

Alltägliche Lebenswirklichkeit und ontologische Theorie

[DZPhil 2020; 68(2): 275–287]

Abstract

The aim of this paper is to discuss the relation between our experience in everyday life and ontological reflection. Whether many accounts in contemporary ontology still defend the idea that the world consists only of material objects, some new views on everyday metaphysics or social ontology which try to articulate the specific properties of the objects used and found in ordinary life have been established during the last years. In the critical ontology of Nicolai Hartmann, the social and cultural dimension of our life is situated in the sphere of spiritual being [Geistiges Sein]. By regarding the methodical relation of phenomenology and critical ontology as well as specific entities (objective spirit, cultural objects) it is maintained that Hartmann offers a wide and methodologically reflected view which could be able to satisfy the practical significance of these entities.

Keywords: Nicolai Hartmann, Ontology, Phenomenology, Culture, Objective Spirit, Social Ontology, Artefacts

Einleitung

In seinem Buch *Symbolische Verkörperung* unterscheidet Matthias Jung drei Arten von (expliziter oder impliziter) Ontologie: Erstens könnte angenommen werden, dass letztlich nur die Gegenstände der Physik „eigentlich wirklich“ seien, gemäß der zweiten Alternative bestünde die ontologisch beschreibbare Wirklichkeit aus Gegenständen aller Disziplinen von der Physik bis zu den Sozial- und Humanwissenschaften, während ausgehend von der dritten Variante schließlich auch dasjenige, was uns in der Lebenspraxis begegnet, ohne gänzlich wissenschaftlich beschreibbar zu sein – etwa Werte und religiöse Erfahrungen – Teil der Wirklichkeit wäre.¹ Auch wenn es Jung an dieser Stelle natürlich nicht darum geht, eine vollständige Auflistung möglicher Ontologien vorzulegen, so spricht er doch ein bedeutendes philosophisches Grundproblem an: *Was nehmen wir eigentlich als Seiendes ernst?*

¹ Jung (2017), 27–28.

Der vorliegende Beitrag versteht sich als Versuch, nach dem Verhältnis desjenigen, was im Rahmen alltäglicher Erfahrung auf uns wirkt, und desjenigen, was tatsächlich Gegenstand der Ontologie ist, zu fragen. Diese Frage ist offenbar keineswegs trivial: Es scheint weder eine gute Idee zu sein, eine Ontologie mit einer unreflektierten Setzung dessen, was es gibt, zu beginnen, noch, alles, was uns in der Erfahrung begegnet, ohne weiteres für tatsächlich Seiendes zu nehmen (und damit unkritisch zu sein).² Die Frage, welches Sein ernst genommen wird, hat für einen philosophischen Ansatz sehr weitreichende Konsequenzen: Sofern man etwa nur naturwissenschaftlich bzw. physikalisch beschreibbare Entitäten gelten lässt, ist eine strikte Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie (aufgrund mangelnder Überschneidungen der Gegenstandsbereiche) möglicherweise nicht zu vermeiden. Umkehrt wäre es auch möglich, sich auf die Untersuchung unserer qualitativen Erfahrung zu beschränken, ohne irgendwelche Seinsfragen im stark ontologischen Sinne zu stellen.³

Nicolai Hartmann scheint hier aus mehreren Gründen ein interessanter Autor zu sein: In seinen Werken finden sich wiederholt Überlegungen zum Verhältnis von Gegebenheit in der Erfahrung und ontologisch beschreibbarer Wirklichkeit, da es sich hierbei für ihn um ein metaphysisches Grundproblem handelt. Er vertritt den Anspruch, den Phänomenen, wie sie uns in der Erfahrung begegnen, gerecht zu werden, ohne jedoch das Projekt einer neuen, kritischen Ontologie aus den Augen zu verlieren. Diesen Anspruch behält er auch bei, wenn es um jenen Seinsbereich geht, den er „geistiges Sein“ nennt und der den personalen Geist (das Individuum als Person), den objektiven Geist (z. B. Sprache, Wissenschaft, Religion, Moral) und den objektivierten Geist (Kulturerzeugnisse wie etwa Kunstwerke und Gebrauchsgegenstände) umfasst. In diesem Seinsbereich begegnet uns offenbar vieles, dessen große lebenspraktische Bedeutung kaum in Zweifel gezogen werden kann, während der ontologische Status dieser Phänomene diskussionsbedürftig ist. Um dies zu illustrieren, könnte beispielsweise an den *Musterungsbescheid* gedacht werden, wie ihn viele von uns bis zum Jahr 2010 erhalten haben: Gemäß vieler Ontologien handelte es sich hierbei lediglich um ein Blatt Papier, also um einen materiellen Gegenstand. In unserem alltäglichen Lebenszusammenhang hingegen war (bzw. ist) die Bedeutung dieses Dokuments recht

² Vgl. zur Frage nach einer kritischen Ontologie Strout (2019) oder Haag u. Hoepfner (2019). Sie alle möchten das „kritische“ Element über eine zusätzliche Reflexionsebene einholen (vgl. ebd., 80). Damit wäre auch Hartmann einverstanden, seine Durchführung ist jedoch nicht transzendentalphilosophisch, sondern läuft über eine Problemmetaphysik.

³ Derartige Auffassungen werden gelegentlich phänomenologischen und pragmatistischen Positionen zugesprochen, scheinen mir aber nur in den wenigsten Fällen haltbar: In der Phänomenologie gab es immer auch eine Tradition, die sich als Theorie des phänomenologisch aufweisbaren Seins verstand. Siehe etwa Tengelyi (2015) u. Schnell (2019). In Bezug auf den Pragmatismus spricht sich beispielsweise Jung selbst für eine stärker ontologische Lesart aus. Vgl. Jung (2014) u. ders. (2017).

tiefgreifend, schließlich hing daran die Frage, unter welchen Bedingungen man die nächsten 9 oder sogar 18 Monate verbringen würde, ganz zu schweigen von bestimmten Rechten und Pflichten.

Insgesamt ist das Vorgehen in diesem Beitrag folgendes: Nach einer kurzen, auf die Frage des Verhältnisses von Erfahrung und Ontologie zugeschnittenen Darstellung wichtiger Thesen der Neuen Ontologie Nicolai Hartmanns (1) wird das Verhältnis von Erfahrung bzw. Gegebenheit und Sein in Bezug auf Phänomene des Geistigen Seins – insbesondere objektiven Geist (2) und Kulturerzeugnisse (3) erörtert, wobei jeweils kurz auf Alternativen in der Philosophie der Gegenwart (z. B. Alltags- und Sozialontologien) eingegangen wird. Im Anschluss werden die Ergebnisse in einer Schlussbetrachtung auf das allgemeine Problem rückbezogen.

An dieser Stelle soll zur Vermeidung von Missverständnissen noch auf einiges hingewiesen werden: In Bezug auf das, was uns im alltäglichen Lebenszusammenhang begegnet (Personen, Kulturgegenstände, Sprachen usw.) habe ich hier von „Erfahrung“ gesprochen. Dabei ist aber zu bedenken, dass Erfahrung somit nicht in einem eng gefassten, bloß erkenntnistheoretischen, sondern in einem sehr weiten, lebenspraktischen Sinn zu verstehen ist. Hartmann spricht mit Blick auf das, was uns in der Alltagserfahrung oder in der Wissenschaft begegnet, ohne ontologisch verbürgt zu sein, von „Gegebenheit“.⁴ Wenn im weiteren Verlauf des Textes von Gegebenheit die Rede ist, ist dies also eine terminologische Anleihe an Hartmann (und nicht etwa ein Bezug auf die Frage nach Gegebenheit im Sinne eines epistemischen Fundamentalismus).

1. Das Verhältnis von Erfahrung und Sein in Nicolai Hartmanns Ontologie

Auch wenn angesichts der einleitenden Überlegungen klar geworden sein sollte, dass ein genaueres Verständnis des Verhältnisses von Gegebenheit in der Erfahrung und ontologischer Theorie nur im Umweg über die einzelnen Gegenstandsbereiche erarbeitet werden kann, so erscheint es doch sinnvoll, zunächst noch einige Grundgedanken von Hartmanns Neuer Ontologie zu vertiefen.

Hartmann möchte die Neue Ontologie als „systematische“ Philosophie durchführen – womit gemeint ist, dass die ontologische Systematik nicht einfach vorausgesetzt werden darf, sondern erst in Auseinandersetzung mit den einzelnen Gegenstandsbereichen zu entwickeln

⁴ Hartmann (1955b), 61.

ist.⁵ Dieser Anspruch ist natürlich nicht so zu verstehen, als würde Hartmann glauben, man könnte zuerst *alle* spezifischen Gegenstandsbereiche ausmachen, dann *alles* ontologisch Relevante in ihnen zusammentragen und zuletzt eine allgemeine Systematik erarbeiten. Da Wissenschaft und Philosophie (als Gebiete objektiven Geistes) Träger des Geschichtsprozesses sind und sich somit in stetigem Wandel befinden, können ontologische Bestimmungen nicht etwa ‚ewige Wahrheiten‘ sein, sondern haben einen vorläufigen Charakter und müssen sich immer wieder an neu auftauchenden Phänomenen bewähren bzw. werden auf der Basis der Phänomene revidiert.

Entscheidend ist nun aber die Frage, wie wir überhaupt zu ontologischen Bestimmungen bzw. Kategorien gelangen. Methodisch spielt die Phänomenologie hier eine große Rolle, da sie es gestattet, Phänomene verschiedener Gegenstandsbereiche unter weitgehender Ausklammerung ontologischer Bestimmungen oder Vorannahmen zu beschreiben.⁶ Hartmanns Vertrauen in die Phänomenologie ist jedoch begrenzt: Er sieht in ihr primär eine Methode zur Beschreibung von Gegebenheiten, die selbst aber noch *keine* Ontologie ist.⁷ Zwar ist es nicht völlig undenkbar, dass uns die Phänomenbeschreibung direkt zu gültigen ontologischen Bestimmungen führt, in den meisten Fällen jedoch erhalten wir verschiedene und möglicherweise widerstreitende Gegebenheiten und Erfahrungsbeschreibungen, sodass sich die Frage stellt, was nun das *wirkliche, seiende Phänomen* ist. Hinzu kommt, dass auch die Einzelwissenschaften Ergebnisse liefern, deren Interpretationen mit Erfahrungen konkurrieren können – oder sogar auf der Basis ihrer Ergebnisse eigene ontologische Aussagen formulieren.

Hier folgt das eigentliche ‚Geschäft‘ der Neuen Ontologie: Die verschiedenen Erfahrungen müssen zueinander in Relation gesetzt und etwaige „Problemgehalte“ herausgearbeitet werden, wobei aber auf Gegensätze nicht einfach mit Ausschluss einer Alternative reagiert werden soll. Erneut könnte das Musterungsbescheid-Beispiel verständlich machen, was gemeint ist: Für den Gemusterten handelt es sich hierbei um ein Dokument von großer lebenspraktischer Bedeutung (a), aus der Sicht seines Rechtsanwalts gehen damit reale Rechte und Pflichten einher (b) in den Augen eines unbeteiligten Bürgers ist dasselbe Dokument womöglich bloß irgendein amtlicher ‚Wisch‘ ohne weitere Relevanz (c), aus Sicht der Physik

⁵ Vgl. Hartmann (1955a), 1–5.

⁶ Zu Hartmanns Verhältnis zur Phänomenologie vgl. Möckel (2012) u. Peterson (2019).

⁷ Sicherlich kann an dieser Stelle kurz einiges zur Verteidigung der Phänomenologie eingeräumt werden: Hartmanns Kritik scheint sich vor allem gegen eine Lesart von Phänomenologie zu richten, die Phänomene durch einen vor-ontologischen Zugang gewinnt und dann aufgrund einer methodologischen Vorannahme nicht nur mit einem tatsächlich Seienden, sondern mit dem *Wesenhaften* gleichsetzt. Es stellt sich aber die Frage, ob die Phänomenologie wirklich so verfährt. Phänomenologie (als Tradition) beinhaltet in den meisten Fällen neben der phänomenologischen Methode noch eine Erörterung oder Auslegung als weiteren methodischen Schritt, setzt also nicht das Gegebene mit dem Wesenhaften gleich.

oder einer materialistischen Ontologie handelt es sich bloß um ein aus Atomen bestehendes, materielles Ding (d) und für jemanden aus einer gänzlich anderen Soziokultur wäre vielleicht völlig unverständlich, was das eigentlich ist (e).

All diese Punkte (a–e) müssten bei dem Versuch, zu verstehen, was ein Musterungsbescheid ist, irgendwie berücksichtigt werden. Nun käme es auch zum Versuch der Formulierung des Problemgehalts: Einerseits hat es mit dem Musterungsbescheid eine Bewandnis, die über das bloße Material, aus dem er besteht, hinausgeht. Er ist daher etwas anderes als ein leeres Blatt Papier. Andererseits ist die Bewandnis, die es mit ihm hat, von einem weit flüchtigeren Charakter als seine materielle Zusammensetzung und zudem an einen soziokulturellen Rahmen gebunden. Die entscheidende Frage für Hartmann wäre letztlich, ob und wie es möglich sein könnte, all diese Dimensionen der Erfahrung bzw. Gegebenheit einzufangen.⁸

Die Frage nach dem Verhältnis von Gegebenheit und Sein wird besonders interessant, wenn es um die Seinsschicht geht, die Hartmann als „geistiges Sein“ bezeichnet und die neben dem erwähnten Bescheid sehr unterschiedliche Entitäten umfasst: Bei den Individuen auf der Ebene geistigen Seins (Hartmann spricht auch von „Geistträgern“) handelt es sich um „Personen“, beim „objektiven Geist“ um überindividuelle Tatsachen wie Sprache, Wissenschaft, Moral usw. und der „objektivierte Geist“ umfasst schließlich Erzeugnisse wie etwa Dokumente, Gebrauchsgegenstände und Kunstwerke.⁹

2. Objektiver Geist

Nun soll zunächst der objektive Geist genauer betrachtet werden, wobei sich die verschiedenen Bereiche des objektiven Geistes unterschiedlich gut eignen, um bestimmte Erfahrungen zu illustrieren. Bemerkenswert ist, dass uns der objektive Geist zumeist als das Selbstverständliche begegnet:¹⁰ Die *eigenen* Sitten, der *eigene* Sprachgebrauch, die *eigene* Religion usw. sind dasjenige, was uns *prima facie* ‚natürlich‘ erscheint und worüber wir nur in begrenztem Umfang nachdenken. Es ist aber auch möglich, dass wir mit Bereichen des eigenen objektiven Geistes in Konflikt geraten, beispielsweise wenn die eigenen rechtlichen

⁸ Auch mit Blick auf Hartmanns These einer Schichtung des realen Seins ist zu bedenken, er sie nicht als abschließend-dogmatische Setzung, sondern als eine vorläufige Einteilung auf der Grundlage von „in einschlägigen Phänomengruppen eindeutig greifbar[en]“ Eigengesetzlichkeiten bei gleichzeitiger Bedingtheit versteht. Vgl. Hartmann (1964), 173. Siehe zur Schichtungsthese auch die Schwerpunkteinleitung.

⁹ Vgl. Hartmann (1962), 124–127, 182, 212, 406–408. Hartmanns Theorie der Person kann hier nicht dargestellt werden. Siehe dazu: Wunsch (2012), Kalckreuth (2019a) u. ders. (2019c). Zur Frage nach dem Verhältnis existenzieller Erfahrungen zur Personalität vgl. Kalckreuth (2019b).

¹⁰ Vgl. Hartmann (1962), 177.

Vorstellungen nicht der Rechtslage des Zeitgeistes entsprechen. Noch deutlicher wird dies, wenn wir z. B. im Rahmen einer Reise mit einer anderen Kultur in Kontakt kommen, in denen Sprache, Recht und Sitten gänzlich andere sind. Hartmann betont, dass wir besonders in derartigen Fällen die Realität des objektiven Geistes zu spüren bekommen.¹¹

Auch die Frage, wie herum eine Beeinflussung gedacht werden kann, scheint mit Blick auf unsere Erfahrungen nicht einfach zu klären zu sein: Einerseits machen wir die Erfahrung, den objektiven Geist mitgestalten zu können. Wir können uns neue Wörter oder Redeweisen ausdenken, wissenschaftliche Disziplinen durch neue Theoreme verändern oder neue Kunststile begründen. Andererseits begegnet uns der objektive Geist dabei aber auch als enorm widerständig: Wichtige wissenschaftliche Erkenntnisse können durch die vorherrschende Lehrmeinung abgeschmettert werden und die Bemühungen eines Künstlers am ‚Mainstream‘ scheitern. Hier zeigt sich eine Begrenzung des schöpferischen Potenzials von Personen durch das bereits Etablierte. Wir gestalten zwar den objektiven Geist, werden als ‚Kinder der Zeit‘ aber auch von ihm gestaltet.

Zum Abschluss dieser unvollständigen Auflistung von Gegebenheiten ist auf die räumliche und zeitliche Dimension objektiven Geistes hinzuweisen: Eine Sprache, Religion o. ä. hat keine räumliche Ausdehnung im starken, physikalischen Sinne, dafür aber diffuse Grenzen der Verbreitung. Damit begegnet sie uns zwar als etwas Vorhandenes, zugleich aber als abhängig, denn ihre räumliche Verortung scheint sich nach den sprechenden Individuen zu richten. Auch die zeitliche Ausdehnung ist offenkundig eine spezifische: Zwar können sich auch materielle Dinge (wie ein Stück Metall) im Laufe der Zeit verändern, bei Sprache, Wissenschaft etc. scheint Veränderung jedoch wesentlich dazuzugehören, auch wenn sich der Wandel in manchen Gebieten langsamer vollzieht (z. B. Religion) als in anderen (z. B. Mode).

Schon diese unvollständige Auflistung lässt erahnen, wie schwierig es ist, all diese Erfahrungen aus unserer Lebenspraxis ontologisch einzuholen. Dennoch lässt sich an Hartmanns Theorie objektiven Geistes letztlich sehen, wie er sich bemüht, genau dies zu tun. Grundsätzlich versteht er das Sein des objektiven Geistes als „überpersönlich“.¹² Damit ist gemeint, dass etwa die Sprache zwar von den einzelnen Individuen verwendet wird, darüber hinaus aber auch eine Ganzheit darstellt, die in keinem einzelnen Individuum realisiert

¹¹ vgl. ebd., 272.

¹² Vgl. ebd., 188, 217–220, 263.

werden kann und die als solche ein eigener Bestandteil der Realität ist. Anders gesagt: Es gibt *die* Sprache, obwohl es keine einzelne Person gibt, die sie komplett beherrscht.¹³

Das Verhältnis von objektivem Geist und Person bezeichnet er als Verhältnis des „Tragens“ und „Getragenseins“. Der objektive Geist kann nur fortbestehen, wenn er von den Individuen tradiert wird, aber er trägt auch das einzelne Individuum, denn er ist schon „vor“ ihm da und vermittelt seine Lebensvollzüge und Erfahrungen (daher ist es auch nicht verwunderlich, dass er in der Regel als selbstverständlich vorausgesetzt wird).¹⁴ Schließlich ist das geistige Sein überhaupt – vor allem aber der objektive Geist – *geschichtlich*.¹⁵ Die räumliche und zeitliche Dynamik (die man als etwas auffassen könnte, das gegen ein Verständnis als ‚Sein‘ spricht) sind ein wesentliches Merkmal des objektiven Geistes. Für dieses Verständnis spricht die Beobachtung, dass sich der objektive Geist nicht nur durch den Antrieb der Individuen und der verschiedenen Generationen verändert, sondern auch aufgrund historischer Ereignisse. Durch einen Weltkrieg oder eine Wirtschaftskrise können sich Recht, Moral, Philosophie und Technik grundlegend ändern. Da neue Sprachen, Wissenschaften usw. entstehen, alte aber auch verschwinden können, verwendet Hartmann im Anschluss an Wilhelm Dilthey die Metapher vom „Leben“ des Geistes.¹⁶ Insgesamt versucht Hartmann die verschiedenen Gegebenheiten objektiven Geistes also einzuholen, indem er ihn so auffasst, dass er mit den Individuen in einem Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung bzw. gegenseitigen „Getragenseins“ steht. Auch die Wandelbarkeit des objektiven Geistes spricht nicht etwa gegen eine Auffassung als Seiendes, sondern wird ontologisch durch eine Konzeption geschichtlichen Seins eingefangen: *Es gibt Sein, das im Werden besteht*.¹⁷

Im Laufe der letzten Jahre gab es verschiedene Versuche, den ontologischen Status überpersönlicher Phänomene zu klären. Sehr einflussreich ist dabei der sozialontologische Ansatz John Searles, der „institutionelle Tatsachen“ anhand von „kollektiver Intentionalität“ und „Status-Funktionen“ versteht.¹⁸ Aus der Sicht von Hartmann wären hier mehrere Thesen diskussionsbedürftig: Erstens werden bei Searle institutionelle Tatsachen auf (kollektiv-) intentionale Akte zurückgeführt, denn sie alle werden von Individuen durch Repräsentationen geschaffen, wobei ihnen durch den Bezug auf „Zwecke“ bestimmte „Funktionen“ zugewiesen werden.¹⁹ Ihr ontologischer Status ist damit letzten Endes ein *abhängiger*. Hier würde

¹³ Noch deutlicher wird dieser Gedanke hinsichtlich der Wissenschaft: Es gibt es *den* Stand der Wissenschaft, der in keiner Person aufgeht. Vgl. ebd., 221, 261–263.

¹⁴ Vgl. ebd., 254, 257. Siehe auch Kalckreuth (2019a) u. ders. (2019c).

¹⁵ Genau genommen ist der objektive Geist der „Geschichtsträger“. Hartmann (1962), 73.

¹⁶ Ebd., 72. Siehe auch Da Re (2001).

¹⁷ Vgl. Hartmann (1962), 89.

¹⁸ Searle (2012), 16–24, 153–207.

¹⁹ Ebd., 102–103, 153.

Hartmann einwenden, dass uns die Tatsachen des geistigen Seins eben *nicht nur* als abhängig begegnen, sondern auch als eigene, überpersönliche (und harte) Realität:²⁰ Es kann beispielsweise sein, dass wir ein neues Gesetz beschließen wollen, dieses Gesetz jedoch aufgrund heutiger Rechtslage verfassungswidrig ist. Zwar haben bei der Kodifizierung des geltenden Rechts (wie Searle argumentieren würde) einzelne Individuen mit intentionalen Akten mitgewirkt, heute ist es aber insofern eigenständig, als seine Auslegung keineswegs mit den intentionalen Akten oder Zwecksetzungen seiner Schöpfer kongruent sein muss. Zudem sind etwa im Bereich der Literatur, Kunst, Mode usw. Intentionen, Zwecke und Funktionen weit schwieriger auszumachen.

Ein zweiter Kritikpunkt betrifft die Verbindungen der verschiedenen Gegenstandsbereiche durch Kausalrelationen.²¹ Gemäß Searle *verursachen* organische Prozesse (die „Grundtatsachen“) intentionale Akte und kollektiv-intentionale Akte *verursachen* soziale Tatsachen, wobei er meint, diese Verhältnisse aus Gründen der Wissenschaftlichkeit als „kausal“ fassen zu müssen. Hartmann würde hier kritisch zurückfragen, warum die Bedingtheit geistigen Seins durch niedere Seinsschichten zwingend über Kausalverhältnisse laufen und die Annahme von Eigengesetzlichkeiten ausschließen soll.

Beide Kritikpunkte zeigen drittens, dass Searle große Probleme hätte, die Geschichtlichkeit objektiven Geistes zu fassen. Er könnte historischen Wandel nur durch neue kollektive Intentionen erklären, während sich mit Hartmann auch historische Eigendynamiken verstehen lassen.

3. Objektivierter Geist

Neben dem objektiven Geist befasst sich Hartmann auch mit dem objektivierten Geist, worunter er verschiedene „Erzeugnisse“ wie etwa Gebrauchsgegenstände, Kunstwerke, Bücher und andere Schriften, Kultgegenstände, Gebäude und vieles mehr versteht. Das Beispiel des Musterungsbescheids dürfte hier bereits einiges illustriert haben: Mit Erzeugnissen objektivierten Geistes hat es eine Bewandnis, die sich nicht aus dem Material erschließt. Ein geradezu klassisches Beispiel ist hier das Kunstwerk: Es ist sehr schwer, zu erklären, was ein Stück Leinwand mit Ölfarbe zum Kunstwerk macht. Auch die

²⁰ Aus Hartmanns Sicht bestünde ein Problem Searles in der nicht vorhandenen Trennung von objektivem und objektiviertem Geist: Searle versteht geistiges Sein durchweg als (abhängige) Objektivation, wodurch die schöpferischen Kapazitäten der Individuen überstrapaziert werden und die Individuen letztlich nur Tragende, nicht aber Getragene sind. Vgl. auch Wunsch (2015).

²¹ Searle (2012), 75, 184.

lebenspraktische Bedeutung des Musterungsbescheids oder einer Steuererklärung scheint wenig mit dem verwendeten Stoff zu tun zu haben. All diese Erzeugnisse begegnen uns als etwas, was Teil unserer Realität ist, wobei die Reichweite ihrer Bewandnis oder Funktion zugleich begrenzt sein kann: Außerhalb eines konkreten Rechts- und Verwaltungsraumes haben die jeweiligen Gesetze und Vorschriften offenkundig keine Anwendung. Personale Individuen können allerdings nicht nur Adressaten verschiedenere Erzeugnisse sein, sondern sind auch schöpferisch, indem sie selbst Kunstwerke, Gebrauchsgegenstände und vieles andere herstellen.²²

Wie können nun all diese Gegebenheiten miteinander vermittelt werden? Hartmanns Ansatz besteht darin, einzuräumen, dass Erzeugnisse objektivierte Geistes zwar einen Stoff erfordern, darüber hinaus aber in einer Weise auf Individuen und den Zeitgeist wirken, die mit ihrer materiellen Zusammensetzung nichts zu tun hat.²³ Möglich ist dies, weil sich in ihnen Leistungen von Individuen „objektivieren“.²⁴ In diesem Sinne wird etwa in dem Roman *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* eine spezifische Weise, bestimmte Situationen (wieder) zu erleben, vom Lebenszusammenhang des Autors abgelöst. Da Erzeugnisse jedoch immer aus dem Zusammenhang eines objektiven Geistes heraus geschaffen werden, objektiviert sich in ihnen auch ein bestimmter Zeitgeist.²⁵

Im Gegensatz zum objektiven Geist, der als überindividuelle Ganzheit „lebendig“ ist, betrachtet Hartmann den objektivierten Geist als unlebendig, denn wirken kann ein Werk nicht aus eigener Kraft, sondern nur dann, wenn es rezipiert wird.²⁶ Dennoch würde Hartmann vermutlich nicht sagen, dass die Erzeugnisse ohne Individuen ‚nur‘ Stoff (und damit physisches Sein) wären: Sie bleiben insofern historisch, als sie von einer geschichtlichen Epoche Zeugnis ablegen und wiederentdeckt werden können.

Viele Ansätze in der Philosophie der Artefakte wären mit Hartmann dahingehend einer Meinung, dass Artefakte von (personalen) Individuen hervorgebracht werden, während die Frage nach der soziokulturellen Vermittlung für die meisten Konzeptionen offenbar keine wesentliche Rolle spielt.²⁷ Auch hier würde Hartmann kritisieren, dass das Wirken der Artefakte auf uns anhand von *kausalen* „Kräften“ oder „Rollen“ verstanden wird.²⁸ Im Gegensatz dazu würde er die *geschichtlich-offene* Wirkung auf uns Personen (vermittelt über

²² Vgl. Hartmann (1962), 407.

²³ Vgl. ebd., 422–439.

²⁴ Ebd., 421.

²⁵ Vgl. ebd., 465–466. Bezogen auf Prousts Werk könnte man wohl sagen, dass dort das Lebensgefühl der „Belle Époque“, der aufkommende Antisemitismus während der Dreyfus-Affäre usw. greifbar wird.

²⁶ Vgl. ebd., 270.

²⁷ Vgl. Baker (2009) u. Reicher (2013). Hartmann würde den Schaffensprozess von Artefakten jedoch als *personalen*, nicht als mentalen Akt verstehen.

²⁸ Baker (2009), 33, 98–99 u. Searle (2001), 137–138.

den objektiven Geist) betonen. Der dargestellte Musterungsbescheid drückt zwar bestimmte Verpflichtungen aus, verursacht aber nicht *eine* bestimmte Wirkung: Ich könnte Widerspruch einlegen, mich mit der Wannsee-Fähre nach Südamerika absetzen, mich freuen, mich ärgern usw. Er ist etwas, was mich *betrifft* und was ich in meiner Lebensführung *beantworten* muss.²⁹ Zudem würde Hartmann kritisieren, dass Artefakte – ebenso wie die sozialen Entitäten bei Searle – zu sehr von den Individuen (und dabei: den erschaffenden Akten) her verstanden werden.

Schlussbetrachtungen

Hartmann formuliert an seine Neue Ontologie den Anspruch, unsere lebenspraktische Erfahrung und die in ihr greifbaren Gegebenheitsweisen durch Berücksichtigung bei der Formulierung von Problemgehalten und Theorieansätzen ernst zu nehmen. In den folgenden Abschnitten wurde deutlich, wie er diesen Anspruch in Bezug auf zwei Gebiete geistigen Seins – objektiven Geist (2) und objektivierten Geist (3) – einzulösen versucht. Dabei ließ sich in der Tat nachvollziehen, wie sein Ansatz verschiedene und gegensätzliche Gegebenheitsweisen einfängt. Ein solches Verfahren mag mühsam sein, ist aber auch attraktiv, weil durch die große Sensibilität für die Spezifik von Phänomenen übereilte ontologische Aussagen vermieden werden können. Zugleich ist es aber auch nicht unkritisch, weil die Neue Ontologie nach den „Folgen“ der ontologischen Erörterung der Phänomene fragt.³⁰ Im Vergleich mit anderen Positionen fällt auf, dass Hartmann soziale und kulturelle Phänomene nicht ausschließlich als Produkte intentionaler Akte, sondern als ontologisch verbürgtes Seiendes versteht. Dabei legt er auch großen Wert auf die historische Dimension geistigen Seins und würde Erklärungsversuche kritisieren, die die Eigengesetzlichkeiten geistigen Seins auf kausale Mechanismen o. ä. zurückzuführen versuchen.

Warum sollen aber eigentlich die einzelnen Geistbereiche – Personen, objektiver und objektivierter Geist – trotz all ihrer Verschiedenheiten ein und dieselbe Seinsschicht bilden? Diese Frage ist nicht trivial, denn es fällt von vornherein eine gänzlich unterschiedliche Inanspruchnahme anderer Seinsschichten auf: Während sich in Bezug auf Personen noch

²⁹ Hartmann erkennt natürlich an, dass es auch auf der Ebene geistigen Seins Verursachungen gibt, hält es aber für problematisch, ein sehr strenges, auf unbelebte Natur zugeschnittenes Verständnis von Kausalität auf Kultur und Geschichte zu übertragen. Zur „Abwandlung“ von Verursachung auf den verschiedenen Seinsschichten vgl. Hartmann (1964), 282–290.

³⁰ Hartmann (1955b), 61. Es ist interessant, dass Hartmanns Ontologie an verschiedenen Stellen – etwa bei der Erarbeitung von Problemgehalten, bei der Frage nach den Folgen bzw. der Bewährung ontologischer Theorie oder auch hinsichtlich der Selbsterkenntnis von Personen – pragmatistischen Positionen unerwartet nahe kommt.

davon reden lässt, dass hier die anderen Schichten „überbaut“ werden (sie haben Geist, Bewusstsein und sind Lebewesen), scheint bei Entitäten objektivierten Geistes das geistige Sein direkt auf dem physischen „Stoff“ aufzuruhen (organisches Sein oder ein Bewusstsein gibt es hier nicht) und beim objektiven Geist ist fraglich, ob überhaupt irgendeine niedere Seinsschicht vorhanden ist, die ihn trägt. Entscheidend ist für Hartmann der Umstand, dass die drei Geistbereiche trotz ihrer großen Unterschiede aufeinander verweisen: Personen sind im objektiven Geist verbunden und erschaffen Erzeugnisse, der objektive Geist vermittelt personale Akte, Objektivationen und Rezeptionen, während die Erzeugnisse objektivierten Geistes von Personen hervorgebracht und rezipiert werden. Alle drei Bereiche bilden also gemäß Hartmann eine *Wirkeinheit* und sind nicht isoliert voneinander zu verstehen.³¹

Zuletzt wäre es sicherlich falsch, Hartmanns Ontologie geistigen Seins als einen Versuch zu verstehen, Geisteswissenschaften durch ontologische Fundamentalbetrachtungen auf eine Handvoll Kategorien zu reduzieren: Ontologie geistigen Seins ist selbstredend keine ‚bessere‘ Kultur- oder Geisteswissenschaft, sondern stellt andere Fragen und ist in ihrer Kategorienbildung auf einzelwissenschaftliche Ergebnisse angewiesen.³² Der Umstand, dass Hartmann bemüht ist, das geistige Sein als Seiendes ernst zu nehmen, ermöglicht aber letztlich überhaupt eine Kooperation – und wenn es auch ‚nur‘ eine Kultur gegenseitiger Kritik sein mag.

Literatur

Baker, L. (2009), *The Metaphysics of Everyday Life. An Essay in Practical Realism*, Cambridge.

Da Re, A. (2001), *Objective Spirit and Personal Spirit in Hartmann's Philosophy*, in: *Axiomathes* 12, 317–326.

Haag, J. u. Hoepfner, T. (2019), *Denken und Welt. Wege kritischer Metaphysik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 67.1, 76–97.

Hartmann, N. (1955a), *Systematische Selbstdarstellung*, in: Ders., *Kleinere Schriften*, Bd. I. *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin, 1–51.

³¹ Vgl. Hartmann (1962), 72–75. Michael Kleineberg vertritt die Auffassung, dass die verschiedenen Geistbereiche aufgrund ihrer unterschiedlichen kategorialen Verfasstheit nicht zu ein und derselben Seinsschicht gehören können und entwirft ein detailliertes Gegenmodell verschiedener Parallel-Schichtungen. Vgl. Kleineberg (2016). Zwar ist seine Intuition prinzipiell nachvollziehbar, jedoch ist meines Erachtens zu bemerken, dass gerade die Wechselwirkungen der einzelnen Geistgebiete nicht unterschätzt werden sollten: Auch *sie* sind geistig und müssen ontologisch eingeholt werden, scheinen bei Kleinebergs Einteilung aber zugunsten einer Differenzierung geistiger Gegenstände in den Hintergrund zu geraten.

³² Ein solches Verständnis von einseitiger Fundierung und Kritik hält Robert Schnepf zu recht für nicht anschlussfähig. Vgl. Schnepf (2012).

- Hartmann, N. (1955b), *Neue Ontologie in Deutschland*, in: Ders., *Kleinere Schriften*, Bd. I. *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin, 51–89.
- Hartmann, N. (1962), *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin.
- Hartmann, N. (1964), *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, Berlin.
- Jung, M. (2014), *Gewöhnliche Erfahrung*, Tübingen.
- Jung, M. (2017), *Symbolische Verkörperung. Die Lebendigkeit des Sinns*, Tübingen.
- Kalckreuth, M. v. (2019a), *Bedingungen und Vollzug von Personalität. Was wir von Helmuth Plessner, Nicolai Hartmann und Max Scheler über die Frage nach der Person lernen können*, in: Kalckreuth, M. v., Schmiege, G. u. Hausen, F. (Hg.), *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie. Menschliches Leben in Natur und Geist*, Berlin u. Boston, 127–152.
- Kalckreuth, M. v. (2019b), *Wie viel Religionsphilosophie braucht es für eine Philosophie der Person*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 61.1, 67–83.
- Kalckreuth, M. v. (2019c), *Expansivität, Objektivität und Aktualität des Betroffenseins. Nicolai Hartmanns Theorie der Person, ihre Verortung in seiner Ontologie geistigen Seins und ihr Verhältnis zur Phänomenologie*, in: *Horizon* 8.1, 211–229.
- Kleineberg, M. (2016), *From Linearity to Co-Evolution: On the Architecture of Nicolai Hartmann's Levels of Reality*, in: Peterson, K. u. Poli, R. (Hg.), *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin u. Boston, 81–108.
- Möckel, C. (2012), *Nicolai Hartmann – ein Phänomenologe? Zu den Termini Phänomen und Phänomenologie in der Metaphysik der Erkenntnis*, in: Hartung, G., Wunsch, M. u. Strube, C. (Hg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin u. Boston, 105–127.
- Peterson, K. (2019), *Phenomenology and Being-in-itself in Hartmann's Ontology: Laying the Foundations*, in: *Horizon* 8.1, 33–51.
- Reicher, M. (2013), *Wie aus Gedanken Dinge werden. Eine Philosophie der Artefakte*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61.2, 219–232.
- Schnell, A. (2019), *Was ist Phänomenologie*, Frankfurt a. M.
- Schnepf, R. (2012), *Was nutzt eine ontologische Grundlegung der Geschichtswissenschaft*, in: Hartung, G., Wunsch, M. u. Strube, C. (Hg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin u. Boston, 367–391.
- Searle, J. (2001), *Geist, Sprache und Gesellschaft. Philosophie in der wirklichen Welt*, Frankfurt a. M.
- Searle, J. (2012), *Wie wir die soziale Welt machen. Die Struktur der menschlichen Zivilisation*, Frankfurt a. M.
- Stroud, B. (2019), *Metaphysische Unzufriedenheit*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 67.1, 59–73.
- Tengelyi, L. (2015), *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg u. München.
- Wunsch, M. (2012), *Kategoriale Gesetze. Zur systematischen Bedeutung Nicolai Hartmanns für die moderne philosophische Anthropologie und die gegenwärtige Philosophie der Person*, in: Hartung, G., Wunsch, M. u. Strube, C. (Hg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin u. Boston, 153–170.

Wunsch, M. (2015), Zur philosophischen Aktualität des „objektiven Geistes“. Michael Landmann, Michael Tomasello und John Searle, in: Bohr, J. u. Wunsch, M. (Hg.), *Kulturanthropologie als Philosophie des Schöpferischen. Michael Landmann im Kontext*, Nordhausen, 57–76.

Moritz v. Kalckreuth,
Universität Potsdam
Institut für Philosophie
Am Neuen Palais 10
14469 Potsdam
kalckreu@uni-potsdam.de