheitern‘ nicht die Rede sein, weil Descartes ja mit seinem Zweifelsversuch nicht wirklich das meint, wofür Wein es hält; es ist bloß ein *methodischer* Zweifel.

Besagte Deutung führt Wein auf eine *Illusion* zurück, für die eine besondere *Gabe* Descartes' verantwortlich sei. Descartes sei es gegeben gewesen, „die wichtigsten Dinge in einer charmanten Harmlosigkeit darbieten und – darin verbergen zu können“ (PaE 55). So stelle er z.B. die „morale par provision“ dar, als habe sie „keinen Zusammenhang mit dem Zweifelsversuch“ (PaE 55). Das wahre Verhältnis zwischen dem theoretischen und dem praktischen Bereich des menschlichen Seins werde bei Descartes also „in der morale par provision und im Beispiel vom Hausbau [...] verharmlost; [...] an die Peripherie gerückt und fast bedeutungslos gemacht“ (PaE 60). Damit wird aber die in Wahrheit „wesentliche Voraussetzung von der Selbständigkeit des theoretischen Feldes“ durch Descartes „zu einer bloß ‚methodischen Voraussetzung‘ degradiert“ (PaE 62). Was dies betrifft, hat sich Wein zufolge „die bisherige Descartesdeutung [...] offensichtlich zu sehr von Descartes selbst beeinflussen lassen“ (PaE 55).

Wein macht dagegen darauf aufmerksam, daß Descartes die „morale par provision,“ die „den Regeln seines denkerischen Unternehmens stracks“ zuwiderläuft, als einen „verwunderlichen Umweg,“ **gegen seinen Willen**, d.h. gegen den Willen eines *Systematikers*, „in seinen Weg zur Gewinnung der absoluten Denkgewißheit“ einbauen **mußte**

(PaE 58). Für Wein steht fest, daß „die methodische Auslassung des praktischen Bereichs [...] keine *nur* freiwillige, methodische“ ist (PaE 62 f.). Descartes ist allerdings „ehrlich genug, und folgt dem bon sens soweit, um zuzugeben, daß es außerhalb der Grenzen des theoretischen Bereichs noch etwas gibt. Und diese andere Sphäre eben zwingt ihn, ein eigenes kurzes Kapitel über die ‚morale‘ zu schreiben“ (PaE 58). Hätte Descartes nicht wirklich diesen im Weinschen Sinne „radikalen“ Zweifelsversuch gemeint, hätte er dies also *nur methodisch* gemeint, so hätte er diesen „Umweg“ auch nicht einbauen müssen. Er sieht sich aber dazu gezwungen, weil es ihm um einen tatsächlich „radikalen“, also nicht bloß methodischen Zweifelsversuch geht. Ein solcher Versuch aber **scheitert**, wie Wein gezeigt hat, trotz des Umwegs der „morale par provision“.

## 27. Das Verhältnis zwischen der praktischen und theoretischen Sphäre des Menschen als die Struktur des menschlichen In-der-Welt-Sein

Für Wein als einen, wie er sich selbst nennt, „*zugleich* ‚geistesgeschichtlich‘ und ‚systematisch‘ arbeitenden Philosophen“ (KP 36) gilt nun, aus diesem ‚Scheitern‘ als einem Phänomen der Geschichte der Philosophie die Lehre zu ziehen. Wein findet genau in dem, was er – wie gesagt – als einen „verwunderlichen Umweg“ bezeichnete, d.h. in den „merkwürdigen ‚Vorbereitungen‘ des Zweifelsversuch[s] im Discours“ die „anthropologische Wahrheit über den Zweifelsversuch“ (PaE 55). Und er ist der Auffassung, daß „in jenen ‚Einschränkungen‘ des Zweifelsversuchs“ sich „eine gänzlich andere Konzeption vom Menschen und seiner inneren Ganzheit“ ausdrückt (PaE 55). Um diese „anthropologische Wahrheit“, die hinter diesem ‚Scheitern‘ steckt, zu erhellen, präzisiert Wein seine Aufgabe mittels einer „kritischen Frage an den cartesischen Ansatz“: Es muß untersucht werden, ob „die Absonderbarkeit und die Autonomie des theoretischen Bereichs zurecht“ besteht. Damit verbunden ist die Frage, wie eine richtige „anthropologische Theorie der Grenzen und des Verhältnisses der Bereiche“ aussehen kann (PaE 57).

Einen Anhaltspunkt für die Antwort auf diese Fragen findet Wein „in der Fiktion jenes ‚anderen Zweifelsversuchs‘, den die morale par provision ausschließt“ (PaE 57). Denn in diesem fiktiven Zweifelsversuch ging es ja darum, mit dem Zweifel auch über die Grenze des theoretischen Bereichs hinaus Ernst zu machen, um zu sehen, ob die Grundvoraussetzung des Zweifelsversuchs, d.h. die totale Unabhängig-



keit des theoretischen Bereiches vom praktischen sich bewahrheitet. Doch es hat sich Wein zufolge herausgestellt, daß das Zweifeln in dieser Hinsicht konkrete, „gesetzmäßige Schranken“ hat (PaE 57). „Das Gesetz“, das sich in diesen „Schranken“ offenbart, „wurzelt“ Weins Ansicht nach „in der anthropologischen Struktur jener ‚Personalunion‘ des theoretischen und des außertheoretischen Menschen“ (PaE 57 f.).

Das *Menschenbild* in Descartes' oben erwähntem Gleichnis, in dem er die „morale par provision“ mit einer vorläufigen Unterkunft vergleicht, stellt sich in dieser Perspektive in mehreren Hinsichten als problematisch heraus. Die **Notwendigkeit** einer provisorischen Wohnung, d.h. daß der Philosoph des radikalen Zweifelsversuchs sich diese Unterkunft **nicht freiwillig** wählt, legt nahe, daß das Denken sich von den Erfordernissen des praktischen Bereichs in Wahrheit nicht freimachen konnte. Gefragt werden muß aber auch, ob dieses Menschenbild nicht grundsätzlich falsch ist. Denn aufgrund des „Gesetzes“ der „Personalunion“ erscheint es zweifelhaft, ob die praktische Sphäre des Menschseins – auch wenn ‚nur‘ vorübergehend – überhaupt ‚verlassen‘ werden kann. Es muß also herausgefunden werden, *inwiefern* der praktische Bereich sich durch Denken ‚reformieren‘ läßt. Hinsichtlich dessen muß im Auge behalten werden, daß dieses Menschenbild Descartes' sich auf eine, wie Wein betont, *typisch rationalistische Voraussetzung* stützt, die „die planmäßige Konstruktion“ für „vollkommener als das historisch unabsichtlich Zusammengewachsene“ hält (PaE 51). Weins Auseinandersetzung mit Descartes ist ab diesem Punkt konkret die Suche nach einer **anthropologischen** Antwort auf die Frage, *inwiefern* bzw. ob überhaupt „historisch unabsichtlich zusammengewachsene“ Strukturen durch ‚Eigenkonstruktionen‘ ersetzt werden können.<sup>204</sup>

---

<sup>204</sup> Hier tritt nun auch Weins sprachphilosophischer Ausgangspunkt zutage, der die „kentaurische“ Verbindung von Sprachphilosophie und philosophischer Anthropologie ausmacht. (Vgl. oben 198 f.) Die Sprachphilosophie ist Wein zufolge mit der Anthropologie insofern *unlöslich* verbunden, als es *unmöglich* ist, die menschliche Sprache als eine „natürliche“, d.h. „historisch unabsichtlich zusammengewachsene“ Struktur durch eine Kunstsprache zu ersetzen. Das Hauptproblem der Sprachphilosophie steht daher in der vermeintlichen Möglichkeit „einer exakt täuschungsfreien Kunstsprache von fachwissenschaftlicher Art nach dem Standard der mathematischen Symbolsprache. In dieser konstruierten Sprache sollen Grammatik und Syntax nicht mehr in geschichtlich gewordener Form, sondern in der Form eines logisch deduzierbaren Systems fungieren. Demnach soll es in dieser Sprache unmöglich sein, Unsinniges und Widersinniges zu sprechen“. (Wein, Philosophie und Sprache; in: PaE 165) Die Unmöglichkeit des angezielten Unternehmens stellt

Die Grundlage für diese **anthropologische** Antwort findet Wein in einem Grundsatz, den er daher den „anthropologischen Elementarsatz“ nennt: „Das Denken kann unseren denkenden Bereich denken. Es kann nicht in gleicher Weise unseren handelnden Bereich denken“ (PaE 63). In diesem Satz geht es um das, was oben bei der Erörterung der „Kentauren Philosophie“ als der ‚nicht-kognitive Aspekt des menschlichen In-der-Welt-seins‘ angesprochen wurde. Das Scheitern des cartesischen Zweifelsversuchs legt nahe, anzunehmen, daß der Unterschied zwischen den zwei Arten von Gewißheiten, den Descartes nur vorläufig gelten ließ, gerade nicht provisorischer sondern grundsätzlicher Natur ist. Die ‚Lehre‘ aus dem Scheitern des cartesischen Zweifelsversuchs, läßt sich daher wie folgt formulieren: „Es gibt

---

sich dadurch heraus, daß wir bei einem ernsthaften Versuch, wie Wittgenstein formuliert, „aufs Glatteis geraten, weil die Reibung fehlt, also die Bedingungen in gewissem Sinne ideal sind, aber wir eben deshalb auch nicht gehen können“ (Zitiert in: Wein, Sprache und Wissenschaft; in PaE 227 f.). Diese Unmöglichkeit hat schließlich zur „*Selbsttranszendierung* des Positivismus“ geführt, indem man gegenüber dem *kognitiven* Aspekt der Sprache einen *nicht-kognitiven* Aspekt einräumte (Wein, Sprachphilosophie der Gegenwart; in: KP 290). Doch die für die Sprachphilosophie wesentliche Frage, warum die menschliche Sprache durch keine Kunstsprache ersetzt werden kann, worin die Eigenart der menschlichen Sprache zum Ausdruck kommt, blieb wiederum offen. Denn die Erkenntnis der beiden Aspekte hat entweder zu einem *Dualismus* geführt, der „der *ständigen Überschneidung und wechselseitigen Abstützung des Kognitiven und des Nichtkognitiven* an der Sprache“ nicht gerecht werden konnte, oder aber zu einem *Monismus*, der alles auf „behavior“ bzw. auf „action“ reduzierte und sich daher „als ebenso einseitig“ erwies wie die Reduktion auf den kognitiven Aspekt (a.a.O., 302). Die philosophische Frage im Blick auf das Verhältnis der beiden Bereiche kann Wein zufolge aber auch nicht die Frage sein, welche von den beiden das andere „hervorgebracht“ hat: „Nicht das Ursache-Wirkungsverhältnis, sondern Verhältnisse der Wechselwirkung oder der Strukturaffinität kommen in Frage, um das, was an Tatsachen haltbar ist, in eine hypothetische Theorie zu fügen“ (a.a.O. 305). Die besagte *Affinität* kann man jedoch nicht herausfinden, solange man die menschliche Sprache im Gegensatz zu den Kunstsprachen „fälschlich“ als sogenannte „natürliche“ Sprachen betrachtet. Wein weist stets darauf hin, daß es sich bei den menschlichen Sprachen nicht um „natürliche“ sondern um „in Wahrheit geschichtliche Sprachen“ handelt. (Wein, Sprachphilosophie als Philosophie unserer Zeit: Gedanken zum humanen Kern der Sprachen. In: PaE 171) Die *Geschichtlichkeit* der Sprache erweist sich nun als *strukturgleich* mit der *Geschichtlichkeit der Philosophie*, in der Wein einen Wesensunterschied gegenüber den Wissenschaften sieht (vgl. oben Kapitel 21). Denn, wie die ‚menschliche‘, nicht zweifelsfreie Philosophie, so „zeigen uns [auch] alle geschichtlich gewachsenen Sprachen“ eine „gegenseitige Durchdringung von Systematik und Unsystematik“, was nach Wein „ein Wesensunterschied gegenüber den konstruierten Kunst-Sprachen aller möglichen Art“ ist. (Wein, Über die Grenzen der Sprachphilosophie; in: PaE 185)

zweierlei Arten von Gewißheiten. Die eine kann man durch den Zweifelsversuch des Denkens semel in vita aufheben. Die anderen kann man damit nicht aufheben. Im einen Fall sind es Gewißheiten bezogen auf den theoretischen Bereich, im anderen Fall bezogen auf den praktischen Bereich unseres Seins“ (PaE 64). Die Gewißheiten des praktischen Bereichs sind also praktische Gewißheiten und **bleiben** praktische Gewißheiten. D.h. sie sind **nicht kognitive** Gewißheiten und können daher auch durch **keine kognitive** Gewißheiten **ersetzt** werden. Denn „das Denken kann“ – so lautet ja der oben zitierte „anthropologische Elementarsatz“ – unseren tätigen Bereich „nicht in gleicher Weise“ denken wie unseren „denkenden Bereich“ (PaE 63). Der **rationalistischen Voraussetzung** Descartes’ gilt es daher, nicht mit erkenntnistheoretischen Mitteln<sup>205</sup> sondern mit diesem „anthropologischen Elementarsatz“ entgegenzutreten.

Als eine „erste Feststellung an anthropologischen Sachverhalt“ kann aufgrund der bisherigen Überlegungen gesagt werden, daß das Verhältnis zwischen der theoretischen und der praktischen Sphäre durch einen „gewissen Grad von Wesensverschiedenheit und von Selbständigkeit gegeneinander“ bestimmt ist (PaE 64). Was die Autonomie des Denkens betrifft, stimmt Wein dem rationalistischen Ansatz also bis zu diesem gewissen Grad zu. Die beiden Sphären stützen sich auf wesensverschiedene Gewißheiten und stellen sich daher als wesensverschieden heraus. Dieser *gewisse Grad von Wesensverschiedenheit* bedeutet jedoch nicht, daß die beiden Bereiche nichts miteinander zu tun hätten. Im *anthropologischen Sachverhalt* zeigt sich das Denken nämlich nicht im Sinne des *Solipsismus*. Der Anspruch des cartesischen Rationalismus, „historisch unabsichtlich zusammengewachsene“ Strukturen durch ‚Eigenkonstruktionen‘ zu ersetzen, hat sich zwar aufgrund dieser Wesensverschiedenheit als unerfüllbar erwiesen. Dies bedeutet aber nicht, daß das Denken in bezug auf diese Strukturen nichts vermag. Wein betont ja immer wieder, daß die „theoretische und praktische Sphäre in einem übergreifenden Strukturverhältnis zusammengeordnet“ sind (PaE 65).

Wein macht deutlich, daß das Scheitern des cartesischen Zweifelsversuchs diesen „vielseitigen Strukturzusammenhang“ der beiden Sphären

---

<sup>205</sup> Im Blick auf eine rein erkenntnistheoretische Auseinandersetzung mit dem cartesischen Rationalismus weist Wein auf die Gefahr hin, daß „sich der Kritiker selbst damit dem behaupteten Vorrang der Gewißheitsfrage im Sinne einer cartesischen Untersuchung“ unterwirft. (PaE 64).

enthüllt (PaE 64). Descartes hat ja die Grundvoraussetzung seines Zweifelsversuchs, d.h. die totale Unabhängigkeit der theoretischen Sphäre von der praktischen durch die *provisorische Moral* relativiert, und es **bleibt** bei dieser Relativierung. Deshalb wird „auf diesem Wege die – in Wahrheit relative – Selbständigkeit, Spontaneität und Autonomie des Denkens“ gefunden (PaE 65). Descartes deckt also Wein zufolge diesen „relativen“ Charakter der Selbständigkeit des Denkens selbst dadurch auf, daß er bei seinem Zweifelsversuch *scheitert*. Scheitert er doch dadurch, daß er auf die *anthropologischen Grenzen* der Selbständigkeit, Spontaneität und Autonomie stößt. So kann Wein sagen, daß „die Grenzen der Selbständigkeit, Spontaneität und Autonomie [...] nichts Geringeres als eine Funktion jener übergreifenden Struktur“ sind, unter welcher die beiden Sphären zusammengeordnet sind (PaE 65).

Diese Struktur läßt die Selbständigkeit der beiden Sphäre also nur „relativ“ gelten. Zugleich weist Wein aber auch darauf hin, daß dadurch diese Selbständigkeit „als eine relative nicht aufgehoben“ wird (PaE 65). Denn „beide sind relativ geschieden und verbunden in der übergreifenden Zusammenordnung“ (PaE 65). Der „relative“ Charakter der Selbständigkeit des Denkens ist hier also nicht im Sinne des Relativismus zu verstehen. Anthropologisch steht fest: „Ich bin beides: Ich, der Denkende, und ich, der praktisch Existierende“ (PaE 65). „Damit ist“, so bringt es Wein selbst explizit zum Ausdruck, „nicht eine Gegenthese gegen die sachgerechte Eigengesetzlichkeit des theoretischen Bereichs gemeint. D.h., damit ist nicht gemeint, daß dessen Nomos im Grunde in den Gesetzen psychologischer Motivation, pragmatischer Bedingtheit und soziologischer Vorurteile aufginge“ (PaE 65). Gegenüber dem Relativismus räumt Wein dem Rationalismus daher ein: „Der Wahrheitswille und die ihm dienenden Denk-Operationen sind nicht zu ‚entlarven‘, d.h. zu reduzieren auf erkenntnis- und denkfremde Determinanten“ (PaE 65). Der Relativismus selbst hat nur ein „relatives“ Recht „innerhalb der wahren Gesamt-Struktur“ (PaE 65). Dies bedeutet aber: „Der Relativismus hebt auf“.<sup>206</sup>

Die „anthropologische Sachgerechtigkeit“ erfordert, daß mit dem radikalen Rationalismus nicht auch die Autonomie des Denkens, auf die sich Rationalismus stützt, aufgehoben wird. Aufgehoben werden muß demnach nur „die Radikalität, die Unrecht hat, weil sie der Wahrheit des

---

<sup>206</sup> PaE 65. Vgl. hierzu oben 33 f.

menschlichen Seins nicht entspricht“ (PaE 66). Wenn folglich eine Lehre nicht nur die Radikalität des Rationalismus, sondern damit auch die anthropologisch vertretbare Autonomie des Denkens aufhebt, stellt sie eine andere Form der Radikalität dar und muß, um anthropologisch sachgerecht zu sein, aufgehoben werden.

Um diesen Standpunkt zu veranschaulichen, vergleicht Wein seine Kritik am cartesischen Rationalismus mit der Heideggers, der zur *Destruktion* der scientifischen Philosophie aufforderte. Wein stellt zunächst fest, daß Heidegger gegenüber Descartes, bei dem die praktische Sphäre des menschlichen Seins „an die Peripherie gerückt und fast bedeutungslos gemacht wurde“ (PaE 60), „in seinen Analysen des Seins zum Tode und der Geschichtlichkeit, der Sorge und der existentiellen Zeitlichkeit [...] erstmalig die außertheoretische Sphäre in ihrer eigenen Struktur im großen dargestellt“ hat (PaE 71). Entscheidend sei, daß Heidegger diese Struktur „nicht vereinseitigt und voreingenommen durch die Bevorzugung des theoretischen Bereichs und Seins-Kategorienapparats gezeichnet“ habe, während „die Tradition der Anthropologie von Descartes an zweifellos in dieser Einseitigkeit gestanden“ ist (PaE 71). „Was Biologen und Pragmatisten über die außertheoretische Sphäre des Menschlichen beigesteuert haben“, ist Wein zufolge „durch Heidegger unendlich vertieft und überholt“ (PaE 71).

Obwohl Wein von Heideggers Leistungen im Blick auf die praktische Sphäre mit Anerkennung spricht, obwohl Heidegger für ihn *der* Philosoph der praktischen Sphäre ist, stellt er doch fest, daß nun mehr bei Heidegger im Gegensatz zu Descartes „die theoretische Sphäre, die Erkenntnisssphäre, der Bezirk der Selbstführung aus Denken, [...] an die Peripherie gerückt“ ist (PaE 71).

Eine sachgerechte Anthropologie macht erforderlich, in beiden Ansätzen die Radikalität zurückzuweisen und eine Brücke zu schlagen zwischen dem Ansatz Heideggers und dem Descartes', der ja „erstmalig die Eigenständigkeit des theoretischen Bereichs im Menschen in der nachmittelalterlichen Welt großartig enthüllt“ hat (PaE 71). Eine strukturelle Verbindung zwischen den beiden anscheinend gegensätzlichen Ansätzen ist durchaus möglich, wenn man das Menschliche nicht einseitig, sondern, um es an vorherige Erörterungen anknüpfend zu sagen, *kentaurisch*, d.h. als eine synthetische Struktur erfaßt. Denn „wo wir das Menschliche, in dem unser Philosophieren wurzelt, nicht als Struktur erfassen, entstehen perspektivische Menschen- und Weltbilder. Sie sind faszinierend aber nicht sachgerecht“ (PaE 71). Struktur bedeutet bei

Wein „Verbindung des Verschiedenen, das sie je an seinem eigenen Ort zusammen in sich aufgenommen hat“ (PaE 71). Eine Verbindung zwischen den beiden Ansätzen ist deshalb durchaus möglich, weil es sich um eine **kentaurische** Verbindung handelt, in der die beiden trotz der Verbindung verschieden bleiben. Die Verbindung ist Wein zufolge „der anthropologische Boden“ selbst (PaE 71).

Das *menschliche In-der-Welt-sein*, um dessen strukturelle Erfassung es bei Weins Auseinandersetzung mit Descartes ging, stellt sich als in eine theoretische und eine praktische Sphäre *strukturiert* heraus. Das Strukturverhältnis zwischen den beiden Sphären kennzeichnet Wein unter Berücksichtigung des anthropologischen Sachverhalts als eine *relative Selbständigkeit* gegeneinander, was zugleich eine *relative Abhängigkeit* voneinander bedeutet. Bei diesem Verhältnis handelt es sich insofern um eine **kentaurische** Struktur, als keine der Sphären zugunsten der anderen völlig aufgelöst, also keine auf die andere reduziert werden kann. Die Einheit dieser Struktur ist folglich eine **synthetische Einheit**, in der die Sphären, obwohl sie einander voraussetzen, doch wesensverschieden bleiben.

### **Dritter Abschnitt: Anthropologie der menschlichen Verwirklichungsweisen als realdialektische Strukturanalyse des menschlichen In-der-Welt-Seins**

28. Die Frage nach der Realdialektik und Weins Suche nach dem Ort realdialektischer Strukturen in Hegels Philosophie

#### **A) Weins kritische Haltung gegenüber Hartmanns Auffassung von Realdialektik als Ausgangspunkt bei der Suche nach realdialektischen Strukturen**

Der *fiktive Zweifelsversuch*, den Hermann Wein dem *cartesischen Zweifel* gegenüber als den allein konsequenten gegenüberstellte, hat gezeigt, daß das menschliche In-der-Welt-sein durch zwei Sphären strukturiert ist. Wie diese einzelnen Sphären, d.h. die theoretische und die praktische Sphäre, in sich strukturiert sind, untersucht Wein mit einem ähnlichen Verfahren. Dabei geht er von den verschiedenen Weisen, in denen sich der Mensch zum Außer-ihm verhalten kann, als den *Verwirklichungsweisen des Menschen* aus. Das Leben, das durch *egoistische* oder *altruistische* Lebensziele gekennzeichnet sein kann, bzw. das Leben, das durch *Wahrheitssuche* oder *die Suche*

nach dem *Ästhetischen* geprägt ist, gibt *Beispiele* von Verwirklichungsweisen des Menschen in der praktischen und theoretischen Sphäre ab. Weins Verfahren, das dem Zweifelsversuch analog ist, besteht nun darin, statt hier irgend etwas zu bezweifeln, zu untersuchen, was *Radikalisierung* in den verschiedenen Verwirklichungsweisen bedeutet. Dabei geht es Wein nicht um Wertbestimmungen sondern darum, anhand hauptsächlich geschichtlicher Beispiele zu prüfen, ob die eine oder andere Verwirklichungsweise linear grenzenlos gesteigert werden **kann**. So wie die Berücksichtigung der Grenzen, die dem Zweifeln gesetzt sind, das wahre Verhältnis zwischen den Sphären aufdeckte, ist es hier zu erwarten, daß mögliche *Grenzen der Radikalisierung* die wahre Struktur der Verwirklichungsweisen und damit die der Sphären sichtbar werden lassen.

Die *Art* dieser Struktur, die Wein auf diese Weise zu finden hofft, wird von ihm zu Beginn seiner Untersuchung als Hypothese exponiert. Ziel ist, durch diese Untersuchung konkret herauszufinden, ob sich im Verhältnis verschiedener Verwirklichungsweisen eine *realdialektische* Struktur auftut.<sup>207</sup> Denn der Versuch, die eine oder andere Verwirklichungsweise zu radikalisieren, schlägt, wie unten noch ausführlich zu behandeln sein wird, in die gegensätzliche Verwirklichungsweise um. Das ist der Grund dafür, daß Wein in seiner Untersuchung von einer Auseinandersetzung mit Hegels Idee der Dialektik ausgeht. Er faßt als Ziel ins Auge, „*kritisch zu prüfen*, ob, zum mindesten in einem *bestimmten* Bereich der Realität, *dialektische* Strukturen *real* sind,“ wobei er von der „heuristischen Frage“ ausgeht, „ob dies der Bereich von Akten des Menschen ist, oder – grundsätzlicher formuliert – der Bereich der *Verwirklichungs*-Weisen des Menschen im Außermenschlichen“.<sup>208</sup> Wein schränkt seine Auseinandersetzung mit Hegel also von

---

<sup>207</sup> Wichtig zu erwähnen ist, daß es sich bei Weins Untersuchung nicht um eine *dialektische Untersuchung* handelt. *Realdialektik* ist bei Wein keine Methode, durch die man neue Strukturen erschließen kann, sondern benennt eine bestimmte Art von Struktur. Wein untersucht also nicht auf dialektische Weise, er untersucht vielmehr das (Real-)Dialektische als eine bestimmte Art von Struktur. Die Deutung von Helmut Stoffer in seiner Rezension von Weins „Realdialektik“, Wein gehe „auf Hegel zurück, um die anthropologische Methode, um die heute noch gerungen wird, durch Hegels dialektische Methode befruchten zu lassen“, trifft auf Weins eigentliche Intention nicht zu. (Helmut Stoffer, Hermann Wein: Realdialektik, Rez. in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XI, 1957, S 633)

<sup>208</sup> Hermann Wein, Realdialektik: Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie, München 1957, 17. Im folgenden abgekürzt als RD.

Anfang an durch diese konkrete Fragestellung ein. Demgemäß untersucht Wein zunächst die Bereiche, die Hegels Darstellung entsprechend *dialektische* Strukturen aufweisen, um herauszufinden, ob diese Strukturen auch *real* sein können.

Was ihn dazu bewogen hat, die Frage nach dem Verhältnis der Verwirklichungsweisen als eine Frage nach der *realdialektischen Struktur* zu stellen, ist, wie Wein in seinem *Nachwort* zu seiner *Realdialektik* bekundet, der „Impuls“, den „die programmatische Forderung, wie sie von Nicolai Hartmann und Wilhelm Sesemann in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre erhoben wurde“, bei ihm ausgelöst hat (RD 181). Er beschreibt diesen Impuls als „die Forderung, kritisch und systematisch zu untersuchen, ob unter ‚Dialektik‘ *mehr* als eine *konstruktive Methode* und *mehr* als der Zauberstab *hegelscher Spekulation* verstanden werden dürfe und könne“ (RD 181). Wein berichtet, daß ihm „eben in dem Moment, als er [...] den Mut verlor, dem Geheimnis der ‚Realdialektik‘ *auf dem von Nicolai Hartmann vorgeschlagenen Wege* nachzugehen“, die Hoffnung erwuchs, daß eine Untersuchung über die Möglichkeit der Realdialektik in Zusammenhang mit dem Strukturdenken „*auf anthropologischem Gebiet*“ fruchtbar werden könnte (RD 182).

Obwohl der Impuls für Weins Thema *Realdialektik* von Hartmann kommt, ist die Einsicht, die einen solchen Versuch überhaupt ermöglicht, kontrovers zu ihm. Es ist die Einsicht einer *dialektischen Anthropologie*, die das Verhältnis der menschlichen Verwirklichungsweisen strukturell untersucht, um der (möglicherweise) realdialektischen Struktur des menschlichen In-der-Welt-seins auf die Spur zu kommen. Wein präzisiert seine konroverse Haltung zu Hartmann, indem er drei Punkte nennt, in denen seine Auffassung von Realdialektik Hartmanns Auffassung entgegengesetzt ist. Diese Punkte liegen in Hartmanns Überzeugungen, *erstens* „daß Hegels *Logik* für ‚Realdialektik‘ *wenig* Bedeutung habe,“ *zweitens* „daß im großen und ganzen alle (!) entwickelte Dialektik auf den Gebieten des geistigen, rechtlichen, staatlichen, künstlerischen, religiösen und geschichtlichen (!) Lebens es verdient, als Realdialektik ernst genommen zu werden“ und *drittens*, und das ist die „*Generalthese* Hartmanns, daß die reale dialektische Struktur Struktur des ‚*geistigen*‘ Seins sei“ (RD 182).

Was den letzten Punkt betrifft, wird noch zu zeigen sein, daß Wein im Gegensatz zu Hartmanns *ontologischer* Auffassung, dialektische Struktur sei Struktur des geistigen Seins, die *anthropologisch* zu nennende Auffassung vertritt, daß die dialektische Struktur nur als



Struktur des *menschlichen In-der-Welt-seins* real ist, und diese auf Hartmannsche Art, also ontologisch, nicht erfaßt werden kann. Was hingegen die ersten beiden Punkte betrifft, ist Wein mit Hartmann uneinig in der Frage, wo man in Hegels Werk Hinweise nach realdialektischen Strukturen suchen soll. Während Hartmann der Auffassung ist, daß dies allein der Bereich des *objektiven Geistes* sein kann, ist Wein der Meinung, daß die einzige Stelle bei Hegel, wo man brauchbare Hinweise für eine sowohl dialektische als auch reale Struktur finden kann, seine *Logik* ist, die Hartmann in dieser Hinsicht für unbedeutend hält.

Deshalb erscheint Weins Auseinandersetzung mit Hegel zunächst als die Suche nach dem richtigen Ort in Hegels Werk, von dem aus man realdialektische Strukturen erfassen kann. Bevor Wein jedoch seiner eigenen Vermutung nachgeht und Hegels *Logik* in dieser Hinsicht untersucht, prüft er zunächst Hartmanns diesbezügliche Meinung. Er versucht herauszufinden, ob Hegels Lehre vom *Weltgeist*, vom *absoluten Geist*, auf die Hartmann seine Lehre vom *objektiven Geist* gründet, tatsächlich realdialektische Strukturen beschreiben kann.

## **B) Die Zurückweisung von Hegels Geschichtsphilosophie als einer Lehre über die Realdialektik**

Wein prüft daher zunächst Hegels *Geschichtsphilosophie*, um einen Hinweis auf den ‚richtigen Ort‘ für die Untersuchung realdialektischer Strukturen zu finden. Wie das „*Ergebnis einer kritischen Überprüfung von Hegels Geschichtsmetaphysik*“ ausfällt, gibt Wein schon im Titel des einschlägigen Kapitels zu erkennen: „negativ“ (RD 28). Die Hegelsche Dialektik, sofern sie der Beschreibung des *Geschichtsprozesses* dient, wird, weil die Art dieser Beschreibung, was Wein dartun wird, der Realität nicht entspricht, zurückgewiesen.

Hegels Geschichtsmetaphysik als Beschreibung eines dialektischen Prozesses erweist sich, kritisch überprüft, aber nicht nur als eine falsche Theorie, sondern wegen ihres Theorems von der „*Unfehlbarkeit der Geschichte*“ (RD 28) auch als eine „gefährliche“ (RD 29): „Das Aberwitzige und geradezu Entsetzliche dieses Philosophems ist, daß es danach keine Fehler in der Geschichte geben kann“ (RD 30). Das Spezifische von Hegels Geschichtsmetaphysik verrät seine Auffassung, die Wein mit den Worten kennzeichnet: „Was geschehen ist, *mußte* geschehen. Alles Geschichtliche ist im Recht. Das ist die höchst unmoralische Konsequenz dieser idealistischen Geschichtsmetaphysik“ (RD 30).

Weins Zurückweisung der Hegelschen Geschichtsmetaphysik als der geeignete Ort für eine Untersuchung realdialektischer Strukturen beschränkt sich jedoch nicht auf dieses im Grunde moralische Argument. Er betont auch, daß die tatsächlichen geschichtlichen Abläufe durch Hegels Geschichtsmetaphysik, indem sie sie als dialektische *Durchdringung* von *Individuellem* und *Überindividuellem* im Geschichtsprozeß deutet, *verfälscht* werden. Das Falsche daran ist Wein zufolge jedoch nicht die Idee der *Durchdringung* sondern, „daß in der *hegelschen* dialektischen Deutung der *Durchdringung* die *Subjektseite* zu kurz kommt und eben in *ihrer* Realität nicht adäquat gedeutet wird“ (RD 32). Gemeint ist „die Realität des Entscheidens“, die von Hegel bei „der Frage nach der Stellung des ‚großen‘ Individuums in der Geschichte“ übersehen werde (RD 34). Wein beruft sich dabei auf Sören Kierkegaards Hegel-Kritik, der, wie Wein sie beschreibt, von der Realität des *Sich-Entscheidens* ausgehend, gegen Hegel „die Subjektivität in ihrem Eigentlichen“ als „das auf das Objektive nicht Zurückführbare“ verteidigt (RD 37). Daß die Hegelsche Geschichtsmetaphysik der Subjektivität nicht gerecht wird, habe zur Folge, daß der Freiheitsbegriff inhaltlos wird. Auch der Begriff Freiheit in Hegels Geschichtsmetaphysik sei nicht imstande, die Freiheit des *Menschen* zu bezeichnen, höchstens „die Freiheit des in der Geschichte wirkenden Geist-Gottes“ (RD 36). In Hegels Freiheitsbegriff fehle „der undialektische, der reale Kern der Freiheit,“ d.h. „die Entscheidung aus Selbstverantwortung“ (RD 36). Die Dialektik als Beschreibung geschichtlicher Prozesse stelle daher keine **realen** Strukturen dar.

Andererseits bemüht sich Wein allerdings energisch darum, dem wahren Kern der Hegelschen Philosophie gerecht zu werden. Es sei „leicht und billig“, Hegels „viel verspottetes Wort,“ daß alles Wirkliche vernünftig ist, „mißzuverstehen“ (RD 33). Man könne dieses Wort jedoch „nur aus der Kenntnis von Hegels ‚Logik‘ heraus recht verstehen, und da bedeutet es eine tiefere Sache, als sich verrät, wenn man es aus dem Zusammenhang nimmt“ (RD 34). Wein zufolge verfährt man mit Hegel dann tatsächlich ungerecht, wenn „man seine Philosophie der Weltgeschichte für sich allein betrachtet und bei den in Frage stehenden Problemen allein aus ihr schöpft und zitiert“ (RD 40). Zum Beweis dafür, daß das Problem der Dialektik in Hegels Geschichtsmetaphysik nur in Zusammenhang mit dessen *Logik* gerecht behandelt werden kann, führt Wein das folgende Zitat aus Hegels „Philosophie der Weltgeschichte“ an: „Die *Vereinigung* des Allgemeinen, an und für sich Seienden überhaupt und der Einzelheit, des Subjektiven, – daß sie

allein die Wahrheit sei, dies ist *spekulativer* Natur und wird in dieser allgemeinen Form in der Logik abgehandelt“.<sup>209</sup> Wein folgert daraus, daß besagte „Vereinigung“, von der Hegel spricht, also „nichts Geschichtliches“ ist und daher „nicht in der ‚Geschichtsmetaphysik‘, sondern nur in der ‚Logik‘ behandelt werden“ kann (RD 40). So kann man auch „das Dialektische an Hegels Freiheitsbegriff, in dem eben die Dialektik des Allgemeinen und des Subjektiven der logische Kern ist, [...] nur verstehen, wenn man erst einmal die dialektische Logik als solche begriffen hat“ (RD 41). Will man also über Hegels Philosophie der Weltgeschichte urteilen, gilt es, „zu Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ überzugehen“ (RD 41). Kurzum: Man macht „es sich zu leicht mit Hegel, wenn man über seine Philosophie der Weltgeschichte allein von seiner ‚Philosophie der Weltgeschichte‘ aus urteilt“ (RD 41).

Bevor Wein jedoch aufgrund des negativen Ergebnisses seiner Überprüfung der Hegelschen Geschichtsmetaphysik und wegen des hierbei gefundenen Hinweises zu Hegels Logik übergeht, stellt er allerdings auch einen „positiven Aspekt“ von Hegels Geschichtslehre fest, und zwar interessanterweise den, auf den Hartmann – den Wein übrigens an dieser Stelle nicht mit Namen nennt – seine Lehre vom objektiven Geist gründet. Der positive Aspekt wird wirksam, wenn man Hegels Dialektik nicht als ein Werkzeug zur Erklärung geschichtlicher Prozesse versteht, sondern, wie es Hartmann tut, sie strukturell als die „*wechselseitige Bedingtheit* von ‚personalem Geist‘ im Individuum und überindividuellem ‚objektiven‘ Geist“ deutet (RD 41). Bei Hartmann ist das Individuum „der einzige empirisch faßbare Träger der Menschheitsgeschichte“ (RD 41). Hier ist zwar auch von einem überindividuellen, „objektiven Geist“ die Rede, „aber er ist deswegen noch *kein Weltgeist* oder *absoluter Geist*“ (RD 41). Der *objektive Geist* ist „‚getragen‘ vom personalen Geist der Individuen, von ihren Handlungen und Handlungsgewohnheiten im weitesten Sinne“ (RD 41). Gegenüber Hegels Geschichtsmetaphysik hat diese Lehre, die sich auf den „positiven Aspekt“ dieser Metaphysik gründet und deren negativen Aspekt vermeidet, Wein zufolge zudem den Vorteil, der erlaubt, sowohl den Menschen als „Produkt der Geschichte“, als auch die Geschichte als „Produkt des Menschen“ zu betrachten, was Wein als einen Hinweis auf „eine eigentümliche Struktur von der Art einer Komplementarität, Wechselwirkung und Interdependenz“ deutet (RD 41).

---

<sup>209</sup> Zitiert in: RD 40.

### C) Die Zurückweisung der Hartmannschen Lehre vom „objektiven Geist“ als einer Lehre von realdialektischen Strukturen

Angesichts dieser Problemlage hält Wein es für angebracht, die Überprüfung des positiven Aspekts nicht mehr anhand von Hegels Geschichtslehre, sondern unter Rückgriff auf *Hartmanns Theorie vom objektiven Geist* durchzuführen. Es soll dabei herausgefunden werden, ob die *Theorie vom objektiven Geist* tatsächlich das gesuchte Verhältnis beschreibt, „das dialektisch genannt zu werden verdient und damit also eine *real*-dialektische Struktur wäre“ (RD 42). Wein prüft zunächst zwei Voraussetzungen von Hartmann, die das Verhältnis dieser Theorie mit Hegels Geschichtsmetaphysik betreffen. *Erstens* geht Hartmann bei seiner Theorie nämlich davon aus, daß eine Theorie vom objektiven Geist „aus Hegels metaphysischem System durchaus herauslösbar [ist], obgleich sie in ihrer Entstehung von hegelschen Gedanken befruchtet ist“ (RD 42). Denn nur *insofern* „ist die Theorie vom objektiven Geist nicht metaphysische Spekulation, wie es Hegels Axiome über das Wesen der Geschichte sind“ (RD 42). Dies hängt Wein zufolge von einer *zweiten* Voraussetzung Hartmanns ab, daß, „wenn wir von Hegels Lehre vom Überindividuellen in der Geschichte seine Weltgeist-metaphysik abziehen,“ ein „empirischer Boden“ übrigbleibt.

Durch Weins Überprüfung bestätigt sich Hartmanns Annahme, daß „die großen Einheiten des objektiven Geistes“, d.h. „Volksgeist, Zeitgeist, Gemeingeist“ (RD 42), „*auch* in einem *nicht-metaphysischen* Sinn, in einem vielmehr *erfahrungswissenschaftlichen* Sinn verstanden werden können“ (RD 43). Denn nach Wein erweist sich das, „was wir mit ‚Zeitgeist‘, ‚Volksgeist‘ und verwandten Begriffen meinen“, als „*aufweisbare reale Faktoren* des Geschichtsprozesses“ (RD 43). Gemeint ist, daß z.B. das geschichtliche *Phänomen*, daß in einer bestimmten Zeit bestimmte Tendenzen bzw. Ideen „zünden, *weil* sie dem betreffenden Zeitgeist und Volksgeist entsprechen,“ oder daß sie geradezu Mode werden, nur durch diese Faktoren zu erklären ist (RD 43).

Ein weiteres Argument dafür, daß diese Faktoren als überindividuelle Determinanten in der Geschichte **real** sind, findet Wein „auch in einem völlig anderen wissenschaftlichen Zusammenhang“, der zudem „gänzlich unbeeinflusst von Hegel und Hartmann“ ist (RD 45). Es

handelt sich hier um die Anfänge der *cultural anthropology*<sup>210</sup> vor allem in den Vereinigten Staaten, die zur damaligen Zeit in Europa noch wenig bekannt gewesen ist. Wein macht darauf aufmerksam, daß „diese noch im Aufbau begriffene Wissenschaft“ ebenfalls von „supra-individuellen Determinanten“, den sogenannten „cultural patterns“ ausgeht (RD 45), die „dort ein Name für jene Faktoren“ sind (RD 45).

Hier stößt Wein folglich auf einen weiteren Beweis für den *Systemcharakter* „der gegenseitigen ‚Durchdringung‘ von Individuellem und Überindividuellem“ (RD 49), eine „Durchdringung“, die weder durch eine „Geist-Substanz wie Hegels metaphysisches Prinzip“, noch durch die „Spenglersche ‚Kulturseele‘ oder dergleichen“ erklärt wird, sondern „als Bedingung der Möglichkeit desjenigen Geschehens, das wir ein ‚geschichtliches‘ nennen“, fungiert (RD 49). Wie für diese Lehren, steht es „in realistischer Hinsicht“ auch für Wein „fest, daß es in der Geschichte an *Haltungen* und *Formen* – beides im *weitesten* Sinne verstanden – einen gewissen eigenartigen Systemcharakter gibt“ (RD 49). Als ein Beispiel für einen solchen nennt Wein die *Zusammengehörigkeit* von „Baustil und Denkstil“, von „Kabinettpolitik, Deismus und Etikette“, ja selbst der „Kleider und Tanzmoden z.B. des französischen Barocks“ (RD 49). Alle diese Formen „gehören“ nach Wein „ganz unleugbar nach irgendeiner Systematik tatsächlich ‚zusammen‘“ (RD 49). Wein gibt zwar zu, „daß uns das System-Prinzip nicht faßbar“ ist. Doch das hindere nicht, in geschichtlicher Erfahrung klar zu erkennen, daß solche *Formen* sich zu einem „Gefüge“ ordnen, was er mit dem Begriff „culture pattern-system“ in der nord-amerikanischen Kulturanthropologie gleichsetzt (RD 49). Es läßt sich als Erfahrungsbefund ansprechen, daß die „verschiedenartigsten“ geschichtlichen Erscheinungen „in einer gemeinsamen *Wertorientierung*, die sich freilich kaum je wird ausformulieren lassen“, *strukturell* zusammenhängen (RD 49). Dem Begriff *Wertorientierung*, den Wein

---

<sup>210</sup> Hermann Wein, der einige Zeit in den USA europäische Philosophie doziert hat, hat sich mit den aktuellen Strömungen in diesem Land, insbesondere mit der Kulturanthropologie und Sprachphilosophie, intensiv auseinandergesetzt. Diese Auseinandersetzung spiegelt sich in den meisten seiner anthropologischen und sprachphilosophischen Schriften wider. In zwei Aufsätzen hat er sogar ausschließlich über diese Entwicklungen in den USA berichtet: Hermann Wein, Das Department of Social Relations in Harvard; in: *Psyche*, Eine Zeitschrift für Psychologische und Medizinische Menschenkunde, Stuttgart 1954, VIII/3; Hermann Wein, Zur Integration der neuen Wissenschaften vom Menschen; in *KP* (184-212); Erstveröffentlichung in: *Psyche*: Eine Zeitschrift für Psychologische und Medizinische Menschenkunde, Stuttgart 1959, XIII/4.

von der nord-amerikanischen Kulturanthropologie übernimmt, also im Grunde nur die deutsche Übersetzung des Begriffs *value-orientation* ist, sei schon „Hegel mit seinen Begriffen vom ‚allgemeinen Sittlichen‘, von der sittlichen Substanz eines Volkes‘ und anderen zweifellos *nahegekommen*“ (RD 50).

Was nun die oben aufgeworfene Grundfrage betrifft, ob durch die moderne Theorie vom objektiven Geist ein **real-dialektisches** Verhältnis beschrieben wird, ist sie durch die obigen Gedankengänge **zur Hälfte** beantwortet. Was die **Realität** des Verhältnisses angeht, ist die Frage mit Wein eindeutig zu bejahen. Für ihn steht fest, daß mit „objektivem Geist“ ein Bereich gemeint ist, „in dem sich unzählig viele Realphänomene finden“ (RD 55). Und in diesem „Gebiet der Realität“ gibt es sogar „eine Region, die *unmittelbarer* Erfahrung zugänglich ist“ (RD 55). Als Beispiel hierfür nennt Wein solche Unterschiede, die unmittelbar erfahren werden: „Der Geist der Göttinger Universität ist spürbar und erfahrungsgemäß anders als der Geist der Münchner Universität. Paris hat einen anderen Gemeingeist als Chicago. Berlin hat eine sehr ausgeprägte Atmosphäre und Wien eine andere. ...“ (RD 55 f.). Diese unterschiedlichen Prägungen „spürt und erfährt“ man eindeutig als *überindividuelle Determinanten*, wenn man als Fremder „in die betreffende Gemeinschaft eintritt“ (RD 56).

Unmittelbar nach dieser Feststellung weist Wein jedoch auf die ‚andere Hälfte‘ der Grundfrage hin: „Aber sind wir berechtigt, dieses Rätsel als *dialektisches* Verhältnis zwischen objektivem Geist und Individuum aufzulösen?“ (RD 56). Jetzt geht es um die Frage, ob dieses **reale** Verhältnis auch ein **dialektisches** ist. Wein zufolge „spricht ein ebenso reelles Phänomen, das Hegel und viele andere wohl zu gering veranschlagt haben“, dafür, daß das Verhältnis hier **nicht dialektisch** ist.<sup>211</sup> Es besteht darin, daß der Einzelne „sich dem Gemeingeist und seiner Macht auch widersetzen“ kann. Besagtes Verhältnis ist folglich kein im dialektischen Sinne Gesetzmäßiges, da es „*in bestimmten Grenzen*“ von der *freien Entscheidung* des Individuums abhängt (RD 56). Daher kommt Wein zu dem Ergebnis, daß „das wahre Verhältnis, das hier herrscht, uns nicht bekannt und in den bisher darüber aufgestellten Theorien und Schemata nicht getroffen ist“ (RD 56).

---

<sup>211</sup> RD 56. Diese Ansicht ist wohl auf den Einfluß H. Plessners auf Wein zurückzuführen. Wein bezieht sich an einer anderen Stelle selbst auf Plessners „Warnungen vor einer sich verabsolutierenden dialektischen Philosophie des Menschen“, die, so Wein, „ernst genommen werden müssen“ (RD 42, Anm.).

Nachdem sich gezeigt hat, daß auch der *objektive Geist* nicht der ‚richtige Ort‘ ist, wo man realdialektische Strukturen finden kann, geht Wein von Hegels Geschichtsmetaphysik zu dessen *Logik* über.

## 29. Hegels „Logik“ als die Lehre von realdialektischen Strukturen

### A) Die Kennzeichnung der Hegelschen Logik als Strukturlogik

Hegels Logik, die Wein zufolge „weder mit den metaphysischen Begriffen von Logik noch mit den antimetaphysischen etwas zu tun hat,“ bezeichnet Wein, um ihren eigentümlichen Charakter hervorzuheben, als „*Logik der Struktur*“ (RD 79). Obwohl sie in der Geschichte der Philosophie einzigartig ist, sei jedoch das, „was diese Logik *gegen die anderen* Weisen der Logik ausspielen und verteidigen will, [...] ein Wissen, das sich schon bei Heraklit einigermaßen deutlich ausspricht und im Grunde nie verlorengegangen ist“ (RD 83). Im Grunde habe man „es seit jeher gewußt, daß alles, was uns begegnet, irgendwelche *Struktur* und also *synthetische* Einheit hat“ (RD 83). Erst Hegel habe aber „etwas daraus gemacht, hat es philosophisch aus-gedacht, was für ein ‚erster‘ und zugleich ‚oberster‘ Befund hier in Rede steht“ (RD 84). Hegels „*objektive Logik*“ betrachtet Wein insgesamt als einen Versuch, „im Seins- und Weltdenken“ diesem Befund „statt dem obersten ‚Grundsatz‘ der ‚aristotelischen Logik‘“, gerecht zu werden (RD 84). Wein nimmt an, daß diese Logik „verständlicherweise in Hegels eigenen Augen der Kern seines gesamten Systems, das Kernstück der Philosophie schlechthin“ ist.<sup>212</sup>

Der für die hegelsche Logik kennzeichnende Strukturgedanke kommt Wein zufolge in Hegels Begriff des „*Ganzen*“ zum Ausdruck, „*in dem seine Momente aufgehoben sind*“ (RD 84). In dieser Formel findet Wein „den Denkmechanismus aller Dialektik“ (RD 84) und den *Schlüssel* für ein richtiges Verständnis der hegelschen Dialektik, ohne den man, wie oben dargestellt wurde, seiner Geschichtsmetaphysik nicht gerecht werden konnte. „Kein einziger Gedanke aus dem Riesenwerk Hegels“ lasse sich verstehen, „ohne von seiner Kategorie ‚Moment‘ Gebrauch zu machen“ (RD 84). Der hegelsche Begriff „Moment“ setzt aber eine

---

<sup>212</sup> Diese Auffassung über die Stellung der Logik in der hegelschen Philosophie ist nach Weins eigener Aussage im Nachwort der Realdialektik genau der Gegenteil von Hartmanns Ansicht darüber, der Hegels Logik geringere Bedeutung beimaß. Vgl. RD 182.

ganz bestimmte Einsicht in den „Denkmechanismus“ der Dialektik voraus, und zwar die: „Das ‚Ganze‘ ist nur durch seine ‚Momente‘, aber *als* Momente des Ganzen sind die Momente ‚aufgehoben‘, nämlich eben *in* dem Ganzen, *dessen* ‚Momente‘ sie sind, beziehungsweise, es müßte genauer heißen: *geworden* sind. Nirgendwo ist ein statisches ‚Ganzes‘ gemeint, sondern immer ja ein erst sich bildendes“ (RD 84).

Wein stellt nun die These auf, daß „hinter jener ‚*Aufhebung*‘ der *Momente zur synthetischen Einheit des Ganzen*“ ein Motiv wirksam ist, das von dem „spekulativen, im Grunde theologischen Motiv“ unterschieden werden muß (RD 84), ein „Motiv“, das man, weil es „*Aufhebung*“ nicht im Sinne von „*Aussöhnung*“ voraussetzt, durchaus „in einem vertretbaren Sinne ein ‚strukturlogisches‘ nennen“ darf (RD 84). In Hegels *Logik* gibt es also einen Aspekt, der sich aus Hegels Spekulation herauslösen läßt. Wein nennt ihn die „*logische Problematik der Einheit*“ (RD 84).

Es spricht nun einiges dafür, daß es sich bei dieser „*Einheitsproblematik*“ als dem nicht-spekulativen Aspekt der hegelschen Logik um dieselbe wie in Weins *Kosmologie* handelt. Ausdrücklich bezieht sich Wein in seiner Erörterung dieser Problematik auf seinen „früheren Versuch über *Kosmologie*“ und stellt der „*Einheit mit sich selbst*“ als „*Einheit der Identität*“ bzw. „*a-synthetische Einheit*“ die „*Einheit aus anderem*“ als „*synthetische Einheit*“ gegenüber (RD 85). Wie Weins Deutung zeigt, stimmt der *nicht* spekulative Kern der hegelschen Einheitsproblematik mit dem in Weins *Kosmologie* entwickelten Strukturgedanken völlig überein: „Das ‚Ganze‘ steht in synthetischer Einheit – ‚Einheit aus Anderen‘ – *mit seinen ‚Momenten‘*. Es steht zugleich in Nicht-Einheit – nämlich nicht: ‚Einheit der Identität‘ – mit seinen Momenten“.<sup>213</sup>

Die Frage nach der *Realdialektik* dürfte also in der Tat die gleiche sein wie die nach *synthetischer Einheit* als dem *metakategorialen Befund*, die Wein schon in seiner *Kosmologie* herausgearbeitet hat. Und sie stimmt auch, sofern es sich um ein richtiges Verständnis der Hegelschen Dialektik handelt, mit ihr überein. Was eine realdialektische Struktur ist, läßt sich Wein zufolge nur durch eine *Logik der Struktur* verstehen, wie er sie auch in seiner *Kosmologie* entwickelt hat. Jetzt aber geht es im

---

<sup>213</sup> RD 86 f. Wein hat die „Logik der Struktur“ auch in seinem „Zugang zu philosophischer Kosmologie“ als eine Lehre von „Einheit aus Einheit und Nichteinheit“ bezeichnet. Vgl. ZpK 131.



Gegensatz zur *Kosmologie*, die *abstrakt* bleiben mußte, um mehr als nur um das „abstrakte Ordnungsthema“. Jetzt geht es um die Darstellung realdialektischer Strukturen, d.h. um *konkrete Strukturen in der Welt*. Wie oben schon herausgestellt, erfordert dies jedoch einen anderen Ausgangspunkt als den metakategorialen Befund, weil es sonst nicht möglich ist, über *Concreta* zu sprechen. Darin liegt der Grund, der Wein veranlaßt hat, von der *Kosmologie* zur *Anthropologie* überzugehen.

Und aus dem selben Grund geht Wein auch bei der Suche nach realdialektischen Strukturen von der reinen *Einheitsproblematik* der hegelschen Logik zu *anthropologischen Aspekten* von dessen Philosophie über. Daß dies das eigentliche Thema seiner Untersuchung ist, signalisiert Wein schon durch den Untertitel des Buches: „Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie“. Die Suche nach dem Ort realdialektischer Strukturen bei Hegel konzentriert sich jetzt also auf den „anthropologischen Gehalt“ von diesen Philosophieren (RD 66).

## **B) Hegels „Logik“ in anthropologischer Sicht**

Hegels „*Berührungspunkt mit philosophischer Anthropologie*“ (RD 121) findet Wein in dessen Auffassung vom Bewußtsein, die Wein als die „*Dialektik des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins*“ bezeichnet (RD 67). Diese „Dialektik“ bezieht Wein in der folgenden Formel auf einen *Kernsatz*, der seiner Meinung nach zugleich vielleicht der „Kernsatz dieser ganzen ‚Phänomenologie des Geistes‘“ ist: „Selbstbewußtsein *ist* überhaupt *erst* und *nur durch* anderes Selbst-bewußtsein“ (RD 127).

Auf den ersten Blick handelt es sich auch in dieser Formel um eine bestimmte Form „synthetischer Einheit“ als „Einheit aus anderen“. Doch die Einzigartigkeit dieser Auffassung liegt Weins Auffassung nach darin, daß „die hegelsche Dialektik des Bewußtseins [...] *keine erkenntnistheoretische Angelegenheit*“ ist (RD 71). Diese „Dialektik“, die Hegel in seiner „Wissenschaft der Logik“ entwickelt, „bezieht sich“, so Wein, „auf den ‚logischen‘ Kern der vollen ‚Erfahrung‘“ (RD 71). Hegels Dialektik des Bewußtseins bezieht sich auf Erfahrung gerade nicht ausschließlich *erkenntnistheoretisch*, sondern, um Weins Ausdruck „volle Erfahrung“ mit seinem Begriff „Gesamterfahrung“ gleichzusetzen, **zugleich** *erkenntnistheoretisch-ontologisch-anthropologisch*, weil sie von der Erfahrung als „Gesamterfahrung“ des Menschen ausgeht. Aus diesem Grund komme in Hegels Dialektik des Bewußtseins der Mensch so, wie Wein es in seiner *Anthropologie* fordert, nämlich in seiner *Ganzheit*, d.h. als „der lebendige und handelnde

Mensch“ zum Ausdruck (RD 72). In dieser Hinsicht stellt sich die Dialektik des Bewußtseins daher nicht als eine Dialektik des Erkennens, sondern als Dialektik der „Selbst-Verwirklichung des Menschen“ heraus (RD 72). Dies begründet Wein mittels einer Auslegung der „*Dialektik des ‚Fürsichbehaltens‘ und ‚Ausstellens‘*“, die aber in einer „*nicht-hegelschen Sprache*“ erfolgen soll (RD 123).

Wein stellt in seiner Auslegung einen „Idealisten“, der *das Seinige ausstellt*, einem „Egoisten“ gegenüber, der *das Seinige für sich behält*. (RD 123). Der „Idealist“, der „für eine Sache lebt, wirkt, sich einsetzt“, macht „jene Sache, für die er arbeitet, damit zugleich ‚zu seiner Sache‘“ (RD 123). Dabei geht er davon aus, daß „er in seinem höheren, eigentlichen, inneren Wesen dem idealen und sittlichen Reich“ angehört (RD 123). Indem er sich also „in seinem empirischen Sein opfert“, erhält und rettet er „sein überempirisches, wahres Sein“, während das, was er opfert, „gar nicht sein ‚eigentliches‘ Sein“ war (RD 123). Nach dieser Auffassung opfert er also nicht sein eigentliches Sein, und was er opfert, opfert er nur um seines „Seelen-Heils“ willen. Damit kommt es aber „zum verwirrenden Verdacht des ‚Heilsegoismus‘“ (RD 123). Hier liegt insofern eine Dialektik der menschlichen Verwirklichungsweise vor, als der Idealist sein „wahres Sein“ dadurch verwirklicht, daß er sich für eine Sache einsetzt, die ursprünglich *außer ihm* liegt, mit seinem Tun aber zu *seiner* Sache wird. Mit anderen Worten: Er kommt *zu sich* durch eine Sache *außer sich*.

Was dagegen der „Egoist“ will, ist nichts anderes als „Selbsterhaltung“ und „Selbsterhöhung“, weshalb er er in seinem Handeln nur „den Trieben und dem Genuß“ dient (RD 123). Es liegt aber zu Tage: wer „so lebt, der lebt gerade nicht sich selbst. Er lebt in der Tat getrieben; indem er sich selbst erhält, dient er nicht *seinem* Gesetz, sondern dem Naturgesetz“ (RD 123). Deshalb kommt der „Egoist“ „im wörtlichsten und im tiefsten Sinne dieser deutschen Wendung ‚nicht zu sich‘; im ‚business of life‘ wie im ‚Genuß‘ erhält er sich nicht, sondern verbraucht sich“ (RD 123). Es stellt sich also heraus, daß dieser „Egoist“ „noch gar kein ego, oder besser kein Selbst“ hat (RD 127). Denn, wie gesagt, „*ist*“ Selbstbewußtsein „überhaupt *erst* und *nur durch* anderes Selbst-bewußtsein“ (RD 127). Das dialektische Verhältnis liegt also darin, daß er deswegen nicht zu sich kommt, weil er *sich dem Anderen verschließt*.

Wein weist angesichts der ‚egoistischen‘ Verwirklichungsweise aber noch auf einen zweiten dialektischen Aspekt hin, der an folgender Stelle aus der *Phänomenologie des Geistes* zum Ausdruck kommt: „Sie“, und

gemeint sind die *Egoisten*, von denen Wein gesprochen hat, „geben ihr Tun und Treiben für etwas aus, das nur für sie selbst ist, worin sie nur *sich* und *ihr eignes* Wesen bezweckten. Allein indem sie etwas tun und hiemit sich darstellen und dem Tage zeigen, widersprechen sie unmittelbar durch die Tat ihrem Vorgeben, den Tag selbst, das allgemeine Bewußtsein und die Teilnahme aller ausschließen zu wollen; die Verwirklichung ist vielmehr eine Ausstellung des Seinigen in das allgemeine Element, wodurch es zur *Sache* aller wird und werden soll“<sup>214</sup> (RD 124). Es zeigt sich, daß „gerade der Egoist und Egozentriker in der Tat am *gemeinsamen* Tun“ mitarbeitet (RD 124). Folglich besteht „die entscheidende Einsicht“ darin, daß gerade „derjenige, der für sich leben will und zu leben meint, zur gemeinsamen Sache beiträgt – *ohne es zu wollen, ohne es zu wissen*“ (RD 124). Hegel ist hier „nicht der dialektisch Spekulierende, sondern der realistisch Beschreibende“ (RD 124). Er beschreibt „die anthropologisch-soziologische Realität“, die „eben jene Bewandnis der synthetischen Einheit des Gegenläufigen beziehungsweise seines Ineinander-Umschlagens“, d.h. einen dialektischen Charakter zeigt. Hier handelt es sich also um eine „synthetische Einheit der Gegensätze, die realiter vorkommt“ (RD 129).

Insoweit ist also das *Dialektische* in dieser anthropologisch-soziologischen Realität, wie sie durch Hegel beschrieben wird, auch ein *reales*. „Das Reale dieser Dialektik spielt zwischen den Polen: Es geht mir um die Sache *selbst* – in *eigener* Sache – die doch zugleich auch *gemeinsame* Sache ist. Statt des Sichausschließens dieser Aspekte besteht in Wirklichkeit ihr Sicheinschließen, statt des scheinbar antithetischen besteht ein syn-thetisches Verhältnis zwischen ‚Fürsichbehalten‘ und ‚Ausstellen‘“ (RD 126). Das *Dialektische* daran ist, daß der Mensch in seinem Handeln keinen der beiden Aspekte völlig ausschließen kann. Die menschliche Verwirklichungsweise, gleich zu welchem Pol sie strebt, **schließt** stets auch den anderen Pol **ein**.

Der gesuchte Ort realdialektischer Strukturen ist also der Bereich menschlicher Grundakte und Weltbezüge. Wie es schon in Weins nun bestätigter, „heuristischen Frage“ zu Beginn seiner Untersuchung hieß, sind „*dialektische* Strukturen“, zum mindesten im „Bereich der Verwirklichungsweisen des Menschen im Außermenschlichen“, **real** (RD 17). Denn, wie Weins Untersuchung zeigte, erst hier lassen sich

---

<sup>214</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Nachwort von Lorenz Bruno, Stuttgart 1999, S. 296 f.

Verhältnisse feststellen, die sowohl dialektisch als auch real sind. Dies veranlaßt Wein zu dem Versuch, diesen Bereich, über Hegel hinausgehend, systematisch auf realdialektische Strukturen hin zu untersuchen, um dadurch der eigentümlichen Struktur des menschlichen In-der-Welt-seins gerecht zu werden.

### 30. Übergang von Hegels Logik zur Strukturanalyse menschlicher Verwirklichungsweisen als Analyse realdialektischer Strukturen

#### **A) Die Unmöglichkeit der Radikalisierung menschlicher Verwirklichungsweisen als Hinweis auf ihre realdialektische Struktur**

Wie oben schon erwähnt, schlägt Wein bei seiner Strukturanalyse menschlicher Verwirklichungsweisen einen ähnlichen Weg ein, wie in seinem fiktiven Zweifelsversuch, den er dem cartesischen Zweifel gegenüberstellte. So, wie er dort von der Frage ausging, ob ein *wirklich radikaler* Zweifelsversuch überhaupt möglich ist, fragt er auch hinsichtlich dieser Analyse danach, ob eine *Radikalisierung* menschlicher Verwirklichungsweisen überhaupt möglich ist. Dabei geht es ihm nicht um die Frage, „ob Radikalisierung ‚gut oder schlecht‘ sei“, da seiner Meinung nach eine Antwort auf diese Frage bestenfalls „ein abstrakt-doktrinäres Unternehmen“ bleibt (RD 135). Die Grundfrage seiner *Strukturanalyse* lautet in der „Sprache moderner philosophischer Anthropologie“ vielmehr ganz schlicht, aber „zunächst befremdlich: Ist Radikalisierung *möglich?*“ (RD 135).

Wein stellt hinsichtlich seiner Analyse menschlicher Verwirklichungsweisen in Anknüpfung an die oben erörterte „Dialektik des Ausstellens und Fürsichbehaltens“ die folgende Hypothese auf: „*Die Radikalisierung einer menschlichen Verwirklichungsweise führt sie in ihr Gegenteil über*“ (RD 135). Wein prüft diese Hypothese durch Heranziehung „geschichtlicher Erfahrung“. Wird sie dadurch „verifiziert, so gibt sie die Berechtigung, eine eigentümliche Strukturbewandtnis mit menschlicher Verwirklichung überhaupt zu statuieren“, die „eine dialektische genannt werden“ dürfte (RD 135). Für Wein persönlich, der jener Generation angehört, die während der Nazi-Diktatur „Experimente“ solcher Radikalisierungen selbst erlebt hat, bedeutet die Überprüfung dieser Hypothese eine „Sichtung von Fakten und von Abläufen, die sich wirklich und vor den Augen der lebenden Generation abgespielt haben, und zwar in zermalmender Realistik“ (RD 136). Wein nimmt kein Blatt vor den Mund: „Die extremsten Experimente der Radikalisierung haben

sich bei uns und an uns, kaum mehr als ein Jahrzehnt von uns zeitlich entfernt, ereignet und abgespielt. Die gesamte Geschichte zeigt uns wenig, das darin vergleichbar wäre“ (RD 136).

Zuvor versucht Wein jedoch zu klären, was der Begriff „menschliche Verwirklichungsweisen“ genau bedeutet. Er stellt zunächst fest, daß diese Verwirklichungsweisen „in zwei verschiedenen Erscheinungsformen auftreten. Wir alle kämpfen, lieben, denken, handeln, genießen usf.; aber daneben gibt es die, wie wir sagen, ‚großen‘ Streiter, Liebenden, Denker, Täter, Genußmenschen..“ (RD 137). „Der nüchterne Sinn“ des Terminus „menschliche Verwirklichungsweisen“ besteht darin, daß *ganze Menschenleben* „von der einen *oder* anderen Weise des Bezugs zur Welt“ geprägt werden (RD 137). Dem gewöhnlichen Schema nach scheint menschliche Verwirklichung „in einer *Dimension* zwischen ‚Durchschnittlichkeit‘, und das ist dem Schema nach schon ‚Kleinheit‘, und Steigerung ins Radikale, die ‚Größe‘ sein soll, zu spielen“ (RD 137). Unter dem „Versuch zur Radikalisierung einer menschlichen Verwirklichungsweise“ versteht Wein dagegen den Versuch, eine bestimmte Verwirklichungsweise „geradezu mit Ausschließlichkeit“ zum Leitbild zu machen und sie grenzenlos zu steigern (RD 137). Dies zeigt sich real bei solchen Menschen, „in denen die betreffende Verwirklichungsweise zur Besessenheit, zum Zerrbild ihrer selbst wird“ (RD 137). An entsprechenden Beispielen erfährt man daher auch, „daß die betreffende Verwirklichungsweise sich in dieser Ausschließlichkeit, und *durch* die radikal erstrebte und geforderte Ausschließlichkeit, nicht nur um ihr Eigentliches bringt, sondern eben damit geradezu der ihr entgegengesetzten Verwirklichungsweise dient“ (RD 137). Am Beispiel des „*soldatischen Menschen*“ konkretisiert Wein das Gesagte.

Der Versuch, das Ideal vom „soldatischen Menschen“ zu radikalieren, ist für Wein der „klarste und mächtigste Radikalisierungsversuch, den wir in jüngster geschichtlicher Erfahrung erlebt haben“ (RD 138). Wein beruft sich u.a. auf „eine Broschüre der nationalsozialistischen Partei zur ‚Schulung‘ der Angehörigen des Oberkommandos der Wehrmacht. Sie trug den Titel ‚Der Kampf als Lebensgesetz‘. Darin war der Soldat dem ‚kämpferischen Menschen‘ gleichgesetzt. Dieser aber war als Kämpfer um des Kämpferischseins willen, als der ‚*reine* Kämpfer‘, der Durch-und-durch-Kämpfer sozusagen, aufgefaßt“ (RD 140). Entscheidend ist, daß dieser „Versuch der *Radikalisierung* des Soldatischen“ aber auch geschichtliche Realität geworden ist: „Die jüngste deutsche Geschichte hat uns dieses Experiment *vorgeführt*“ (RD 141). In diesem „Experiment“ ist die „eigentliche Realdialektik“ geschichtlich deutlich

und krass hervorgetreten. „Der ‚kämpferische Mensch‘, in seiner wahnwitzigsten Radikalisierung, die wir erlebt haben, brachte es fertig, die Lebenden zu hassen, *für* die er kämpfen sollte. Er haßte und verachtete nämlich die ‚bürgerliche‘ Ordnung, die keine kämpferische ist, ja geradezu das Volk, das nicht mit ihm mit-stirbt, sondern weiterlebt, indem seine Existenz nicht *darin aufgeht*, kämpferisch zu sein, das vielmehr noch ‚Zivilisten‘ enthält und ‚zivile‘ Lebensziele“ (RD 142). Es handelt sich Wein zufolge hier vielleicht um „das grausigste Exempel einer dialektischen Verkehrung ins Gegenteil“; so hat es „die Fälle des Soldaten gegeben, der nur mehr für die Armee kämpft und der die Fäuste nach der Heimat ballt, die er beschuldigt, nicht *total* im Krieg zu sein“ (RD 142).

## **B) Die Grundstruktur menschlicher Verwirklichungsweisen**

Am besagten Beispiel läßt sich die Richtigkeit der folgenden drei Behauptungen von Wein überprüfen: „An allen radikalisierten menschlichen Verwirklichungsweisen zeigt sich 1. das Phänomen der gegenseitigen Unvereinbarkeit derselben; 2. das noch merkwürdigere Phänomen des Umschlagens einer Verwirklichungsweise, wenn sie total radikalisiert werden soll, in ihr Gegenteil; 3. zeigen diese beiden Phänomene an, daß hier von einer dialektischen Strukturbeziehung gesprochen werden darf“ (RD 137). Was die *erste* Behauptung betrifft, steht nach Wein fest, daß „unter der Zielsetzung *radikaler* Verwirklichung [...] die menschlichen Grundfunktionen in rettungsloser Unvereinbarkeit zueinander“ stehen (RD 145). Wein belegt sie mit Beispielen: „Der radikale ‚kämpferische Mensch‘ kann nicht der radikal Liebende oder Mitleidende, der radikale Aktivist nicht der radikale Kontemplative sein usf.“ (RD 145). Was die *zweite* Behauptung anbelangt, ist sie durch das Beispiel des „soldatischen Menschen“ ausreichend begründet. Was die *dritte* Behauptung angeht, versucht Wein sie als eine „*Dialektik der Modi und Gegenmodi menschlicher Verwirklichung*“ (RD 145) systematisch zu begründen.

Was bei der Radikalisierung menschlicher Verwirklichungsweisen *unmöglich* wird, deutet auf eine spezifische Struktur zwischen den Polen dieser Radikalisierung hin. Es zeigt sich nämlich, daß „das *realdialektische* ‚Umschlagen ins Gegenteil‘, das sich beim *Versuch* der Radikalisierung, das heißt der *Herauslösung* der ‚Extreme‘ (Pole) aus der Struktur ereignet, [...] in einer Struktur *synthetischer Einheit* seinen Grund haben“ muß (RD 148). Wenn das **realdialektische** Verhältnis zwischen den „Extremen“ auf die „synthetische Einheit“ dieser beiden Pole zurückgeführt werden kann, kann diese **Realdialektik** „als eine

*durchgängige*“, d.h. als der „*eigenartige* Charakter schlechthin des Seins des Menschen in der Welt“ gelten, was Wein als eine Hypothese aufstellt (RD 148). Mittels der Strukturanalyse verspricht sich Wein also nichts geringeres als den entscheidendsten Schritt bei der Erfüllung der Aufgabe der *Kosmologie ergänzenden Anthropologie*. Die Aufgabe dieser Anthropologie, die im Gegensatz zur Kosmologie über die *Concreta*, und das heißt, zwar nicht über **die** Struktur der Welt, dafür aber über Strukturen **in** der Welt sprechen kann, ist die Aufdeckung der Struktur des menschlichen In-der-Welt-seins, die sich aus dieser Strukturanalyse ergeben soll.

Was sich beim Radikalisierungsversuch als „Extreme“ herausgestellt hat, postuliert Wein über die Radikalisierung hinaus nun im Hinblick auf die gesuchte Struktur als „Grund-Modi“ menschlicher Verwirklichung (RD 146). Was Wein mit „Grund-Modi“ meint, ist „ein Faktum diesseits der Radikalisierung“ (RD 146). Er veranschaulicht es durch folgendes menschliches Faktum: „Es gibt Menschen, deren Leben je in *einem* hauptsächlichen Verhältnis zur Welt aufzugehen scheint. Es mag ein besonderes Sich-aufgerufen-Fühlen zur Tat oder zum schöpferischen Werk sein; oder zur Erkenntnis der Welt, sei es in der Weise der Erfahrung und Forschung oder der *vita contemplativa*; oder zur Befreiung aus dem Naturhaften, zur Askese; oder zur radikalen Introversion in der Weise ostasiatischer Frömmigkeit und Versenkung, usf.“ (RD 146). „Grund-Modi“ sind in diesem Zusammenhang, „solche charakteristischen Weisen des Verhaltens des Menschen zu dem Außer-ihm, die durch ein Menschenleben hindurch vorwalten und es bestimmen können“ (RD 146). Insofern bezeichnet der von Wein gewählte Begriff „Grund-Modi“ also einzelne Verwirklichungsweisen, die sich „partiell“ (RD 145) gegenseitig ausschließen.

Das Phänomen der Radikalisierung besteht darin, daß sich „*innerhalb*“ der einzelnen Grundmodi „konträre Vektoren“, d.h. „Richtungsmomente“ zeigen (RD 146). Diese „Vektoren“ bezeichnet Wein je nach Richtung als „Modi“ und als „Gegen-Modi“ (RD 146). Das Verhältnis zwischen „Modi“ und „Gegen-Modi“ veranschaulicht Wein wiederum anhand des Beispiels vom „Idealisten“ und „Egoisten“, wobei das idealistische Lebensziel als *Modus* und das *egoistische* als *Gegenmodus* zu bezeichnen sind. An diesem Beispiel hat Wein, wie oben dargestellt, „*zwei Richtungen* des ‚Umschlagens ins Gegenteil‘“ festgestellt: „Der Versuch, sich ‚rein‘, ‚radikal‘, als Idealist zu verwirklichen, bezog gerade das Selbst und seine Wahrung und Steigerung ein“ (RD 146), was zum verwirrenden Verdacht des „Heilsegoismus“ (RD 123) führte. Dagegen der Versuch dagegen „sich ‚rein‘, ‚radikal‘, als Egoist zu

verwirklichen, bezog eine ‚gemeinsame Sache‘, ein ‚Allgemeines‘ ein“ (RD 146). In jetzigem Zusammenhang ist an diesem Beispiel festzustellen, daß es zum Umschlagen ins Gegenteil „in je umgekehrter Richtung“ dadurch kommt, „daß Modus oder Gegenmodus *je für sich* verwirklicht werden sollte“ (RD 146). Es ist also gerade der Versuch, den entgegengesetzten Modus *völlig* auszuschließen, der unausweichlich zu seinem Gegenteil, d.h. zum jeweils auszuschließenden Modus führt.

Was nun die Frage betrifft, welche Verwirklichungsweise als *Modus* und welche als *Gegenmodus* gelten soll, ist Wein bemüht zu zeigen, daß es sich hier nicht um so etwas wie unbegründete, lediglich moralisch motivierte „Rangordnungen“ handelt (RD 149). „Sachlich“ betrachtet sind diejenigen Verwirklichungsweisen als „Gegenmodus“ zu bezeichnen, die „quasi zentripetal auf das Ich zurückbezogen“ sind und daher „einen geringeren Raum“ einnehmen, „als es die Modi tun“ (RD 149). „Dies darf“ aber, so betont Wein, „wiederum nicht als Wertung verstanden werden“ (RD 149). Denn es handelt sich bei dem „Gegenmodus“ auch nicht um so etwas wie einen „deficienten“ Modus (RD 150). Einer philosophischen Anthropologie, die eine „*kritische* Philosophie in neuer Erscheinungsform“ sein will, kann nicht darum gehen, „in den Gegenmodi eine Verirrung, eine Verkennung, eine Entartung oder ein Nichtkönnen zu entlarven“ (RD 150). Einer solchen Anthropologie muß es vielmehr um eine sachliche Kenntnis vom Menschen gehen, die weiß, daß der Gegenmodus „in denselben Verwirklichungsbereich“ hineingehört, „dem auch der Modus angehört“. Es gilt also die „*reale Spannung*“ in konkreten Menschenleben zu „*beobachten*“ (RD 150).

### **C) Beispiele für die dialektische Struktur menschlicher Verwirklichungsweisen**

Nachdem die Begriffe exponiert sind, folgt nun die Strukturbeschreibung unter dem Titel „*Paradigmata der Dialektik menschlicher Verwirklichung*“ (RD 150). Diese „Paradigmata“ kommen in den folgenden Feststellungen zur Sprache: „Jede Verwirklichungsweise ist in sich realdialektisch. Diese Dialektik spielt sich 1. in der *Auffassung*, im *Bewußtsein* von der betreffenden Verwirklichungsweise ab; 2. in der *Verwirklichung selbst*“ (RD 151). Es gilt nun, diese Feststellungen als *dialektische Paradigmata menschlicher Verwirklichung* zu begründen. Demonstriert werden muß hier also, daß die *Grund-Modi* sowohl im *Bewußtsein* als auch in ihrer *Realisierung* dialektisch sind.



Zur Begründung der *ersten* Feststellung versucht Wein am Beispiel „Idealismus – Egoismus“ zu zeigen, daß nicht nur die entsprechenden Verwirklichungen, sondern auch die ihnen entsprechenden *Auffassungen* in sich „realdialektisch“ sind. So faßt der „Idealist“ sein Wirken beispielsweise entsprechend dem Kantischen Sittengesetz als ein „*gesolltes* Wirken“ auf (RD 151). Er sieht aber gerade in diesem *verpflichteten* Wirken sein *eigentliches* Wirken als Wirken aus *Freiheit*. Indem er „Ideen, Normen, das Sittengesetz, das Gesollte“ verwirklicht, glaubt er, sein „*eigenes*, ‚höheres‘, besseres‘ Ich“ zu *verwirklichen* (RD 151). Er geht also von Ideen aus, die ihn *binden*, wodurch er *frei* wird. Wenn der „Egoist“ umgekehrt sein Wirken im Blick auf sein eigenes Ich auffaßt und von einem „Wirken *für mich selbst*“ spricht, konstatiert er dadurch „gewissermaßen ein Natur-Gesetz“, das ihm „keine andere Wahl läßt“, als nur nach seinem eigenen Nutzen zu handeln (RD 151). Was er *sein* Wirken nennt, ist in Wahrheit nichts als das *Naturgeschehen*, das gewissermaßen „durch die List der Natur“ *an ihm* geschieht (RD 151). Das Dialektische besteht nun darin, daß man bei der ersten Auffassung von Ideen ausging, die *einschränken*, eben dadurch aber zum *eigentlichen Selbst*, zur *Freiheit* gelangen lassen, bei der zweiten Auffassung hingegen, wo man *sich selbst uneingeschränkt* zur Geltung bringen wollte, in die *völlige Einschränkung* durch die Natur gerät, d.h. in ein bloßes *Naturgeschehen*, in dem kein Platz für das Ich und für die Freiheit ist. Das *Paradigmatische* an dieser Dialektik ist jedoch, daß die beiden Auffassungen in dem Sinne *einander entgegengesetzt und aneinander gebunden* sind, daß jeweils der Endpunkt der einen Auffassung der Ausgangspunkt der anderen Auffassung ist. Das hier obwaltende Dialektische bezeichnet Wein daher als „das Umschlagen von Richtung in Gegenrichtung, das synthetische Aneinandergebundensein von Richtung und Gegenrichtung im Bereich derselben Aktsphäre“ (RD 151).

Für die Begründung der *zweiten* Feststellung, d.h. dafür, daß die Grund-Modi sich bei ihrer Realisierung als realdialektisch erweisen, wählt Wein als ein erstes Beispiel „ein Leben, das vom ‚Modus‘ des Erkennens beherrscht wird“ (RD 151). Wein nimmt hier den Fall an, daß ein Mensch sich die „objektive Erkenntnis und Wahrheit“ zum obersten Ziel setzt (RD 151). Es stellt sich jedoch heraus, daß, je weiter der Forscher bei der objektiven Wahrheitsforschung vorankommt, das Werk dieses Forschers desto subjektiver wird. Denn „die Energie, die Könnerschaft, das Werk des Meisters sind höchstes ‚Sich-darstellen‘ des Individuums: Im selbständigen Schritt vom Bekannten zum bislang Unbekannten verwirklicht sich die reinste und größte Spontaneität, die menschenmöglich ist“ (RD 152). Die in diesem Fall „gegenläufige

Dialektik“ ist z.B. die „Weise des Ästheten“: „Je *subjektiver* ich lebe, [...] das heißt, je mehr ich nur die subjektiven Akzente, mit denen ich das mir Begegnende belege, gelten lasse, desto intimer re-agiere ich auf das mir Begegnende“ (RD 152). Dies bedeutet aber auch, daß ich beim Begegnenden „seinem Auf-mich-Eindringen geöffnet“ bin (RD 152). Folglich ist es ausgerechnet der so lebende, „der *mehr* auf das Gegebene *eingeht* als derjenige, der auf das ‚objektive Sein‘“ ausgerichtet war (RD 152).

An einem Beispiel aus dem „alltäglichen Leben“ zeigt Wein, daß die *dialektische* Kehrseite des scheinbar Alltäglichen das damit unzertrennlich verbundene „Fallen“ in eine „Grund-losigkeit“ ist (RD 153). Das *alltägliche Leben* ist „der scheinbar in sich geschlossene Lebensstyp des völlig ‚weltlichen‘ Menschen unserer Großstädte“: „Das oberflächliche, reizüberladene, veräußerlichte, besinnungslos hastige Treiben in der Zeit und im Zeitmangel, im jeweils bedrängenden oder sensationellen Jetzt, vergeßlich, blind für das fernere Wohin, niemals *Zeit für* etwas habend, das in die Tiefe und Versenkung, ins Außer-Gewöhnliche oder in die geistige Konzentration führte. Es ist, bis in die ‚Pausen‘ ausgefüllt von lauter agilem Zeitvertreib, das ‚business of life‘ in nervös pulsierendem ‚Betrieb‘, bestehend aus Geschäftigkeit, Geselligkeit, Gerede, Langweile und Zerstreung“ (RD 153). Das hiermit dialektisch verbundene „Fallen“ erscheint als „die andere Seite des Schwebens dieser Menschenleben über einer wortwörtlich zu nehmenden Bodenlosigkeit, einer Grund-losigkeit, die man eben durch jenes gierige, gejagte, unbefriedigte Dahingetriebenwerden durch Nichtssagendes hindurch verspürt, – die jene Menschen *selbst* in ihrem Dahintreiben, in ‚diesem so ins Bodenlose gehängten Leben‘, verspüren. Das heißt, jenes unbesorgt-besorgte Leben ist gleichzeitig das Sein zu den ‚Grenzsituationen‘, das Leben zum Scheitern, zu Zusammenbruch, Verfall, zu Umkehr, zu Aufschwung, Häutung, und zum Tode“ (RD 153). Das alltägliche Leben, dessen Modus ein „in sich geschlossener Lebensstyp“ ist, erweist sich also *realdialektisch* als „dem Außeralltäglichen *offen*. Jene ‚Oberfläche‘ hat *keine Grenze* gegenüber demjenigen, was sie, in jedem Augenblick, durchstoßen mag“.<sup>215</sup>

---

<sup>215</sup> RD 154. Wein nennt hier allerdings kein Beispiel für die gegenläufige Dialektik. Ein mögliches Beispiel wäre das Leben eines ‚philosophisch tätigen‘ Müßiggängers, dessen „Modus“ man – im Gegensatz zu dem des Alltäglichen – als „Offenheit“ für den Ernst des Lebens bezeichnen könnte. In der übertriebenen „Offenheit“ käme es nämlich auf dialektische Weise in der Form eines Müßigganges zu einer „Geschlossenheit“, in dem schließlich aller Ernst des Lebens zum Spiel wird.

Bei einem weiteren Beispiel, und zwar dem der „Dialektik des Öffentlichen und Privaten“, handelt es sich um ein geschichtliches Faktum, daß nämlich die *radikale Politisierung* immer wieder „zu einem *Klub* der Jakobiner“ führt, d.h. „in dialektischem Umschlagen, zum nicht-öffentlichen ‚gang‘ (im amerikanischen Sinne)“ (RD 155 f.). In diesem Sinne verstanden, war Wein zufolge die „SA, mit der Adolf Hitler die Macht gewann und die Reichswehr umzingelte, [...] vielleicht das größte Privatunternehmen der Weltgeschichte“, ein „political gang“ (RD 156). Was die „*gegenläufige Dialektik*“ betrifft, bezieht sie sich auf das Ziel, „abseits vom Markt und den πολλοί, von den idola fori, von der ‚Politik‘ zu bleiben“ (RD 157). Damit das Individuum jedoch, und Wein zitiert die bekannte Formel, in „his home – his castle“ leben kann, müssen zwei Voraussetzungen erfüllt werden (RD 157). *Erstens* benötigt der Einzelne von den anderen, „daß die Distanz respektiert bleibe, daß sie sich ebensowenig in seine private Sphäre mischen, wie er mit der ihrigen zu tun haben will“ (RD 157). Die *zweite* Voraussetzung kommt ans Licht, wenn man erkennt, daß eine solche radikale Selbständigkeit nicht zu verwirklichen ist: „Je mehr das ‚castle‘ zum ‚home‘ neben anderen dichtbevölkerten Städten wird, desto mehr wird das In-Selbständigkeit-Leben zu einem Im-Kontrakt-auf-Gegenseitigkeit-Leben“ (RD 157). Hier zeichnet sich „eine erstaunliche Dialektik [...] höchst reell ab“ (RD 157). Politik, die keinen Respekt vor dem privaten Leben hat, macht den Begriff der Politik inhaltslos, wird zu einem privaten Unternehmen. Diese Radikalisierung macht aus politischen Aktivisten Banditen mit höchst privaten Zwecken. Andererseits setzt sich das Individuum, das auf seine private Sphäre pocht und deshalb sich nicht ins Politische einmischt, der Gefahr aus, diese private Sphäre ganz zu verlieren.

### 31. Gesetze der menschlichen Verwirklichungsweisen als Gesetze einer realdialektischen Struktur

Aus den *Paradigmata der Dialektik menschlicher Verwirklichung*, die Wein anhand der obigen Beispielen feststellen konnte, ergeben sich *fünf* Gesetze, die Wein als „*Strukturgesetze menschlicher Verwirklichung*“ aufstellt (RD 162). Das *erste* der fünf Gesetzen spricht zunächst die *Gemeinsamkeit* von „Modi“ und „Gegenmodi“ aus. Demnach sind sie darin *einheitlich*, daß sie beide *dialektisch* sind: „Es gibt a) eine Dialektik der ‚Modi‘ und b) eine Dialektik der ‚Gegenmodi‘“ (RD 162). Dies läßt sich am Beispiel des Wirkens veranschaulichen: Der Versuch, sich uneingeschränkt zur Geltung zu bringen, hat zur Unfreiheit, zur

totalen Gebundenheit, zum Verlust des *eigentlichen* Selbst geführt und war insofern dialektisch. Aber auch der diesem entgegengesetzte Versuch *muß* sich nach diesem Gesetz als ein dialektischer erweisen. Und in der Tat, der Versuch, sich selbst durch bindende Ideen einzuschränken, führt zu dem Gegensatz des Ausgangspunktes, d.h. zur Freiheit, zur Ungebundenheit des eigentlichen Selbst.

Das *zweite* Gesetz besagt, daß „bei der Verwirklichung eines Modus oder eines Gegenmodus in einem ganzen Leben [...] sich jeweils Modus oder Gegenmodus zum Schluß als ein anderer“ herausstellt, „als er sich zunächst gegeben hatte“ (RD 163).

Daraus ergibt sich nun unmittelbar das *dritte* Gesetz, wonach „die *synthetische Einheit* entgegengesetzter ‚Richtungen‘ der betreffenden Verwirklichungsweisen das Ordnungsprinzip ist“ (RD 163). Die Einheit des Modus und des Gegenmodus, die schon in dem ersten Gesetz ausgesprochen wurde, wird hier als „synthetische Einheit“ festgestellt, die zugleich ein „Ordnungsprinzip“ ist. Dies bedeutet, daß man das eine nicht verwirklichen kann, ohne in gewissem Maße zugleich auch das andere zu verwirklichen. Hier handelt es sich um eine Einsicht Nietzsches, die Wein an anderer Stelle zitiert, in der ein dialektisches Gesetz zum Ausdruck kommt: „Was ist am typischen Menschen *mittelmäßig*? Daß er nicht *die Kehrseite der Dinge* als notwendig versteht: daß er die Übelstände bekämpft, wie als ob man ihrer entraten könne; daß er das Eine nicht mit dem Anderen hinnehmen will“.<sup>216</sup> Das dritte Gesetz besagt also, daß hinter der Notwendigkeit der „*Kehrseite der Dinge*“ eine bestimmte *realdialektische Struktur* steckt, und zwar die *synthetische Einheit* des Modus und des Gegenmodus.

Im *vierten* Gesetz bezieht Wein diese realdialektische Struktur auf *Gruppen* von Modi und Gegenmodi, die untereinander eine gewisse Verwandtschaft zeigen: „Der Mensch kann in jeder Modus-Gruppe das ‚Nicht-Eigene‘ nicht erfahren und nicht verwirklichen, ohne das ‚Eigene‘ mit dazu zu erfahren und zu verwirklichen. Der Mensch kann in jeder Gegen-Modus-Gruppe das ‚Eigene‘ nicht erfahren und nicht verwirklichen, ohne das ‚Nicht-Eigene‘ zu erfahren und zu verwirklichen“ (RD 163).

Die „synthetische Einheit“ bei Wein hat sich in der vorliegenden Untersuchung als eine *nicht weiter analysierbare Synthesis* herausgestellt,

---

<sup>216</sup> Zitiert in: RD 138.

worin die Teile zwar ihre Verschiedenheit bewahren, aber miteinander trotzdem in dem Sinne eine Einheit bilden, daß sie, ohne deren eigentlichen Sinn zu verlieren, durch keine weitere Analyse von einander zu trennen sind.<sup>217</sup> Das *fünfte* Gesetz spricht diese allgemeine Eigenschaft der synthetischen Einheit explizit als eine Eigenschaft der realdialektischen Struktur menschlicher Verwirklichungsweisen aus: „a) An jeder Verwirklichung ‚in einer Richtung‘ beteiligt sich auch die Verwirklichung ‚in der anderen Richtung‘. b) Wir können nicht einmal *Grenzen* zwischen diesen konträren Verwirklichungsrichtungen innerhalb einer menschlichen Aktionssphäre festlegen, das heißt, diese nicht aufteilen und zerlegen wie in zwei Bereiche“ (RD 163). Man kann also keine Grenze feststellen, an der die Verwirklichungsweise, die z.B. ursprünglich *vom Ich wegging*, die Richtung ändert und *zum Ich zurückkommt*. Bezeichnet man die Richtung ‚vom Ich weg‘ als *zentrifugalen Vektor* und die auf das Ich bezogene Richtung als *zentripetalen Vektor*, kann man jenes Gesetz neu formulieren: „*Zentrifugaler und zentripetaler Vektor sind in menschlichen Grundakten nicht rein voneinander zu trennen; sie gehören vielmehr stets zu-ein-ander*“ (RD 164).

Das anthropologische Phänomen, daß man das Eine ohne das Andere nicht verwirklichen kann, weist also keineswegs etwa auf eine *geometrische Kurve*, bei der die Änderung des Richtungssinn als Höhepunkt die Figur klar in zwei Bereichen teilen würde. Deshalb entlehnt Wein seine Begriffe nicht aus der Geometrie, sondern aus der Physik, und zwar ihrer Beschreibung der *Zentralbewegung*, in der die *Zentrifugalkraft* und *Zentripetalkraft* auf den Körper *gleichzeitig* wirken. Diesem Gesetz entsprechend muß man besagtes Phänomen derart verstehen, daß das Unerwünschte mit dem Erwünschten eben durch den selben Akt verwirklicht wird. Um es am Beispiel der Zentralbewegung zu veranschaulichen: je schneller die Bewegung um das Zentrum wird, mit dem Ziel, dieses Zentrum so schnell wie möglich zu erreichen, eine desto größere *Zentrifugalkraft* erzeugt man dadurch und man *entfernt* sich vom Zentrum *immer mehr*, und zwar gerade durch die selbe Bewegung, mit der man das Zentrum erreichen wollte. Und umgekehrt gilt: Je stärker man seine Bewegung um das Zentrum *hemmt*, um dem zu entgehen, macht man damit die *Zentripetalkraft* um so größer und rückt

---

<sup>217</sup> Das war ja auch das Wesen der kentaurischen Verbindung. Vgl. oben 198 f.

man dem Zentrum um so *näher* – eben durch die selbe Kraft, mit der man dem Zentrum entfliehen wollte.<sup>218</sup>

Das fünfte und letzte Gesetz erweist sich deshalb als von „*fundamentaler*“ Bedeutung (RD 163), weil „metaphysische oder anti-metaphysische Ismen, Systeme und Radikalisierungen“ sich aus dieser Perspektive als Versuche herausstellen, „dieses dialektische ‚Ganze‘“, das diesem Gesetz zufolge nicht in Bereiche zerteilt werden kann, „aufzutrennen“ (RD 164). Mit dem Hinweis auf dieses dialektische Gesetz kann Wein nun behaupten, daß den genannten Ismen „mangelndes Wissen des Menschen um *sich selbst*“ zugrunde liegt (RD 164). Sie alle versuchen, dieses *dialektische Ganze* entweder zu zerteilen, oder, wie der Relativismus, das ganze Verhältnis auf nur eine Seite zu reduzieren.

### 32. Die realdialektische Strukturanalyse als die Grundlage einer Lehre vom „synthetischen Menschen“ und die Zurückweisung des Relativismus und Absolutismus als Vereinseitigungen des Menschen

Die Realdialektik, die darin besteht, daß der Modus und der Gegenmodus sich jeweils als ein Anderes herausstellt, ist mit dem Relativismus, für den der Modus oder der Gegenmodus *in Wahrheit* die ganze Zeit *nichts als dieses Andere* sein dürfte, nicht zu verwechseln: „Was wir hier ‚Realdialektik‘ nennen, läuft *nicht* so wie die *relativistische Reduktion*. Ich ‚reduziere‘ und ‚entlarve‘ im Sinne des Relativismus, wenn ich sage: Ethisch Handeln ist ‚in Wirklichkeit‘ doch ‚nur‘ egoistisch Handeln; Erkennen ist in Wirklichkeit nur Subjektsprojektion; Gesittung als Bändigung des Animalischen ist im Grunde nur Degeneration des letzteren, usf.“<sup>219</sup> Entscheidend ist, daß die hier beschriebenen Gesetze es vielmehr unmöglich machen, daß die eine Seite

---

<sup>218</sup> Das ist übrigens das Prinzip des sog. „Sonnensegels“, bei dem für eine Bewegung in Richtung Sonne die „Segel“, auf die der Sonnenstrahl einen Druck ausübt, so eingestellt werden müssen, daß das „Schiff“ sich *verlangsamt*, wodurch die Zentripetalkraft, die aus der Anziehungskraft der Sonne resultiert, Übergewicht bekommt. Die Erkenntnis, daß man, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, sich nicht immer beschleunigen, sondern manchmal auch verlangsamen muß, zahlt sich also zumindest in diesem Bereich aus.

<sup>219</sup> RD 165. Beispiele für diese Reduktion hat Wein als verschiedene Arten von „Zurückführung“ und „Entlarvung“ in seinem „Das Problem des Relativismus“ aufgeführt. Vgl. Hermann Wein, Das Problem des Relativismus. Philosophie im Übergang zur Anthropologie, Berlin 1950, Kapitel V.

auf die andere „zurückgeführt“ wird. Denn nach dem *ersten* Gesetz zeigt sich die Dialektik nicht nur in jener Richtung, in die man etwas zurückführen will, sondern auch in der Gegenrichtung. Eine jener entgegengesetzte Relativierung wäre also genauso im Recht wie diese. Die beiden Relativismen würden sich also, auf die Spitze getrieben, gegenseitig aufheben, weshalb sie, falls sie in ihrem Kern eine Wahrheit treffen, selbst relativiert werden müssen. Das ist in einer Hinsicht die Konsequenz, die mit dem *fünften* Gesetz gegeben ist: *Beide* Relativismen gelten *zugleich*, können voneinander sogar in ihrer Geltung nicht getrennt werden –, können *so* aber nur *relativ* gelten. Auf diese Weise „bleibt die Spannung erhalten. Es wird *nicht* eines auf das andere *zurückgeführt*, so daß jenes für Schein oder Täuschung erklärt wird. Vielmehr dreht es sich um ein Ineinanderumschlagen zweier darin gerade in ihrer beiderseitigen Realität anerkannten Richtungsmomente“ (RD 165). Das aber ist kein Relativismus mehr sondern *dialektische Anthropologie*.

Den Unterschied der *dialektischen Anthropologie* gegenüber besagten Ismen formuliert Wein deshalb wie folgt: „Metaphysische Ismen, Programme und Menschenbilder, theoretische und praktische Radikalitäten, heben sich freilich auf in dieser dialektischen Betrachtung. *Keineswegs* aber werden darin die ‚gegenläufigen Richtungen (Vektoren)‘ *aufeinander zurückgeführt* und aufgehoben. **Was sich aufhebt, ist ihr jeweiliger Absolutheitsanspruch**“.<sup>220</sup> Bei all diesen Radikalisierungen handelt es sich also um eine „*Verkennung* der *synthetischen Einheit* in der Aktstruktur menschlicher Verwirklichung“, die deshalb zu „*Vereinseitigungen* des Menschen“ führt (RD 170). Wein formuliert das Ergebnis einer anthropologischen Kritik des Radikalismus dahingehend: „Die Struktur (die *synthetische Einheit*) der Verwirklichungsweisen macht die *einseitige* (radikale) Verwirklichung *letztlich unmöglich*“ (RD 170).

Weins dialektische Anthropologie hat sich somit als ein Versuch erwiesen, das Verhältnis des Menschen zum Außer-ihm zu erhellen, um dadurch „die besondere Bewandnis“, die es mit der Struktur des menschlichen In-der-Welt-Seins auf sich hat, aufzudecken (RD 170). Allerdings betont er, daß die Gesetze, die die „Struktur des menschlichen In-der-Welt-seins betreffen“, „das Eigentliche nur in groben räumlichen Gleichnissen ausdrücken“ (RD 170). Von der dialektischen Anthropologie ist daher nicht zu erwarten, daß sie alles auf ein Schema

---

<sup>220</sup> RD 166. Hervorhebung im **Fettdruck** durch den Verf.

bringt. Es handelt sich bei ihr um eine „Philosophie, *die sich nicht zeichnen läßt*“ (RD 171). Auf solche Weise würde „philosophisch-anthropologisch alles mißverstanden“. Auch Gleichnisse „sind ‚aufzuheben‘“ (RD 170). Deshalb versucht Wein es statt mit einem Schema mit einer „negativen Fassung der eigentlichen Bewandnis“ (RD 173). Als „Kernsatz“ dieser „negativen Fassung“ stellt er den folgenden Satz auf, der seinen Ursprung in der *Kosmologie* hat: „Von allen Seienden, die unserer Erfahrung begegnen – von den anorganischen Gebilden und, wesentlich deutlicher noch, von den anorganischen – gilt, daß ein jedes nur *mit* und *aus* und *in Anderem* existiert“.<sup>221</sup>

Was in dieser im Grunde kosmologischen Aussage den *Menschen* betrifft, hat die dialektische Anthropologie gezeigt, daß vom Menschen „*dieselbe* Aussage erst recht“ gilt; insofern sie jedoch den Menschen betrifft, wird sie „zugleich zu einer *nur bildlichen und gleichnishaften*“ (RD 174). Es gilt daher, diese Aussage zu verstehen, ohne die Ausdrücke „mit“, „aus“ und „in“ in ihrem räumlichen Sinn zu nehmen. Ein Beispiel für eine solche nicht-räumliche Deutung ist die folgende: „Wir können uns nicht mit uns selbst erfüllen. Wir können uns nur mit dem ‚Anderen‘ erfüllen“ (RD 171). „Sich mit etwas erfüllen“ ist hier nicht räumlich gemeint, es trifft aber in vielen Hinsichten die dialektische Struktur der menschlichen Verwirklichungsweisen. Es wurde ja festgestellt, daß man nur dann zu sich kommt, wenn man für andere da ist, was Wein bei Hegel als den *Kernsatz* der „Phänomenologie des Geistes“ feststellte: „Selbstbewußtsein *ist* überhaupt *erst* und *nur durch* anderes Selbst-bewußtsein“ (RD 127).

Obgleich die Ergebnisse also nicht in einem starren Schema zu zeichnen sind, haben die anthropologischen Untersuchungen Hermann Weins im *menschlichen In-der-Welt-Sein* bestimmte Strukturverhältnisse klar erkennbar gemacht. So hat es sich in einen praktischen und einen theoretischen Bereich strukturiert gezeigt, Bereiche, die miteinander „kentaurosisch“ verbunden sind. Das bedeutet konkret, daß alle Versuche, die vom Verhältnis der beiden Bereiche als völliger Unabhängigkeit, oder aber als einer einseitigen totalen Abhängigkeit ausgehen, bei der der eine als total unabhängig und der andere als total abhängig erscheint, *in der Praxis scheitern müssen*. Weiter hat sich gezeigt, daß diese beiden Bereiche, in denen der Mensch in einer jeweils anderen Art zum „Außer-ihm“ Zugang hat, in sich eine dialektische Struktur aufweisen.

---

<sup>221</sup> RD 173 f. Vgl. Isomorphie des Etwas mit seinen Bestandteilen (ZpK 113 ff.)



Aber es ist kein anschaulich vorstellbarer Zugang, weil gerade der Zugang zum „Außer-ihm“ zum Ich führt, während der Zugang zum Ich zum „Außer-ihm“ schleudert. Indem Wein diese dialektische Struktur als die durchgängige, gesetzmäßige Struktur der menschlichen Verwirklichungsweisen aufzeigt, hat er vor allem ein konkretes anthropologisches Fundament gefunden, um zu verstehen, weshalb ‚Ideale‘ gerade dort, wo sie als ‚höchste‘ Ideale gesetzt werden, zur Vereinseitigung des Menschen führen.

Damit hat Wein nun auch das theoretische Rüstzeug, das *Positivum* in „Nietzsches Christusbild“ aus dem Gesichtspunkt einer „nachchristlichen Anthropologie“, die auch die *Kehrseite der Dinge* mitberücksichtigt, herauszuarbeiten.<sup>222</sup> Jetzt ist es Wein möglich, folgende Stelle bei Nietzsche als eine *anthropologisch fundierte* Wahrheit zu deuten:

„Mein Schlußsatz ist: daß der *wirkliche* Mensch einen viel höheren Wert darstellt als der ‚wünschbare‘ Mensch irgendeines bisherigen Ideals; daß alle ‚Wünschbarkeiten‘ in Hinsicht auf den Menschen absurde und gefährliche Ausschweifungen waren, mit denen eine einzelne Art vom Mensch *ihre* Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen über der Menschheit als Gesetz aufhängen möchte; daß jede zur Herrschaft gebrachte ‚Wünschbarkeit‘ solchen Ursprungs bis jetzt den Wert des Menschen, seine Kraft, seine Zukunfts-Gewißheit *herabgedrückt* hat; daß die Armseligkeit und Winkel-Intellektualität des Menschen sich am meisten bloßstellt, auch heute noch, wenn *er wünscht*; daß die Fähigkeit des Menschen, Werte anzusetzen, bisher zu niedrig entwickelt war, um dem tatsächlichen, nicht bloß ‚wünschbaren‘ *Werte des Menschen* gerecht zu werden; daß das Ideal bis jetzt die eigentlich welt- und menschverleumdende Kraft, der Gifthauch über der Realität, die große *Verführung zum Nichts* war ...“<sup>223</sup>

Auf dem anthropologischen Boden, auf dem Wein die Vereinseitigung des Menschen auf eine dialektische Struktur zurückgeführt hat, kann er diesen „Schlußsatz“ Nietzsches nun wie folgt weiterführen: „Die Vereinseitigungen des Menschentums unter dem Diktat je eines partikulären Ideals, eines richtenden Höchstwerts, einer Perspektive der Wünschbarkeit, muß in Vernichtung des eigentlichen Menschentums und der Frei-

---

<sup>222</sup> Hermann Wein, *Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*, Den Haag 1962.

<sup>223</sup> Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 13: *Nachgelassene Fragmente: 1887-1889*, Berlin/New York 1988, 56.

heit des Geistes enden. Denn der ‚wirkliche‘, der synthetische Mensch wird dabei *festgelegt* auf ein *Bruchstück*“.<sup>224</sup>

## Schluß

Hermann Wein erweist sich insofern tatsächlich „als getreuer Schüler Nicolai Hartmanns“<sup>225</sup>, als es auch ihm vor allem darum geht, zu zeigen, wie materiale Philosophie möglich ist. Darüber hinaus hält er die Kategorialanalyse Hartmanns für *die* materiale Philosophie, so daß er die Frage „wie materiale Philosophie möglich ist“ mit der Frage gleichsetzt, wie *Kategorialanalyse* möglich ist. Während jedoch Hartmann diese Möglichkeit in einer Ontologie findet, die, von der „Frage nach dem ‚Seienden als Seienden‘“ ausgehend, „nach der Ordnung des Seienden“ fragt (ZpK 139), ist Wein der Auffassung, daß Hartmanns Ontologie dazu nicht geeignet ist. In einer Ontologie, die vom Seienden *als Seienden* ausgeht, kann nämlich nicht begründet werden, *weshalb* man nach der *Ordnung* des Seienden fragt, die sich zudem als Ordnung der *Welt* entfaltet. Wein findet die Grundlage für die gesuchte Möglichkeit statt dessen in einer philosophischen Kosmologie, in der es nicht um das Seiende als Seiendes geht, sondern um die Frage, wie etwas überhaupt *In-der-Welt-seiend*, d.h. Zur-Welt-gehörig ist. In diesem Sinne ist Wein nicht mehr der „getreue Schüler“ Hartmanns, sondern der radikale Reformator der Hartmannschen Kategorialanalyse, deren fundamentale Erneuerung die Hartmannsche Ontologie durch eine philosophische Kosmologie ersetzt.

Der Grund, der Hartmann dazu veranlaßt hatte, die Möglichkeit einer materialen Philosophie in einer Ontologie zu suchen, liegt – so hat sich herausgestellt – in der *erkenntnistheoretischen* Notwendigkeit, die Gültigkeit der Erkenntnis nicht mehr in der Übereinstimmung der Erkenntnisse untereinander, sondern in der Übereinstimmung derselben mit dem Erkenntnisgegenstand zu suchen. Das Kriterium der Erkenntnis sollte also kein formales mehr sein, sondern darin bestehen, daß der Erkenntnisgegenstand entweder ansichseiend ist oder bloß Schein, Täuschung. Deshalb mußte der Idealismus zugunsten des Realismus widerlegt und die Möglichkeit begründet werden, wie die Erkenntnis ein Ansichseiendes erfassen kann. Hartmann hat dies dadurch versucht, daß

---

<sup>224</sup> Wein, Positives Antichristentum, 96.

<sup>225</sup> Kurt Bloch, Hermann Wein: Das Problem des Relativismus – Philosophie im Übergang zur Anthropologie. (Rez.) In: Philosophischer Literaturanzeiger, Bd. V, Heft 2, 1953, 57.

er den Idealismus und Realismus gleichermaßen zuspitzte. Während sich der Idealismus durch diese Zuspitzung in eine radikale Skepsis, in Solipsismus verwandelte, hat die Zuspitzung des Realismus zur Annahme geführt, daß alles, was in irgend einem Sinne seiend ist, zu einem *homogenen* Seinszusammenhang gehört. Durch Widerlegung dieser radikalen Skepsis und durch die Annahme von der Homogenität des Seinszusammenhanges war Hartmann zufolge bewiesen, daß Erkenntnis, sofern sie überhaupt etwas erfäßt, was zu diesem homogenen Zusammenhang gehört, als Erkenntnis eines Ansichseienden betrachtet werden muß.

Während Hartmann den Idealismus, der, wie er gezeigt hat, zu Ende gedacht in eine radikale Skepsis führt, durch seine Annahme von *Homogenität* des Seinszusammenhanges als des Weltzusammenhanges zu überwinden versucht, versucht Wein ihn gerade durch die *Heterogenität* des Weltzusammenhanges zu überwinden. Dabei stützt er sich auf einen Befund der neueren Naturwissenschaft, in der sich herausgestellt hat, daß die ursprüngliche Atom-Idee wissenschaftlich nicht haltbar ist. Die Materie, die nicht mehr als „Substanz“ zu denken ist, „sondern eine ungemein komplizierte Struktur besitzt“<sup>226</sup>, setzt sich nicht aus derartigen Bausteinen zusammen, die an sich keine Struktur besitzen, d.h. außer sich selbst nichts voraussetzen. Wäre dies nicht der Fall, hätte sich die Atom-Lehre also wissenschaftlich bewahrheitet, so könnte die Skepsis für die Annahme noch ihre Berechtigung haben, daß alles Sein in Bewußtsein aufgeht. Da jedoch die Strukturiertheit durchgehend ist, kann der Ursprung dieser Strukturiertheit nicht im Bewußtsein liegen, sondern außer ihm. Seins- und Bewußtseinszusammenhang haben also einen *gemeinsamen Ursprung*. Dieser gemeinsame Ursprung ist Wein zufolge der Beweis dafür, daß die beiden Bereiche miteinander *affin* sein müssen. Aufgrund dieser Affinität braucht man aber nicht mehr mit Hartmann anzunehmen, daß die Erkenntnis ein Ansichseiendes erfassen kann, sondern man kann sich auf das Wissen beschränken, daß der Erkenntnisgegenstand, sofern dieser durchgängig strukturiert ist, mit einem solchen affin sein muß, was außerhalb der Erkenntnis liegt.

Was nun die Möglichkeit der materialen Philosophie betrifft, braucht sie also keine erkenntnistheoretische Grundlegung von der Art Hartmanns, die sich auf ein unvertretbares Kriterium stützt, demzufolge die Wahrheit der Erkenntnis davon abhängt, ob der Erkenntnisgegenstand ansich-

---

<sup>226</sup> Karl Popper, Das Leib-Seele-Problem, 107.

seiend oder bloß Schein ist. Was dieses Kriterium voraussetzt, daß keine graduellen Unterschiede zwischen Schein und Ansichsein möglich sind, ist kosmologisch nicht haltbar, da es bei der Relation Sein-Bewußtsein um Affinität geht und nicht um Identität. Eine Grundlegung der materialen Philosophie ist folglich nicht durch eine einseitig erkenntnistheoretische Überlegung möglich sondern einzig und allein durch den gemeinsamen Ursprung von Seins- und Bewußtseinsbereich, d.h. durch die Affinität der beiden Bereiche. Materiale Philosophie, die sich auf *Gesamterfahrung* des Menschen stützt und daher keine spekulativen Konstruktionen entwirft, sondern *durchgängige Strukturen* beschreibt, erweist sich demnach als genauso möglich, wie es die Wissenschaften sind.

Für die philosophische Kosmologie steht demnach fest, daß Seins- und Bewußtseinszusammenhang weder *idealistisch* als völlig heterogen betrachtet werden können, noch auf Hartmanns Weise *realistisch* als völlig homogen. Die beiden Bereiche gehören vielmehr einer gemeinsamen und daher beiden gegenüber neutralen Ordnung an, die im eigentlichen Sinne Weltordnung ist, da die Welt weder darin aufgeht, Seinszusammenhang zu sein, noch darin, Bewußtseinszusammenhang zu sein. Die Erforschung dieser neutralen Ordnung betrachtet Wein als die Aufgabe einer „abstrakten“ Kosmologie. Abstrakt bedeutet hier, daß es ihre Sache ist, nur diese *neutrale* Ordnung als Ordnung der Welt zu betrachten, was soviel besagt, daß sie von Ordnungen *in* der Welt abstrahieren muß.

Was nun aber die Kosmologie anderer Art betrifft, die sich auf die „abstrakte“ zwar stützt, selbst aber nicht „abstrakt“ zu sein braucht, stellt sich diese bei Wein als eine *Anthropologie* heraus, die die Strukturen *in* der Welt als Struktur des menschlichen In-der-Welt-sein untersucht. In dieser Anthropologie hat sich herausgestellt, daß das menschliche In-der-Welt-sein als praktischer und als theoretischer Bereich strukturiert ist, wobei beide Bereiche eine relative Abhängigkeit und eine relative Autonomie haben. Weiter hat sich herausgestellt, daß das Verhalten des Menschen zum „Außer-ihm“ als Verwirklichungsweisen seines Seins eine dialektische Struktur aufweist, die sich besonders dann deutlich zeigt, wenn versucht wird, die eine oder andere Verwirklichungsweise zu radikalieren, schlagen diese dann doch in ihr Gegenteil um. Diese realdialektische Struktur ist die anthropologische Grundlage für das, was Wein bei Nietzsche als den „synthetischen Menschen“ ausspricht.

Abschließend kann man sagen, daß es Wein vor allem um den *Boden* geht, der scheinbar unvereinbare philosophische Ansätze irgendwie

doch verbinden **muß**, wenn diese wenigstens im Kern die Wahrheit treffen. Während die „abstrakte Kosmologie“ als die Erarbeitung der Bedingungen der *Möglichkeit* dieses Bodens angesehen werden kann, ist die „Anthropologie“ dieser *Boden selbst*, worauf Wein so verschiedene Ansätze wie den cartesischen Rationalismus, die Heideggersche Daseinsanalyse, das Reale in Hegels Dialektik und das Positivum in Nietzsches Anti-Christentum, um nur die oben erwähnten aufzuführen, verbindet. Mit Weins Worten:

„Der anthropologische Boden ist die Verbindung. Seine Struktur steht über den Monismen, welche die Verbindung ignorieren und zertrennen. Der Monismus ermöglicht die radikale metaphysische Behauptung. Ihr Absatz ist die simplifizierende Verzeichnung des strukturellen Sachverhaltes. Struktur bedeutet Verbindung des Verschiedenen, das sie je an seinem eigenen Ort zusammen in sich aufgenommen hat. Wo wir das Menschliche, in dem unser Philosophieren wurzelt, nicht als Struktur erfassen, entstehen perspektivische Menschen- und Weltbilder. Sie sind faszinierend aber nicht sachgerecht. Die Ausgewogenheit des anthropologischen Sowohl-als-auch steht im Verdacht der Trivialität. Aber sie kann ihn ertragen. Sie ist sachgerecht vor den Phänomenen. Sie sieht die Seiten zusammen.“ (PaE 71)

Der „Verdacht der Trivialität“, der sich gegenüber dem Versuch ergibt, derartige philosophische Ansätze zu verbinden, die einander scheinbar entgegengesetzt sind, wird zusammen mit Weins Hervorhebung des *epigonalen* Charakters seiner Philosophie zum Verdacht des *Eklektizismus*. Doch muß man betonen, daß es Wein im Grunde gerade darum geht, zu zeigen, daß das, was er, mit dem erklärten Ziel auf eine „belehrte Philosophie“ „aus der Geschichte lernend“, verbindet, nicht Eklektizismus sein muß. Ihm geht es nämlich vor allem um die Möglichkeit und die Struktur derjenigen Verbindung, die *Verschiedenes* verbindet. Es geht ihm um diejenige Verbindung, deren Glieder nicht als identisch zu entlarven sind, wodurch die Verbindung selbst in einer höheren Einheit aufgehoben werden müßte. Es geht ihm also um die *kentaurische* Verbindung. Weins Denken erweist sich in diesem Sinne als ein Denken des Bodens, auf dem man philosophiert, der daher alle Philosophien verbindet.

# Literaturverzeichnis

## I. Die Bibliographie von Hermann Wein

- 1937 Untersuchungen über das Problembewußtsein; in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft, Berlin 1937.
- 1940 Die zwei Formen der Erkenntniskritik; in: Blätter für Deutsche Philosophie, Bd. XIV, Heft 1/2, 1940.
- 1942 Die neue Form philosophischer Systematik in Deutschland; in: Forschungen und Fortschritte, XVIII, Heft 11/12, 1942.
- 1943 The new form of philosophic systematics in Germany; in: Research and Progress, Monthly Review of German Science, Berlin, IX, 2, 1943.
- 1947 Von Descartes zur heutigen Anthropologie; in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Reutlingen 1947, II/2-3.
- 1948 Mensch und Wissenschaften im Zeitalter der Unbestimmtheitsrelation; in: Studium Generale, Berlin /Göttingen/ Heidelberg 1948, I/4.
- 1949 Zwei Seelen in uns; in: Neue Zeitung, München, 9. Juli 1949.
- 1950 Das Problem des Relativismus. Philosophie im Übergang zur Anthropologie, Berlin 1950.
- Die Geschichte der Natur (Rez.), in: Philosophia Naturalis, Meisenheim/Glan 1950, I/1.
- Weizsäcker, Carl Friedrich v.: Die Geschichte der Natur (Rez.); in: Die Naturwissenschaften, Berlin/Göttingen/ Heidelberg 1950, 37/1.
- Tierpsychologie und philosophische Anthropologie; in: Philosophia Naturalis, Meisenheim/Glan 1950, 1/2.
- Heutiges Verhältnis und Mißverhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft; in: Philosophia Naturalis, Meisenheim/Glan 1950, I/1 und I/2.
- Thesen zur Humanität; in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bern 1950, XXXVIII/4.
- 1951 Philosophie als Kategorialanalyse; in: Studium Generale, Berlin/Göttingen/ Heidelberg 1951, IV/2.
- Über die Bemerkungen von Moser und Schrödinger zu C. F. von Weizsäckers „Geschichte der Natur“; in: Philosophia Naturalis, Meisenheim/Glan 1951, 1/3.
- 1952 Philosophische Anthropologie und Rilke; in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Meisenheim/Glan 1952, VII/3.

- Gegenstand und Aussen-Welt; in: Studium Generale, Berlin/Göttingen/ Heidelberg 1952, V/9.
- Das Metakategoriale Problem; in: Felsefe Arkivi; ed. by H. Heimsoeth and T. Mengüşoğlu, Istanbul 1952, III/1.
- The categories and a logic of structure; in: The Journal of Philosophy, New York 1952, XLIX/20.
- Nicolai Hartmanns „Kategorialanalyse“ und die Idee einer „Strukturlogik“; in: Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk, Göttingen 1952.
- 1953 Die Philosophie des Menschen; in: Der Deutsche Arzt, Mainz 1953, III/5.
- Toward Philosophical Anthropology; in: Etc. A Review of General Semantics, Chicago 1953, XI/1.
- Zur Möglichkeit einer Meta-Kategorialen Theorie; in: Experience and Metaphysics. Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy, Amsterdam/Louvain, Vol. IV.
- 1954 Zugang zu Philosophischer Kosmologie. Überlegungen zum philosophischen Thema der Ordnung in nachkantischer Sicht, München 1954.
- Zwischen Philosophie und Erfahrungswissenschaft; in: Deutscher Geist zwischen Gestern und Morgen, hrsg. von Moras-Paeschke, Stuttgart 1954.
- Das Department of social relations in Harvard; in: Psyche. Eine Zeitschrift für Psychologische und Medizinische Menschenkunde, Stuttgart, 1954, VIII/3.
- 1955 Whitehead und das Profil der ‚Neuen Metaphysik‘; in: Neue Zürcher Zeitung, 3. Juli 1955.
- 1956 Der wahre cartesische Dualismus; in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Meisenheim/Glan 1956, X/1.
- 1957 Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie, München 1957 (Zweite Auflage: Den Haag 1964).
- Kentaurische Philosophie; in: Felsefe Arkivi, Edebiyat Falkültesi, Istanbul 1957, III/3.
- Ein Briefwechsel über Metalinguistik; in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Neuwied/Rh. u. Berlin 1957, XLIII/2.
- Aktives und passives Weltverhältnis in der Sprache; in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken, Stuttgart 1957, XI/6, No 112.
- Trends in philosophical anthropology and cultural

- anthropology in postwar Germany; in: *Philosophy of Sciences*, New York 1957, XXIV/1.
- 1958 *Métaphysique et anti-métaphysique accompagné de quelques réflexions pour la défense de l'oeuvre de Nietzsche*; in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris 1958, Nr. 4.
- *Zum Rationalismus-Irrationalismus-Streit der deutschen Gegenwart*; in: *Neue Zürcher Zeitung*, 22. März 1958. Später in: *Club Voltaire. Jahrbuch für kritische Aufklärung I*, hrsg. von Gerhard Szcesny, München 1963.
- *Anthropologie der Freiheit*; in: *Eine Geburtstagsgabe für Otto Veit.*, hrsg. von H. Muthesius, Frankfurt 1958.
- 1959 *Der Streit um Ordnung und Einheit der Real-Welt. Für und wider Nicolai Hartmann*; in: *Philosophia Naturalis*, Meisenheim/Glan 1959, V/2, 3.
- *Beiträge zur philosophischen Anthropologie*; in: *Tarih, İnsan Ve Dil Felsefesi Üzerine Alti Konferans*, İstanbul 1959.
- *Zur Integration der neuen Wissenschaften vom Menschen*; in: *Psyche; Eine Zeitschrift für Psychologische und Medizinische Menschenkunde*, Stuttgart, XIII/4.
- *Philosophie und Sprache*; in: *Neue Zürcher Zeitung*, 24. Januar 1959.
- *Die Zeit der ernstesten Sprachspiele*; in: *Neue Zürcher Zeitung*, 24. Juni 1959.
- *Die Sprache im Zeitalter des Berichts*; in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken*, Stuttgart 1959, XIII/5, No. 135.
- *Sprache und Wissenschaft. Überlegungen über die Menschlichkeit der Wissenschaft*; in: *Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften*, Hamburg 1959.
- *Dialektik der Zeitgemäßheit*; in: *Neue Zürcher Zeitung*, 16. Mai 1959.
- 1960 *Sprachphilosophie als Philosophie unserer Zeit. Gedanken zum humanen Kern der Sprache*; in: *Schweizer Erziehungsrundschau*, St. Gallen 1960, XXXIII/8. u. 9 (Erstveröffentlichung in: *Neue Zürcher Zeitung*, 3. u. 4. April 1960.).
- *Das sprachliche Bild. Gedanken zu Wittgensteins Früh- und Spätwerk*; in: *Neue Zürcher Zeitung*, 5. Juni 1960.
- *Les catégories et le langage. La coopération internationale*



- au sujet d'une métalinguistique; in: Revue de Métaphysique et de Morale, Paris 1960, No. 3.
- Philosophische Kosmologie in der Astronautenzeit; in: Neue Zürcher Zeitung, 15. Oktober 1960.
- 1961 Über die Grenzen der Sprachphilosophie; in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Meisenheim/Glan 1961, XV/1.
- Le monde du pensable et le langage. Quelques réflexions sur la critique linguistique Wittgensteinnienne et sur ses conséquences; in: Revue de Métaphysique et de Morale, Paris 1961, No. 3.
- Der Trost der cosmologia perennis; in: Neue Zürcher Zeitung, 18. Februar 1961.
- Über die legitime Beziehung zwischen Philosophie und Physik. Gedanken zum Werk Alfred North Whiteheads; in: Neue Zürcher Zeitung, 8. August 1961.
- Nietzsche, Freud und die philosophische Anthropologie; in: Neue Zürcher Zeitung, 26. Oktober 1961.
- In defence of the humanism of Science: Kant and Whitehead; in: The Relevance of Whitehead (Ed. by Ivor Leclerc), London/New York 1961.
- Versuch über das nach-wissenschaftliche Weltbild; in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken, Stuttgart, XV/12, 1961.
- Philosophie der konkretisierbaren Freiheit; in: Von der Freiheit, Schriftenreihe der Niedersächsischen für politische Bildung, Heft 12, Hannover 1961.
- 1962 Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie, Den Haag 1962.
- Geschichtshörige Machttheorien und philosophischer Enthusiasmus. Eine Streitschrift gegen die Achtung vor der geistlosen Macht und für die geistige Macht der Achtung; in: Schriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung. Hannover 1962.
- Ist oder war Philosophie lebensfremd? In: Prisma. Göttinger Studentenzeitschrift, VII/November 1962.
- Nihilismus-Gespräch; in: Universitas, Stuttgart 1962, 17. Jahrg., Heft II. Auch in: Neuer Zürcher Zeitung, 14. April 1962.
- Die Tatsache der Geistesgeschichte; in: Neue Zürcher Zeitung, 12. Dezember 1962.
- Zur Rechtfertigung des Nihilismus; in: Merkur, Stuttgart

- 1962.
- 1963 Sprachphilosophie der Gegenwart. Eine Einführung in die europäische und amerikanische Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts, Den Haag 1963.
- Discussion on Nihilism; in: Universitas. Stuttgart, Vol. 6, 1963/64, No. 2. Zur Bildungsidee im ideologischen Zeitalter; in: Frankfurter Hefte, 18. Jahrg. (1963), Heft 12.
- 1964 Die Abstammungsgeschichte des unglücklichen Bewußtseins. Gedanken zum triumphierenden und leidenden Historismus Europas; in: Neue Zürcher Zeitung, 1. Februar 1964.
- Aporie hegelscher und antihegelscher Gesellschaftsphilosophie. Gedanken zur Entpolitisierung von Hegel und Marx; in: Neue Zürcher Zeitung, 14. März 1964.
- Biblische Geschichten und Geschichtlichkeit der Zeit; in: Neue Zürcher Zeitung, 14. November 1964.
- 1965 Das Christentum und seine Geschichten; in: Club Voltaire, Jahrbuch für kritische Aufklärung II, hersg. von Gerhard Szczesny, München 1965.
- Philosophische Anthropologie, Metapolitik und Politische Bildung. Ein Beispiel philosophisch-anthropologischer Ideologie-Kritik: Kritik der marxistischen und antimarxistischen Ideologie und ihrer Anthropologien; in: Schriftenreihe der niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung. Wissenschaft und Politik, Heft 4, Hannover 1965.
- Philosophie als Erfahrungswissenschaft. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie und Sprachphilosophie, Ausgewählt und eingeleitet von Jan M. Broekman, Den Haag 1965.
- Sprache und Weltbild; in: Westermanns Pädagogische Beiträge, Braunschweig, 17. Jahrg. (1965), Heft 1.
- Die Sprache in Philosophie und Dichtung; in: Sprachen im Technischen Zeitalter, Stuttgart 1965, April-Juni.
- 1967 Die provisorische Moral; in: Merkur, München 1967.
- Sartre und Philosophische Anthropologie; in: Neue Zürcher Zeitung, 22. April 1967.
- 1968 Kentaurische Philosophie. Vorträge und Abhandlungen, München 1968.
- The concept of ideology in Sartre: ‚Situatdness‘ as an epistemological and anthropological concept. In: Dialogue, Ontario (u.a.) 1968, Vol. VII/1.

- Sartre und das Verhältnis von Geschichte und Wahrheit; in: Verstehen und Vertrauen. Eine Geburtstagsgabe für Otto Friedrich Bollnow, Stuttgart/ Berlin/Köln/Mainz 1968
- Sartre und Philosophische Anthropologie; in: Zeitschrift für Philosophische Forschung. Meisenheim/Glan 1968, XXII/4.
- 1969 Sartre, Marx und Philosophische Anthropologie; in: Club Voltaire, Jahrbuch für kritische Aufklärung III, hrsg. von G. Szczesny, München 1969.
- 1970 Hegel in philosophisch-anthropologischer Hinsicht; in: Hegel und die Folgen, Freiburg i. B 1970.
- Freedom and the Meaning of Mind. Proceedings of the Fourth Conference on Value Inquiry: „Human Values and the Mind of Man”, Geneseo, New York State 1970.
- Nietzsche und der Faschismus; in: Club Voltaire. Jahrbuch für kritische Aufklärung IV, hrsg. von G. Szczesny, Reinbeck b. Hamburg 1970.
- 1972 Nietzsche ohne Zarathustra. Die Entkitschung Nietzsches: Der kritische Aufklärer; in: Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Bd. 1, Berlin/New York 1972.
- Eine pragmatische Sprachtheorie; in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Meisenheim/Glan 1972, XXVI/3.
- 1981 Philosoph in Haar. Tagebuch über mein Vierteljahr in einer Irrenanstalt, Frankfurt am Main 1981. (Erschienen mit dem Pseudonym: Hermann K. A. Döll.)
- 1982 Dokumentationen und Notationen zum späteren Hartmann aus der Sicht von heute; in: Nicolai Hartmann 1882-1982, hrsg. von Alois Joh. Buch, Bonn 1982, S. 306-325.
- 1983 Anticartesianische Meditationen: Was war und ist Meditieren? Ein Fragment. Mit einem Vorwort von Jan Knopf, Bonn 1983.

## **II. Literatur über Hermann Wein**

- Bauer, Gerhard: Hermann Wein: Sprachphilosophie der Gegenwart (Rez.); in: Philosophischer Literaturanzeiger, Frankfurt a.M. Bd. XVII, S. 329 – 331.
- Bloch, Kurt: Hermann Wein: Das Problem des Relativismus (Rez.); in: Philosophischer Literaturanzeiger, Frankfurt a. M. 1952/53,

Bd. V, S. 57 – 59.

- Broekman, Jan: Philosophie als Erfahrungswissenschaft; in: Hermann Wein, Philosophie als Erfahrungswissenschaft, Den Haag 1965, S.3-30.
- Ders. (Hrsg.), Konkrete Reflexion. Festschrift für Hermann Wein zum 60. Geburtstag, Den Haag 1975.
- Cramer, Wolfgang: Hermann Wein: Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.); in: Philosophische Rundschau, Tübingen 1954/55, 2. Jahrg., S. 178 – 184.
- Fetscher, Iring: Hermann Wein: Realdialektik (Rez.); in: Philosophischer Literaturanzeiger, Frankfurt a.M. 1957, Bd. X, S. 241 – 246.
- Flasch, Kurt: Hermann Wein: Sprachphilosophie der Gegenwart (Rez.); in: philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 72. Jahrgang (1964/65), S. 186 – 188.
- Freytag- Löringhoff, Bruno von: Hermann Wein: Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.); in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim/Glan 1955, Bd. IX, S. 695 – 698.
- Halbfaß, Wilhelm: Hermann Wein: Kentaurische Philosophie (Rez.); in: Philosophischer Literaturanzeiger, Frankfurt a.M. 1956/9, Bd. 22, S. 65 – 70.
- Hennemann, Gerhard: Hermann Wein: Positives Antichristentum (Rez.); in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim/Glan 1963, Bd. XVII, S. 732 – 736.
- Höfert, H.-J., Hermann Wein: Das Problem des Relativismus (Rez.); in: Philosophia Naturalis, Meisenheim/Glan 1952, II/1, S. 132-134.
- Knopf, Jan: Von den „Denk-Plätzen“ Hermann Weins: Ein Philosophieren, das auf dem Weg ist; in: Hermann Wein, Anticartesianische Meditationen. Was war und ist Meditieren? Ein Fragment, Bonn 1983, S. 5-16.
- Kuhn, Helmut: Hermann Wein: Positives Antichristentum (Rez.); in: Philosophische Rundschau, Tübingen 1963, 11. Jahrg., S. 298.
- Pape, Ingetrud: Hermann Wein: Zugang zu philosophischer Kosmologie (Rez.); Kant-Studien 1956/57, Bd. 48, S. 442 – 447.
- Steinbeck, Wolfram: Philosophische Erfahrung: Kritische Überlegungen zu Hermann Weins Realdialektik (Rez.); in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim/Glan 1965, Bd. XIX, S.146 – 153.
- Ders.: Hermann Wein: Positives Anti-Christentum. Nietzsches

Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie. In: Philosophische Literaturanzeiger Bd. XV, Heft 6 1962, S. 241–244.

Stoffer, Helmut: Hermann Wein: Realdialektik (Rez.), in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim/Glan 1957, Bd. XI, S. 633 – 635.

### III. Sonstige Literatur

Jasper Blystone, Nicolai Hartmann's Homo Ontologicus, in: Nicolai Hartmann: 1882-1982. Hrsg. von Alois Joh. Buch, Bonn 1982, S. 59-69.

Reinhold Breil, Kritik und System: Die Grundproblematik der Ontologie Nicolai Hartmanns in Transzendentalphilosophischer Sicht, Würzburg 1996.

Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. Mit einem Nachwort von Alfred von Martin, Krefeld 1948.

René Descartes, Von der Methode. Auf Grund der Ausgabe von *Artur Buchenau* neu übersetzt und mit Anmerkungen und Register herausgegeben von *Lüder Gäbe*, Hamburg 1960.

Paul K. Feyerabend, Against Method: Outline of an anarchistic theory of knowledge. Übers. von Hermann Vetter, Wider den Methodenzwang: Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt a.M. 1976.

John Gribbin, Schrödinger's Kitten and the Search for Reality, London 1995. Deutsche Übersetzung von Christiana Goldmann, Schrödingers Kätzchen und die Suche nach der Wirklichkeit, Frankfurt am Main 1998.

Nicolai Hartmann, Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften (1933), 3.Aufl. Berlin 1962.

Ders.: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, fünfte Auflage, Berlin 1965.

Ders.: Möglichkeit und Wirklichkeit (1938), zweite Auflage, Meisenheim am Glan 1949.

Ders.: Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre (1950), 2. Aufl. Berlin 1980.

Ders.: Der Aufbau der realen Welt: Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre, Meisenheim am Glan 1949.

Ders.: Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim am Glan 1948.

Ders.: Neue Wege der Ontologie, 5.Aufl. Stuttgart 1968.

- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Nachwort von Lorenz Bruno, Philipp, Stuttgart 1999.
- Ders.: *Wissenschaft der Logik: Das Sein (1812)*. Neu herausgegeben von Hans-Jürgen Gawoll, mit einer Einleitung von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg 1986.
- Ders.: *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Wesen (1813)*. Neu herausgegeben von Hans-Jürgen Gawoll, mit einer Einleitung von Walter Jaeschke, Hamburg 1992.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, neunte unveränderte Auflage, Tübingen 1960.
- Ders. *Kant und das Problem der Metaphysik*, vierte, erweiterte Auflage, Frankfurt am Main 1973.
- Paul Hossfeld, *Atom und Molekül innerhalb der Seinslehre von Nicolai Hartmann und A.N. Whitehead*, in: *Philosophia Naturalis*, 1970, Bd. 12, S. 343-356.
- Karl Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, 11. Auflage, München 1997.
- Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1983.
- Katharina Kanthack, *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*, Berlin 1962.
- Rudolf Kippenhahn, *Atom: Forschung zwischen Faszination und Schrecken*, Stuttgart 1994.
- Kuhn, Thomas Samuel *The Structure of Scientific Revolutions* Übers. von Hermann Vetter, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen: Zweite revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage*, Frankfurt a.M. 1981.
- David Lindley, *The End of Physics: The Myth of a Unified Theory*, New York 1993. Deutsche Übersetzung von Monika Niehaus-Osterloh, *Das Ende der Physik: Vom Mythos der großen vereinheitlichten Theorie*, Frankfurt am Main und Leipzig 1997.
- Takiyettin Mengüşoğlu, *Der Begriff des Menschen bei Kant und Scheler*. In: *Actes du XIeme Congres International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 Aout 1953)*, Vol. VII, Amsterdam/Louvain 1953, S. 28-37.
- Ders.: *Die Frage nach der Natur des Menschen (Gedanken zu einer ontologisch fundierten Anthropologie)*. In: *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venezia, 12-18 Settembre 1958)*, Vol. Sesto, Firenze 1961, S. 287-295.
- Ders.: *Der Begriff des Menschen bei Kant*. In: *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80.*

- Geburtstag. Hrsg. von Friedrich Kaulbach und Joachim Ritter, Berlin 1966, S. 106-119.
- Ders.: Anthropologische Theorien der Gegenwart. In: Archiv für Philosophie, Nr. 20, Istanbul 1976, S. 49-62.
- Jitenranath Mohanty, An inquiry into the problem of ideal being in the philosophies of Nicolai Hartmann and Alfred North Whitehead. Dissertation, Göttingen 1954.
- Ders.: Nicolai Hartmann and Alfred North Whitehead. A study in recent platonism, Kalkutta 1957.
- Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin /New York 1988.
- Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 12. Aufl., Bonn 1991.
- Walter del Negro, Die Begründung der Wahrscheinlichkeit und das Anwendungsproblem des Apriorischen. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. III 1948, S. 28-35.
- Karl R. Popper, Bemerkungen eines Realisten über das Leib-Seele-Problem. Vorlesung in Mannheim gehalten am 8. Mai 1972. In: Karl R. Popper, Alles Leben ist Problemlösen: Über Erkenntnis, Geschichte und Politik, München 1994, S. 93-111.
- Ders.: Wissenschaftliche Reduktion und die essentielle Unvollständigkeit der Wissenschaft. In: Ders., Alles Leben ist Problemlösen: Über Erkenntnis, Geschichte und Politik, München 1994.
- Richard Sietmann, Report: Hundert Jahre Quantenphysik. In: c't: Magazin für Computer Technik, Heft 25, 2000, S.118-133.
- Josef Stallmach, Ansichsein und Seinsverstehen: Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger, Bonn 1987.
- Harun Tepe, Ontolojik Yaklaşım Açısından R. Carnap ve N. Hartmann'da Bilgi ve Doğruluk Sorunu, Ankara 1990.
- Carl Friedrich von Weizsäcker, Die Einheit der Natur, Studien von Carl Friedrich von Weizsäcker, München 1972.
- Alfred North Whitehead, Process and Reality: An Essay in Cosmology, New York 1929. Deutsche Übersetzung von Hans-Günter Holl, Prozeß und Realität: Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt am Main 1979.
- Richard Wisser, Vom Weg-Charakter philosophischen Denkens: Geschichtliche Kontexte und menschliche Kontakte, Würzburg 1999.

## Verzeichnis der Abkürzungen

Nicolai Hartmann:

- ArW Der Aufbau der realen Welt: Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre, Meisenheim am Glan 1949.  
GdO Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim am Glan 1948.

Hermann Wein:

- KP Kentaurische Philosophie. Vorträge und Abhandlungen, München 1968.  
PaE Philosophie als Erfahrungswissenschaft. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie und Sprachphilosophie. Ausgewählt und eingeleitet von Jan M. Broekman, Den Haag 1965.  
RD Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie, München 1957.  
ZpK Zugang zu Philosophischer Kosmologie. Überlegungen zum philosophischen Thema der Ordnung in nachkantischer Sicht, München 1954.



## ZUSAMMANFASSUNG

Reyhani, Nebil:

*Hermann Weins Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann als sein Weg von der Ontologie zu einer philosophischen Kosmologie*

Die Wirkungsgeschichte der Philosophie Nicolai Hartmanns zeigt, daß seine Ontologie sich als unfruchtbar erwiesen hat. Diese Geschichte zeigt aber auch, daß man seine Kategorialanalyse, die er auf diese Ontologie gründet, trotzdem nicht entbehren konnte. Hermann Weins Auseinandersetzung mit Hartmann ist in dieser Hinsicht deshalb wichtig, weil er dabei versucht, die Kategorialanalyse neu zu begründen. Wein bestreitet, daß Kategorialanalyse überhaupt auf Ontologie gegründet werden kann. Aus der Kritik der Hartmannschen Ontologie geht er dann unmittelbar zu einer philosophischen Kosmologie über, auf die er die Kategorialanalyse gründet.

Im ersten Teil der Arbeit wird versucht, Weins Auseinandersetzung mit seinem Lehrer als eine immanent-fundamentale Kritik darzustellen. Da diese Kritik in Weins Werk nicht explizit zum Ausdruck kommt, wird der Versuch unternommen, diese als eine solche, die von der Überprüfung eines immanenten Kriteriums ausgehend eine fundamentale Annahme problematisiert, selbständig zu rekonstruieren. Als ein solches Kriterium wird das sog. „Genesiskriterium“ behandelt, dessen Überprüfung zur Problematisierung und schließlich zur Zurückweisung von Hartmanns Homogenitätsthese führt, welche besagt, daß Seinszusammenhang homogen ist.

Die Rekonstruktion im ersten Teil ermöglicht, Weins philosophische Kosmologie im zweiten Teil als das darzustellen, die zwar der Hartmannschen Ontologie kontrovers ist, die jedoch dasselbe intendiert wie diese: die Grundlegung einer materialen Philosophie. Diese Grundlegung versucht Wein dadurch, das er das Verhältnis zwischen Seins- und Erkenntniskategorien weder erkenntnistheoretisch, noch ontologisch, sondern kosmologisch untersucht. Das Ergebnis ist, daß zwischen ihnen keine Identität, sondern Affinität besteht, was die Bedeutung der Gültigkeitsfrage relativiert und einer materialen Philosophie neue Wege öffnet.

Im dritten Teil wird Weins Anthropologie als Beispiel für eine nunmehr wieder mögliche materiale Philosophie dargestellt. Hervorgehoben wird ihr Verhältnis zur Kosmologie, das in dem Sinne eine Ergänzung ist, daß Kosmologie als die Lehre von *Urordnung* der Welt von Ordnungen *in* der Welt abstrahieren, d.h. immer *abstrakt* bleiben muß, wogegen Anthropologie eine Lehre vom menschlichen *In-der-Welt-Sein*, d.h. eine Lehre von *Concreta* ist.

## LEBENS LAUF

Ich, Nebil REYHANI, wurde als Sohn von Mahmut Reyhani und Zöhre Reyhani (geb. Şimşek) am 2. Juni 1970 in İskenderun, Türkei, geboren.

1976 trat ich in die Grundschule zu İskenderun ein. 1981 wechselte ich ins Gymnasium über und schloß 1987 mit dem Abitur meine Schulbildung ab.

Im Wintersemester 1987/88 fing ich an der Hacettepe-Universität Ankara mit dem Studium der Philosophie an. Meine akademischen Lehrer waren die Damen und Herren Professoren S. Babür, B. Karasu, I. Kuçuradi und N. Sümer. Im Februar 1992 erwarb ich den akademischen Grad "B.S. (Bachelor of Science) in Philosophy". Das Studium der Philosophie setzte ich ab Sommersemester 1992 mit dem Ziel des akademischen Grades "Master" fort. Ich unterbrach es jedoch im September 1993 wegen eines Auslandsstipendiums.

1993 heiratete ich Leyla Özer.

Durch das Auslandsstipendium, das ich von der Universität Muğla (Türkei) erhielt, bekam ich im September 1993 die Gelegenheit, mein Studium an der Johannes Gutenberg-Universität fortzusetzen. Nach dem Erwerb der entsprechenden Deutschkenntnisse begann ich im Sommersemester 1995 mit dem Studium der Philosophie als Hauptfach und der Germanistik sowie der Pädagogik als Nebenfächern an der Universität Mainz. Meine akademischen Lehrer waren die Herren Professoren M. Dick, H. M. Gerlach, E. Hufnagel, D. Kafitz, K. A. Sprengard und R. Wisser.

Vom November 1998 bis November 2000 erhielt ich ein Stipendium nach Landesgraduierföderungsgesetz (LGFG), mit dessen Hilfe ich unter Leitung von Herrn Prof. Dr. Richard Wisser die vorliegende Arbeit schrieb.