

**Lebendige Vergangenheit**  
**Zum Begriff des objektivierten Geistes bei Nicolai Hartmann \***

von Otto Friedrich Bollnow (Tübingen)

1

In seinem umfangreichen Werk „Das Problem des geistigen Seins“ mit dem Untertitel „Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften“ (1933)<sup>1</sup> nimmt Nicolai Hartmann das Problem wieder auf, das fünfzig Jahre vorher Wilhelm Dilthey in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (1883) und gegen Ende seines Lebens noch einmal im „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ (1910) behandelt hatte. Dabei fällt auf, daß Dilthey in Hartmanns Buch trotz der ehrenvollen Erwähnung im Vorwort, die ihm das „Hauptverdienst“ unter den „Vorarbeiten“ zuspricht, in der Durchführung kaum eine Rolle spielt. Das dürfte einerseits dadurch bedingt sein, daß Hartmann im systematischen Aufbau seines Werks (außer der wohl unvermeidbaren Auseinandersetzung mit Hegel) überhaupt nicht näher auf seine Vorgänger eingeht. Das dürfte aber vor allem mit der grundsätzlichen Verschiedenheit der Ausgangspunkte zusammenhängen, infolge deren ihm die Diltheyschen Gedankengänge für seine eigene Arbeit wenig fruchtbar erscheinen mußten. Aber eben diese Verschiedenheit legt einen Vergleich nahe

Der Unterschied drückt sich schon im Titel, in der in der deutschen Sprache harten und ungewöhnlichen Wortprägung vom „geistigen Sein“ aus. Was bei Hegel allgemein als (subjektiver und objektiver) Geist und bei Dilthey als geistige oder geschichtliche Welt bezeichnet wird, soll in seinem „Sein“ gefaßt werden. Es mag dahingestellt bleiben, ob mit dem hier eingeführten Begriff des Seins nicht von vornherein eine geschichtsfremde Einstellung nahegelegt wird, für die alles Werden schon immer als etwas Sekundäres, als ein Geschehen an einer ihm zugrundeliegenden Substanz, erscheint. Auf jeden Fall wird damit der Bereich des Geistes von vornherein unter dem ontologischen Gesichtspunkt betrachtet. So ist „Das Problem des geistigen Seins“ nur ein Glied einer in mehreren Bänden systematisch aufgebauten Ontologie. Dabei fällt auf, daß dieser im systematischen Aufbau abschließende Band als Einzelband vor der unmittelbar darauf beginnenden Reihe der aufeinander aufbauenden Bände dieser großen Ontologie erschienen ist und so ihnen gegenüber eine gewisse Selbständigkeit behält.

Im Zusammenhang dieser umfassenden Ontologie ist der Geist an einer bestimmten Stelle in den von Nicolai Hartmann ausführlich entwickelten Aufbau der Seinsschichten eingefügt, und zwar als die oberste der von ihm unterschiedenen vier Schichten, der man sich aufsteigend von den unteren Schichten her nähert und deren Verhältnis zu den unteren Schichten man beständig im Auge behalten muß. In der sorgfältigen Untersuchung der Strukturbeziehungen zwischen den einzelnen Schichten dürfte überhaupt der wesentliche Ertrag des Gesamtwerks liegen. [70/71]

Dieser von unten her aufsteigende Gang durch die Seinsschichten ergibt einen ganz anderen Zugang zur geistigen Welt als bei Dilthey, für den die in ihrem Sinn verstandene Welt als die Welt, in der wir leben, das unmittelbar Gegebene war, das keiner Begründung von „unten“ her bedarf, ja durch diese Frage nur verzerrt in den Blick kommen würde. Das bedingt, daß das Verhältnis des „Geistigen“ zu einem materiellen Träger, das bei Hartmann einen wichti-

---

\* Erschienen in: Nicolai Hartmann 1882-1982, hrsg. von A. J. Buch, Bonn 1982, S. 70-84. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

<sup>1</sup> Im folgenden zitiert mit PdgS und Seitenzahl.

gen Teil seiner Untersuchungen ausmacht, bei Dilthey kaum genauer verfolgt wird.

Mit der ontologischen Orientierung hängt ein weiterer Unterschied zusammen: Während für Dilthey die Frage nach der Struktur der geistigen Welt und ihrer Gestalten unmittelbar mit der Frage unseres Zugangs zu ihr verbunden war, so daß er geradezu von einem „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ sprechen konnte und dabei die Probleme des Verstehens und der kunstmäßigen Interpretation für die Konstitution der geistigen Welt grundlegend werden, ist für Hartmann „alles Wissen um die Methode sekundär, Sache nachträglicher Reflexion“.<sup>2</sup> Das bedingt, daß er die Sachfrage von der Methodenfrage trennen kann und so den Gegenstand der Geisteswissenschaften, sein „Sein“ bestimmen kann, ohne zugleich auf die Frage seiner – wissenschaftlichen oder vorwissenschaftlichen – Erfassung einzugehen, und daß er durch die vorgängige ontologische Bestimmung der konkreten wissenschaftlichen Forschung ein sicheres Fundament zu geben beansprucht.

Wie weit diese Absicht durchführbar ist, kann sich erst in der Durchführung im ganzen erweisen. Aber es soll sich hier überhaupt nicht darum handeln, die beiden Positionen als eine Alternative zu betrachten, in der es sich nach der einen oder der andern Seite zu entscheiden gelte, es soll sich vielmehr sehr viel unbefangener um den (meines Erachtens viel zu wenig beachteten) Beitrag handeln, den Hartmann für die Philosophie der Geisteswissenschaften geleistet hat. Der gelegentliche Blick auf Dilthey soll nur dazu dienen, die eigentümliche Leistung Hartmanns schärfer hervortreten zu lassen. Ohne dies Problem in seiner ganzen Breite anzugreifen, soll in sehr viel bescheidenerer Form von einem Beispiel ausgegangen werden, von dem aber zugleich ein gewisser Aufschluß für die Fragestellung im ganzen zu erwarten ist.

Eine der wichtigsten Leistungen in Nicolai Hartmanns bedeutendem Werk über das „geistige Sein“ liegt in der scharfen Unterscheidung zwischen dem objektiven und dem objektivierten Geist; denn dadurch wird eine weitgehend bestehende Unklarheit im Begriff des objektiven Geistes aufgeklärt. Der objektive Geist im Sinn dieser Unterscheidung ist, kurz gesagt, der kollektive Geist menschlicher Gemeinschaften, so wie man im unbefangenen Sprachgebrauch vom Geist der Zeit, vom Geist einer Epoche, etwa des Barock, dem Geist eines Volkes spricht, aber auch im kleineren Maßstab vom Geist eines Standes, eines Berufs, einer Partei, einer Schulklasse oder einer Familie usw. Er ist allgemein das geistige Medium, in dem wir uns bewegen und in dem wir uns mit unsern Mitmenschen verständigen. Daß er jeweils ein besonderer, von andern Ausprägungen unterschiedener Geist ist, [71/72] bemerken wir selten, weil er uns mit Selbstverständlichkeit gegeben ist. Erst in der Begegnung mit andern Ausprägungen können wir uns seiner Besonderheit bewußt werden. Obgleich er keinen eigenen Substanzcharakter hat, sondern nur existiert, indem er in den betreffenden Menschen verkörpert ist, so ist er doch eine „greifbare Einheit und Ganzheit“<sup>3</sup>, die mit den Mitteln der phänomenologischen Beschreibung herausgearbeitet werden kann. Er ist, ohne ein eigenständiges Sein zu besitzen, doch real, nicht weniger als das Individuum, als der subjektive Geist. Er ist als solcher lebender, in der Entwicklung begriffener Geist, der als Teil der geschichtlichen Wirklichkeit entsteht, sich entfaltet und einmal auch wieder stirbt. Der Einzelne wächst, ohne es zu merken, in diesen objektiven Geist hinein, übernimmt dessen Formungen und gewinnt in ihnen Gestalt. Ein gutes Beispiel für die Wirksamkeit des objektiven Geistes ist die Sprache, die der Mensch als Kind aus seiner Umgebung übernimmt und an der er zugleich, wenn auch in

---

<sup>2</sup> PdgS 31.

<sup>3</sup> PdgS 205.

bescheidenem Maßstab, fortbildend beteiligt ist.<sup>4</sup>

Von diesem objektiven Geist unterscheidet Hartmann dann den objektivierten Geist. Er versteht darunter die in der sinnlichen Welt vorfindbaren Gebilde, die der lebende (personale oder objektive) Geist geschaffen, in denen er sich objektiviert hat. Sie haften nicht mehr, wie der objektive Geist, an einem Träger, vielmehr hat er sie aus sich „herausgestellt“, gleichsam „entlassen“ aus dem Fluß des sich wandelnden Lebens.<sup>5</sup> Als diese abgelösten Gebilde sind sie fest geworden, „fixiert“, und gewinnen dadurch eine von ihrem Schöpfer unabhängige Dauer. „Das Geschaffene überdauert den Schöpfer“<sup>6</sup>, wenn diese Dauer auch nicht schlechthin zeitlos ist; denn als der materiellen Welt angehörige Gebilde sind sie der Zerstörung preisgegeben. Der Marmor, aus dem die Statue gemeißelt ist, kann zerbröckeln. Sie kann auch im Bildersturm mutwillig zerstört werden. Das Papier, auf dem ein Text geschrieben ist, kann sich auflösen oder die Tinte verblassen. Das Buch kann verbrannt werden usw. Man sollte darum vielleicht besser statt von einem objektivierten Geist von Objektivierungen des Geistes sprechen.

In dieser Fassung entspricht der objektivierte Geist bei Hartmann im wesentlichen dem, was Dilthey als objektiven Geist bezeichnet hat, und zwar ebenfalls unter Berufung auf Hegel, der diesen Begriff „tiefsinnig und glücklich“ geprägt habe.<sup>7</sup> Dilthey versteht unter objektivem Geist „alles, worin der Geist sich objektiviert hat“.<sup>8</sup> In diesem Sinn definiert er ihn: „Ich verstehe unter ihm die mannigfachen Formen, in denen die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit sich in der Sinnenwelt objektiviert hat.“<sup>9</sup> Er erläutert dies näher: „Jeder mit Bäumen bepflanzte Platz, jedes Gemach, in dem Sitze geordnet sind, ist von Kindesbeinen an uns verständlich, weil menschliches Zwecksetzen, Ordnen, Wertbestimmen als ein Gemeinsames jedem (Baum seinen) Platz und jedem Gegenstand im Zimmer seine Stelle angewiesen hat“<sup>10</sup>. Und weiter: „Die in einem bestimmten Kulturkreis [72/73] festgelegte Ordnung des Benehmens macht es möglich, daß Begrüßungsworte und Verbeugungen in ihren Abstufungen eine bestimmte geistige Stellung zu anderen Personen bezeichnen und als solche verstanden werden.“<sup>11</sup>

Zunächst eine Vorbemerkung zum Sprachgebrauch: Daß Dilthey in seiner Spätzeit meist in einem neutralen Sinn von Objektivierungen spricht, wo er früher von Ausdruck gesprochen hätte, ohne daß er selbst diesen Übergang begründet oder zwischen beiden Begriffen ausdrücklich unterschieden hätte, braucht uns an dieser Stelle nicht zu beschäftigen. Für Hartmann wäre dieser Übergang unmöglich, weil er den Ausdruck der seelischen Schicht zuordnet und ihn infolgedessen als einen dem geistigen Bereich unangemessenen Begriff betrachten muß. Deshalb ist bei Hartmann in der Theorie des objektivierten Geistes niemals von Ausdruck die Rede. Auch daß Dilthey statt von Objektivierungen des Geistes im selben Sinn auch von Objektivierungen des Lebens spricht, also zwischen den Bezeichnungen Geist und Leben nicht unterscheidet, weil für ihn Leben als solches schon geistiges Leben ist, während Hartmann im Zusammenhang seines ontologischen Schichtenbaus beides scharf trennt, soll hier als eine Frage zweckmäßig zu wählenden Sprachgebrauchs beiseite bleiben. Wichtig ist zunächst ein sachliches Problem, das erst durch die Hartmannsche Unterscheidung voll in den Blick kommt.

<sup>4</sup> PdgS 213 ff.

<sup>5</sup> PdgS 406.

<sup>6</sup> PdgS 409.

<sup>7</sup> Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Leipzig 1914 ff; hier: VII 148. Zitiert wird mit einfacher Band- und Seitenzahl.

<sup>8</sup> VII 148.

<sup>9</sup> VII 208.

<sup>10</sup> ebd.

<sup>11</sup> VII 209.

Wenn Dilthey von einem „mit Bäumen bepflanzten Platz“, von einem „Gemach, in dem Sitze geordnet sind“, spricht, so sind das Gestaltungen in der sichtbaren Welt, in diesem Sinn also durchaus Objektivationen; ohne daß dabei ein bestimmter Mensch als ihr Schöpfer gegenwärtig zu sein braucht. Das gilt verstärkt von der in einem Kulturkreis herrschenden „Ordnung des Benehmens“, allgemein von den umfassenden Ordnungen, in denen wir leben, von der Gliederung unserer Umwelt in Staat und Gesellschaft, Recht und Sitte, Religion, Kunst, Wissenschaft usw., in denen sich, wie gesagt, das Leben des einzelnen Menschen abspielt. Dilthey spricht ja auch ausdrücklich von einem „Gemeinsamen“, das diese Ordnungen geschaffen hat. Und gerade von diesen Ordnungen gilt, daß sie nicht einfach dauern, wie das Werk eines einzelnen Menschen seinen Schöpfer überdauert, sondern sich wie alles Leben im Lauf der Zeit wandeln. Man könnte also geneigt sein, sie dem objektiven Geist im Hartmannschen Sinn zuzuordnen, wenn sie nicht auf der andern Seite, zum mindesten teilweise, trotzdem Gebilde in der sichtbaren und hörbaren Welt wären. Es ergeben sich also gewisse Schwierigkeiten, die geeignet sind, diese so klar scheinende Unterscheidung wieder in Frage zu stellen oder ihr doch ihre Schärfe zu nehmen. Hier ergibt sich die Notwendigkeit einer noch weiter reichenden Differenzierung.

Es dürfte darum zweckmäßig sein, von der gemeinsamen kulturellen Umwelt zunächst einmal abzusehen und den objektivierten Geist im Sinne Hartmanns dort zu verfolgen, wo ihn Hartmann auch einführt, nämlich dort, wo es sich um Werke eines bestimmten einzelnen Menschen handelt, um die Gebilde, die sich von seinem Leben ablösen und einen davon unabhängigen Bestand gewinnen. Aber auch hier ergeben sich Schwierigkeiten. Es ergibt sich nämlich die Frage: wo fängt diese Ablösung vom lebendigen Leben und die [73/74] Fixierung des Gebildes an? Nicolai Hartmann hat diese Schwierigkeiten durchaus gesehen: „Geht man davon aus, daß aller lebende Geist sich in jeder seiner Formgebungen bereits im Leben selbst objektiviert, die so geschaffenen Objektivationen aber im allgemeinen ebenso leicht wieder preisgibt, so wird es schwer, eine Grenze zu ziehen, von der ab man von objektiviertem Geiste im Sinne eines verselbständigten Gebildes sprechen kann.“<sup>12</sup>

Hartmann erläutert das an der Sprache: „So ist z. B. alle Rede, ungeachtet ihrer Flüchtigkeit, doch schon Objektivation im weiten Sinne.“<sup>13</sup> Oder allgemeiner: „Jede Äußerung, jedes Wort, jede Geste, jedes Verhalten des Individuums ist schon Objektivation. Ein Mensch wird eben gegenständlich greifbar in allem, was von ihm ausgeht.“<sup>14</sup> Hartmann sieht die Grenze darin, daß diese im weiteren Sinn gefaßten Objektivationen sich noch nicht verselbständigt haben, sondern eingebunden bleiben in den sich ständig wandelnden Fluß des Lebens. „Es zielt alles wieder in den lebendigen Fluß des Lebens zurück.“<sup>15</sup> Denn „das gesprochene Wort ist ‚flüchtig‘, und ist es einmal gehört und verstanden, so ist es als solches auch vergessen. Es verschwindet hinter dem, was es vermittelt, dem noch lebendigen und flüssigen Gedanken.“<sup>16</sup> „Es hat für den Hörenden seine Rolle ausgespielt, wenn es seine Wirkung in der Situation ausgeübt hat.“<sup>17</sup> Aber wie ist das zu verstehen? Ist das gesprochene Wort nur das Kleid, in das der Sinn gehüllt ist und das wieder vergessen wird, sobald der Sinn als solcher erfaßt ist? Oder ist das Wort nur der Eingriff in eine bestimmte Situation, der seine Rolle ausgespielt hat,

---

<sup>12</sup> PdgS 410.

<sup>13</sup> ebd.

<sup>14</sup> PdgS 411.

<sup>15</sup> PdgS 413.

<sup>16</sup> PdgS 411.

<sup>17</sup> PdgS 413.

wenn er seine Wirkung vollbracht hat? Das alles kann sein. Aber es kann auch sein, daß die Formulierung als solche in der Erinnerung haftet, so daß man später darauf zurückkommen kann und sich darauf berufen kann. Dann aber wäre der Ausspruch, den jemand tut, das Urteil, das einer abgibt, das Versprechen, das er einem andern gibt, schon eine Objektivierung im engeren Sinn, die sich als ein Fixiertes aus dem Fluß des Lebens herausgehoben hat. Aber wo ist hier die Grenze zu ziehen?

Ja selbst die Geste, etwa ein plötzlich im Zorn verzogenes Gesicht, kann sich mir im Gedächtnis als ein Bild einprägen und besteht auch insofern über die flüchtige Situation hinaus. Hartmann erklärt in dem schon angeführten Satz: „Ein Mensch wird eben gegenständlich greifbar in allem, was von ihm ausgeht. Und dieses Greifbare ist an sich jederzeit der Verselbständigung fähig, kann stabil geprägt und festgehalten werden“<sup>18</sup> – es kann es, aber es braucht es nicht, es kann auch, wenn auch vielleicht fortwirkend, aber nicht mehr erinnert, im Verlauf des Lebens wieder untergehen.

Nicolai Hartmann gibt zwei Gründe für die Fixierung an: die empfundene Bedeutsamkeit und den Unterschied im Material, in dem der Inhalt objektiviert ist.<sup>19</sup> Der Unterschied der Bedeutung liegt auf der Hand. Die Schwierigkeit aber liegt darin, daß zwischen dem Bedeutenden und dem Unbedeutenden schwer eine solche Grenze zu ziehen ist, die es [74/75] erlaubt, zwei grundsätzlich verschiedene Seinsweisen zu unterscheiden. Man wird also auf den zweiten Unterschied zurückverwiesen.

Der zweite Unterschied, der im Material gegebene, läßt sich am besten am Übergang vom gesprochenen zum geschriebenen Wort verfolgen. Aber auch hier ergeben sich weiterführende Fragen. Hartmann sieht die Grenze noch nicht im Übergang zur Schrift als solchem. Auch vom Geschriebenen verschwindet vieles wieder, sobald es seinen Zweck erreicht hat, Briefe z. B. werden fortgeworfen, wenn sie ihren Zweck als Mitteilung erfüllt haben. Auch hier hebt sich das Bedeutende durch sein Gewicht heraus und wird aufbewahrt. So würde auch hier der Einwand wiederkehren, daß es eine stetige Abstufung der Bedeutsamkeit gibt, die es nicht erlaubt, eine scharfe Grenze zu ziehen. In manchen Fällen, wie bei Urkunden, ist die bleibende Fixierung ausdrücklich gewollt, aber das trifft nicht in allen, nicht einmal in den meisten Fällen zu. Auch ist es z. B. bei Briefen dem unberechenbaren Zufall überlassen, welche erhalten bleiben und welche verlorengehen. Das Wesentliche bleibt darum die zweite Unterscheidung, die nach dem die Objektivierung tragenden Material. Und so kann Hartmann zusammenfassen: „Objektivierungen gibt es wohl auf allen Gebieten schon im lebenden Geiste selbst, aber objektivierter Geist in selbständiger Seinsform ist nur die in einem dauernden Material fixierte Objektivierung.“<sup>20</sup> Damit scheint die Abstufung nach der Bedeutsamkeit auch des Geschriebenen oder in einem anderen Material Fixierten aufgegeben und der Unterschied allein in die Fixierung als solche gelegt zu sein.

Das ist eine gewichtige Frage. Es dürfte darum zweckmäßig sein, diesen Unterschied auch bei andern Autoren zu verfolgen. Auch Dilthey erkennt den Unterschied, der durch die Fixierung einer Lebensäußerung gegeben ist. Er sagt: „Auch angestrengteste Aufmerksamkeit kann nur dann zu einem kunstmäßigen Vorgang werden, in welchem ein kontrollierbarer Grad von Objektivität erreicht wird, wenn die Lebensäußerung fixiert ist und wir so immer wieder zu ihr zurückkehren können.“<sup>21</sup> Er bezeichnet dieses kunstmäßig ausgebildete Verstehen als Interpretation und definiert diese folgendermaßen: „Mit diesem Ausdruck bezeichnen wir das kunstmäßige Verstehen von dauernd fixierten Lebensäußerungen.“<sup>22</sup> Darin ist deutlich, daß

---

<sup>18</sup> PdgS 411 f.

<sup>19</sup> PdgS 413.

<sup>20</sup> PdgS 415.

<sup>21</sup> Dilthey, Bd. V, S. 319.

<sup>22</sup> VII 309.

hier der Unterschied nur in der Erleichterung der wissenschaftlichen Behandlung gesehen wird, nicht in einem grundsätzlichen Unterschied auf der Seite des Gegenstands selbst.

In einer sehr beachtenswerten Weise ist das Problem neuerdings von Paul Ricoeur weitergeführt worden.<sup>23</sup> Er unterscheidet innerhalb der schriftlich fixierten sprachlichen Äußerungen noch einmal grundsätzlich zwischen dem an einen bestimmten Empfänger gerichteten Brief und dem Text im engeren Sinn. Der Unterschied besteht für ihn nicht nur darin, daß sich der geschriebene und im allgemeinen auch gedruckte Text nicht mehr an einen bestimmten Empfänger richtet, sondern sich an jeden wendet, der überhaupt lesen kann. Damit löst sich der Text zugleich von dem bestimmten Zweck, den der Schreiber damit verfolgt, und gewinnt ein von seinem Schreiber unabhängiges Eigendasein. Und nun ist [75/76] der entscheidende Gedanke bei Ricoeur, daß sich damit zugleich der Seinscharakter dessen ändert, von dem im Text die Rede ist. Er löst sich von der bestimmten Situation, auf die der Text bezogen ist. „Genau so wie sich der Text in seiner Bedeutung von der Vormundschaft der Intention eines Urhebers loslöst, so löst sich sein Bezug von den Grenzen des ostentativen Bezuges.“<sup>24</sup> Er gewinnt einen allgemeinen Charakter, den Ricoeur mit dem Begriff der Welt bezeichnet, wobei er unter Welt die Gesamtheit der durch die fixierten sprachlichen Erzeugnisse erschlossenen Lebensbezüge versteht. In diesem Sinn definiert er: „Für uns ist die Welt das Ensemble der durch den Text eröffneten Bezüge.“<sup>25</sup> Auf diese Weise befreit das Schreiben „von der Sichtbarkeit und Begrenztheit der Situationen, indem eine Welt für uns erschlossen wird“.<sup>26</sup>

Welt in diesem Sinn ist also die durch die Sprache erschlossene Welt, die gedeutete Welt, in der sich unser Leben abspielt. Ob diese Welt wirklich erst in den fixierten Texten erschlossen wird oder nicht vielleicht schon im mündlichen Sprachgebrauch, kann hier dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall ist durch die Unterscheidung von Brief und Text ein Kriterium gegeben, das es erlaubt, die Grenze näher zu bestimmen, durch die sich der objektivierte Geist im Sinne Hartmanns von den bloß vorübergehenden, in den Fluß des Lebens eingebundenen Lebensäußerungen unterscheidet.

Ein anderes Problem, das sich bei der Unterscheidung der Seinsschichten ergibt, sei wenigstens angedeutet. Auch Mimik und Gestik werden – berechtigterweise – in den Umkreis der Objektivationen einbezogen. Aber sind sie darum Objektivationen eines „personalen Geistes“, d. h. ist ihr Erzeuger (es ist schwer, hier eine unbelastete Bezeichnung zu finden) angemessen als Geist verstanden, oder greifen Mimik und Gestik nicht schon in ein vorgeistiges Lebensverhalten zurück, und würde man dann nicht gezwungen, alles Seelenleben als geistig zu bezeichnen? Ist es nicht sprachlich angemessener, statt von Objektivationen hier von Ausdruck zu sprechen? Hartmann vermeidet dieses Wort, und zwar im Rahmen seiner Ontologie mit guten Gründen, weil der Ausdruck immer auf eine Seele verweist, die sich darin in einer Weise ausdrückt, in der Innen und Außen, das Seelische und sein Ausdruck in untrennbarer Einheit gegeben sind, während der Geist sich so objektiviert, daß er seine Objektivationen als etwas von ihm Abgelöstes aus sich herausstellt. Hier entsteht die Gefahr, daß die Verhältnisse unter dem Systemzwang des Schichtenaufbaus in einer fragwürdigen Weise schematisiert werden. Wie man hier auch entscheiden mag, auf jeden Fall ergeben sich, wenn man auf die elementaren Schichten des seelischen Lebens zurückgeht, Schwierigkeiten, die noch einer sorgfältigen weiterführenden Analyse bedürften.

---

<sup>23</sup> Paul Ricoeur, Der Text als Modell, in: Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen, hrsg. v. W. L. Bühel, München 1973, 258, 259. Vgl. meine Darstellung: Paul Ricoeur und die Probleme der Hermeneutik, in: Zeitschr. f. philos. Forschung 30 (1976) 167-189, 389-412.

<sup>24</sup> Ricoeur, a. a. O., 258.

<sup>25</sup> ebd.

<sup>26</sup> ebd.

Wenn der objektivierter Geist durch das dauerhafte Fortbestehen gegenüber dem Fluß des Lebens gekennzeichnet ist, so ist damit auf die zeitliche Verfassung realen (personalen oder objektiven) Geistes verwiesen. Das in der Vergangenheit Objektivierter wirkt sich in der Gegenwart aus, und was in der Gegenwart objektivierter wird, greift voraus und [76/77] bestimmt – in einem noch zu erörternden Maß – die Zukunft. Dabei handelt es sich nicht um ein Kausalverhältnis; denn dabei verschwindet die Ursache in der Wirkung und ist aus dieser höchstens nur noch zu erschließen. Hier aber handelt es sich um ein unmittelbares „Gegenwärtigsein des Vergangenen in der Geschichte“.<sup>27</sup> Hartmann spricht von einem „Hineinragen“ der Objektivierungen des vergangenen Geistes in den gegenwärtigen Geist sowie einem „Hinausragen“ des in der Gegenwart Objektivierten in die Zukunft.<sup>28</sup>

Diese Ausdrucksweise, die von einem „Hineinragen“ der aus der vergangenen Zeit stammenden Objektivierungen in die Gegenwart und einem „Hinausragen“ der in der Gegenwart geschaffenen Objektivierungen in die Zukunft spricht, macht freilich ein wenig stutzen. Von einem „Hineinragen“ spricht man, wenn ein Fremdes von außen her in etwas hineinreicht. Schon das einfache Wort „ragen“ bedeutet zunächst so viel wie starr-sein oder steif-sein und gewinnt dann, besonders in der Verbindung mit „hervorragen“, die Bedeutung des Großen und Gewaltigen. So ragt auch ein Berggipfel in die Wolken hinein oder ein Vorgebirge ins offene Meer hinaus. Und so ist die Frage, ob man das Gegenwärtig-sein der Gebilde des objektivierten Geistes angemessen versteht, wenn man es als ein „Hineinragen“ in die Gegenwart bezeichnet. Wenn wir uns an der unbefangenen Sprache orientieren, so könnte man von einem unverständlich gewordenen vorgeschichtlichen Denkmal oder von einer sinnlos gewordenen gesetzlichen Bestimmung vielleicht sagen, daß sie in die Gegenwart hineinragen. Immer wird das Hineinragende als ein Fremdkörper verstanden, und darum ist es zweifelhaft, ob man das, was im Verständnis der Gegenwart noch eine lebendige Funktion hat, als in die Gegenwart hineinragend bezeichnen kann. Es könnte sein, daß durch eine unverfänglich scheinende Wortwahl die Deutung der Verhältnisse ungewollt in eine falsche Richtung gelenkt wird. Darauf wird man bei der weiteren Durchführung achten müssen.

In der Art nun, wie der vergangene Geist in den gegenwärtigen hineinragen kann, unterscheidet Hartmann zwei wesentlich verschiedene Möglichkeiten. Die eine Möglichkeit, die er als das „stillschweigende‘ Hineinragen“<sup>29</sup> bezeichnet, umfaßt alles das, was vom Vergangenen noch in der Gegenwart als selbstverständlich geltend geblieben ist. Was in der früheren Zeit geschaffen ist, wird hier, wenn auch in abgewandelter Form, in den gegenwärtigen Bestand übernommen. Dabei vollzieht sich dieses Übernehmen ganz still und selbstverständlich. „Die Übernahme des Gewordenen und Erarbeiteten vollzieht sich ohne Sprung von Generation zu Generation durch das ‘Hineinwachsen‘ der Individuen in den Gemeingeist“.<sup>30</sup> Diese Formen nehmen darum teil am beständigen Wandel des lebenden objektiven Geistes.

Bei der andern Möglichkeit, die Hartmann das „vernehmliche‘ Hineinragen“<sup>31</sup> nennt, haben sich die objektivierten Gebilde herausgelöst aus dem Fluß des lebenden Geistes und treten ihm, wenn er sich ihnen wieder zuwendet, als ein Fremdes gegenüber. Sie wandeln sich nicht, sondern müssen als etwas fest Bestehendes hingenommen werden. Hartmann erläutert die doppelte Möglichkeit am Beispiel eines wissenschaftlichen Systems: „Das alte System ... ragt in doppelter Form hinein in sie (die lebende Wissenschaft): durch die [77/78] übernommenen

<sup>27</sup> PdgS 34.

<sup>28</sup> PdgS 34 ff., 416 ff., 546 ff.

<sup>29</sup> PdgS 35.

<sup>30</sup> PdgS 485.

<sup>31</sup> PdgS 36.

und umgebildeten Elemente einerseits, als fremdartiges Ganzes andererseits, um das man als ein vergangenes weiß.<sup>32</sup> Es scheint, daß Nicolai Hartmann vor allem diese zweite Möglichkeit bei seiner Definition des objektivierten Geistes im Auge gehabt hat, jedenfalls gilt ihr der überwiegende Teil der folgenden Untersuchungen.

In diesem zweiten Fall kann die stetige Überlieferung auch unterbrochen sein. „Ein Kunstwerk ..., eine Dichtung, ein Gedankensystem besteht als fixiertes fort, ohne an das Kontinuum eines lebenden Geistes gebunden zu sein. Es kann für Zeiten dem lebenden Geiste entschwinden, kann aber auch nach Jahrhunderten wieder für ihn auftauchen und aufs neue sein geistiges Gut werden.“<sup>33</sup> Ein Standbild kann unter Trümmern verschüttet sein, ein Buch in der Bibliothek verstauben, eine Dichtung kann auch im Buch durchaus greifbar sein, aber in ihrer Bedeutung verkannt und darum nicht beachtet. Hartmann geht der Frage nach dem, was im geschichtlichen Wandel zeitweise verlorengelht und was erhalten bleiben muß, um eine Wiederaufnahme zu ermöglichen, mit den Mitteln seiner Schichtenlehre in sehr ins einzelne gehenden Untersuchungen nach, doch wollen wir auf diese, da wir nur einen bestimmten einzelnen Faden verfolgen, nicht weiter eingehen. Im wesentlichen handelt es sich, um es in Hartmanns eigenen Worten zusammenzufassen, darum, daß „aller objektivierte Geist 1. einen lebenden Geist voraussetzt, der ihn als sein Gut erarbeitet und schafft, 2. durch seine Bindung an ein sinnliches Realgebilde von ihm abgelöst wird, 3. aber in der Ablösung doch dauernd auf lebenden Geist angewiesen bleibt, ‚für‘ den er ist, was er ist“<sup>34</sup>, der ihn also aufnimmt und erneut mit Leben erfüllt. Hartmann spricht in einem in ähnlicher, wenn auch nicht ganz gleicher Weise von Gadamer gebrauchten Begriff<sup>35</sup> von einem „Wieder-Einrücken des Werkes in den lebenden Geist“.<sup>36</sup>

Die Gebilde des objektivierten Geistes stellen so durch ihre bloße Gegenwart ein ständig vorhandenes „Ansinnen“, eine „Anforderung“<sup>37</sup> an den lebenden Geist dar. Aber dieser ist nicht zu jeder Zeit bereit und befähigt, einem solchen Ansinnen Folge zu leisten. Er muß dazu in irgend einer Weise dem Geist der vergangenen Zeit „adäquat“ sein.<sup>38</sup> Darum können die Zeugnisse einer vergangenen Epoche zur einen Zeit lebendig aufgenommen und zu einer „Renaissance“ (das Wort im weitesten Sinn genommen) führen und zur andern Zeit, obgleich als Realgebilde erhalten, unbeachtet bleiben.

Daraus ergibt sich die Frage, in welcher Weise der „geistige Gehalt“ eines in der vergangenen Zeit entstandenen Werks des objektivierten Geistes in einer durch den zeitlichen Zwischenraum getrennten und inzwischen gewandelten Gegenwart aufgenommen wird. Nicolai Hartmanns Antwort scheint zunächst sehr einfach: Es ist ein gleicher, dem zeitli- [78/79] chen Wandel entzogener Gehalt, der in die Gegenwart übertragen wird. Ob dieser wieder von einem lebenden Geist aufgenommen wird oder nicht, das bleibt dem geschichtlichen Zufall überlassen, aber *wenn* er aufgenommen wird, dann wird er auch genau so aufgenommen, wie er zur Zeit seiner Entstehung gegenwärtig war. So klingen zunächst die ersten hier folgenden Formulierungen. So heißt es von den Werken der Dichtung: „Gestalten, die der Dichter

---

<sup>32</sup> PdgS 418.

<sup>33</sup> PdgS 416 f.

<sup>34</sup> PdgS 456.

<sup>35</sup> Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1950, S. 275.

<sup>36</sup> PdgS 420.

<sup>37</sup> PdgS 459 ff.

<sup>38</sup> PdgS 466.



schafft, ... bestehen für uns heute wie für seine Zeitgenossen.“<sup>39</sup> Nicht anders ist es bei den Werken der bildenden Kunst: „Wir können noch sehen, was Rembrandt sah; und was mehr ist, wir können sehen, ‚wie‘ Rembrandt sah. Es gilt nur verstehend das Werk anzuschauen.“<sup>40</sup> Entsprechend ist es auch in der Philosophie. „Wir können auch gedanklich die Welt sehen, wie Platon sie sah, wenn wir uns in seine Dialoge vertiefen. Wir können verstehend empfinden, wie Meister Ekkehard empfand, wenn wir seine Bilder und Gleichnisse lesen.“<sup>41</sup> Das bedeutet: die Gebilde des objektivierten Geistes bleiben, was sie in ihnen selber sind. Ihr „geistiger Gehalt“ ist unabhängig von dem Geist, der sie auffaßt, oder genauer: „das Werk schreibt die Art des Sehens vor, in der allein es gesehen werden kann.“<sup>42</sup>

Aber das muß doch sogleich wieder eingeschränkt werden. Hartmann wiederholt zwar: der heutige Betrachter „sieht, wie der Künstler gesehen hat“, aber er fährt fort: „gewiß mit vielerlei Abstrichen und viel eigenem Hineinsehen.“<sup>43</sup> Aber das wären letztlich doch nur durch die menschliche Unvollkommenheit bedingte Einschränkungen, die es nach Möglichkeit zu beseitigen gilt. Grundsätzlich bleibt bestehen, daß das Werk einen geistigen Gehalt hat, der über die Zeiten hinweg als derselbe bewahrt bleibt. Was der Betrachter fortläßt oder hinzufügt, das sind Fehler, vielleicht unvermeidliche Fehler, also Trübungen des reinen Bildes und keineswegs positiv zu wertende Leistungen. Das Ideal wäre, das Werk genau so aufzufassen, wie es sein Schöpfer gemeint hat.

Aber das Problem sitzt tiefer. Das Werk soll vom lebenden Geist nicht nur aufgenommen werden. Dieser soll sich mit ihm als etwas ihn Angehendem auseinandersetzen und es in seine eigene geistige Welt einbeziehen. Das bedeutet zugleich eine Verwandlung. So betont Hartmann ausdrücklich: „Der lebende Geist steht nicht rein empfangend da. Sein Aufnehmen ist zugleich in sein eigenes geistiges Ringen eingefügt, er lebt im Schaffen und im Verwerten dessen, was ihm zufällt. So wandelt er seinerseits das, was ihn wandelt.“<sup>44</sup> Der lebende Geist wird in der Auseinandersetzung mit dem Werk des objektivierten Geistes nicht nur selbst verwandelt. Es gibt auch eine „Rückwirkung“, eine „Gegenwirkung“<sup>45</sup> des lebenden auf den objektivierten Geist. „Er wandelt seinerseits das, was ihn wandelt.“ Das ist ein entscheidender Satz. Aber er ist in dieser abrupt hingestellten Form nicht leicht zu verstehen und bedarf einer weiteren Aufklärung.

Hartmann geht davon aus, daß eine Dramengestalt, etwa Shakespeares Hamlet, in den verschiedenen Aufführungen in sehr verschiedener Weise aufgefaßt werden kann. „Die Gestalt... gibt immer Neues her, ist in ihren menschlichen Möglichkeiten nicht so leicht [79/80] zu erschöpfen.“<sup>46</sup> Das gilt allgemein: „Die Gestalten der Dichtung sind, ähnlich wie das gedankliche Geistesgut ... nicht nur mit ihrem Verschwinden und Wiederauftauchen, sondern auch mit ihrem Gehalt und Sosein dem lebenden Geiste ausgeliefert. Sie sind seiner Rückwirkung ausgesetzt, müssen sich mit ihr verändern.“<sup>47</sup> Es handelt sich also nicht nur um „das Dasein und Nichtdasein des gleichen Inhalts in verschiedener Zeit“, sondern „hier handelt es sich um eine Veränderung des Inhalts selbst in der Zeit“.<sup>48</sup> In diesem Sinn spricht Hartmann von dem „Phänomen des Gestaltwandels“ der Werke in der Geschichte. Und so heißt es im offenbaren Gegensatz zu der früheren Aussage, daß wir noch sehen können, „wie‘ Rembrandt sah“:

---

<sup>39</sup> PdgS 421.

<sup>40</sup> PdgS 421 f.

<sup>41</sup> PdgS 422.

<sup>42</sup> PdgS 419.

<sup>43</sup> PdgS 420.

<sup>44</sup> PdgS 488.

<sup>45</sup> PdgS 492 f.

<sup>46</sup> PdgS 492.

<sup>47</sup> ebd.

<sup>48</sup> PdgS 494 f.

„Dieselben Fresken Michelangelos, dieselben Porträtköpfe Rembrandts – wer wollte behaupten, daß sie unserem Sehen noch wirklich dieselben sind wie den Meistern selbst und ihren Zeitgenossen?“<sup>49</sup>

## 6

An dieser Stelle ergibt sich aber ein schwerwiegender Einwand: Wie verträgt sich die hier behauptete Wandelbarkeit des geistigen Gehalts im Lauf der Geschichte mit der Zeitlosigkeit und Idealität, die man immer wieder und wohl mit Recht als Wesensmerkmal des Kunstwerks hervorgehoben hat? Damit ist gemeint, daß die Zeit, in der sich ein Drama abspielt, nicht die reale Zeit ist, in der sich der Zuschauer befindet, wenn er einer Aufführung beiwohnt, sondern eine „andere, ins Zeitlose erhobene Zeit.“<sup>50</sup> Oder allgemein: „Die Gestalten der Dichtung mit ihren Taten, Leidenschaften und Schicksalen ‚erscheinen‘ dem Beschauer ins Zeitlose erhoben.“<sup>51</sup> Dasselbe gilt übrigens auch vom Raum, der in einem Gemälde dargestellt ist. Es ist nicht der reale Raum, in dem wir uns bewegen, sondern ein in analoger Weise idealer Raum.

Dann aber drängt sich die Frage auf: „wie reimt sich die Überzeitlichkeit des Kunstwerkes mit seiner durchaus beschränkten Dauer und doppelseitigen Bedingtheit durch das zeitlich Reale in der Geschichte – durch das zerstörbare Dasein des dinglichen Realgebildes und durch die wechselnd auftretende und verschwindende Adäquatheit des lebenden Geistes?“<sup>52</sup>

Dabei ist zu beachten, daß das, was am Kunstwerk besonders deutlich hervortritt, zugleich auch von den andern Gebilden des objektivierten Geistes gilt. Hartmann spricht ausdrücklich von der „Überzeitlichkeit des Kunstwerkes, ja des geistigen Gutes überhaupt“<sup>53</sup> oder vorsichtiger von „gewissen Arten des geistigen Gutes“.<sup>54</sup> Es ist eine allgemeine „Gesetzlichkeit des objektivierten Geistes. Es ist nicht auf das Kunstwerk beschränkt, es kehrt an Objektivationen jeder Art wieder, wenschon die Akzente sich nicht unwesentlich verschieben.“<sup>55</sup> [80/81]

Die Auflösung dieser Schwierigkeiten gibt Hartmann im Begriff der „erscheinenden Zeitlosigkeit“ und der „erscheinenden Idealität“.<sup>56</sup> Das soll besagen: Die Zeitlosigkeit des Kunstwerks ist keine reale, sondern – wie es in dem angeführten Satz schon ausgesprochen war – eine dem Betrachter erscheinende Zeitlosigkeit. So wird es bei Hartmann ausgesprochen: „Es ist offenbar ein anderes, ob etwas als ein Zeitloses und Ewiges *erscheint*, oder ob seine Erscheinung selbst ewige Erscheinung *ist*. Nur das erstere trifft auf den Gehalt des Kunstwerkes zu, das letztere nicht: die Gestalten mitsamt ihrer bunten Lebensfülle erscheinen verewigt, aber ihr Erscheinen als solches ist kein ewiges Erscheinen.“<sup>57</sup> Oder noch einmal, etwas anders zusammengefaßt: „ein erscheinendes Immerseiendes braucht... doch nicht immer zu erscheinen. Das Erscheinen ist wechselvoll; es ist dem Spiel des Zufalls, dem Wandel des Verstehens im lebenden Geiste, der Zerstörung des Realgebildes ausgeliefert. Wo aber und wie immer es einsetzt, es erscheinen immer wieder dieselben ins Zeitlose erhobenen Gestalten“<sup>58</sup>.

Das könnte zunächst so verstanden werden, daß es dem Zufall überlassen bleibt, ob etwas für den lebenden Geist erscheint oder nicht erscheint, aber wenn es erscheint – oft über lange Zei-

---

<sup>49</sup> PdgS 493.

<sup>50</sup> PdgS 470.

<sup>51</sup> ebd.

<sup>52</sup> PdgS 472.

<sup>53</sup> PdgS 467.

<sup>54</sup> PdgS 468.

<sup>55</sup> PdgS 473.

<sup>56</sup> PdgS 471.

<sup>57</sup> PdgS 472 (Hervorh. v. Verf.)

<sup>58</sup> PdgS 473.

ten der Vergessenheit hinweg – dann erscheint es immer in derselben, ins Zeitlose erhobenen Gestalt. Aber das Problem liegt tiefer. Es handelt sich hier nicht nur um den durch den äußeren Zufall bedingten Wechsel des Erscheinens, sondern darum, daß der Gehalt selber von sich aus und notwendig dem geschichtlichen Wandel unterworfen ist. Abgekürzt formuliert: „es handelt sich hier nicht um Wandel des Erscheinens, sondern um Wandel dessen, was erscheint“<sup>59</sup>. Aber auch hier gilt derselbe Gedanke: Wenn auch das, was erscheint, sich im Lauf der Geschichte wandelt, so ändert das nichts daran, daß es jedesmal, wenn es erscheint, als ein Zeitlos-Ideales erscheint. „Erscheint nämlich allemal ein anderes, so kann doch jedesmal das, was nun wirklich und einmalig erscheint, als Überzeitliches erscheinen.“<sup>60</sup>

In dieser Weise bedeuten „Zeitlichkeit der Erscheinung und Erscheinung der Zeitlosigkeit“<sup>61</sup> keinen Widerspruch. Sie entsprechen vielmehr einander in notwendiger Korrelation. Das ist ein tiefsinniger, viele scheinbare Widersprüche auflösender Gedanke. Ihn hat Helmuth Plessner vor allem im Auge gehabt, als er in seiner Besprechung von Nicolai Hartmanns „Problem des geistigen Seins“ „seine Lehre vom objektivierten Geist und von der erscheinenden Idealität des objektivierten Geistes“ als das „kühnste und noch am wenigsten ausgeschöpfte Kapitel seines Buches“ bezeichnete.<sup>62</sup> [81/82]

Nach dieser Klarstellung kehren wir zu der Frage zurück, wie sich die Veränderung eines Werks des objektivierten Geistes durch die „Rückwirkung“ seitens des lebenden Geistes verstehen läßt. Nicolai Hartmann geht davon aus, daß „die Objektivierung keine absolute Bestimmtheit hat“<sup>63</sup>, daß sie vielmehr der Auffassung einen gewissen „Spielraum“ läßt<sup>64</sup> und so der „Ergänzung“<sup>65</sup> fähig ist. „In ihm (diesem Spielraum) liegt der innere Grund der Wandelbarkeit eines Kunstwerks in der Auffassung des Beschauers, und damit zugleich der Grund des geschichtlichen Schicksals, welches es im Wandel der Zeiten erfährt.“<sup>66</sup> Das aber führt sogleich auf die weitere Frage zurück, wie dieser „Spielraum“ und die in ihm erforderliche „Ergänzung“ zu verstehen sind. Ist es so, daß der verbliebene Spielraum darin besteht, daß im Werk verschiedene (wenn auch wohl endlich viele) Möglichkeiten enthalten sind, von denen der auffassende Geist jeweils eine herausgreift, wobei er diese dann nicht erst schafft, sondern als eine fertig vorhandene dem Werk entnimmt? Die Bemerkung zum Hamlet: „Die Gestalt aber gibt immer Neues her, ist in ihren menschlichen Möglichkeiten nicht so leicht zu erschöpfen“<sup>67</sup>, könnte in diesem Sinn verstanden werden. Oder ist es so, daß die Ergänzung im Sinne der modernen Rezeptionsästhetik gewissermaßen die Leerstellen ausfüllt, die in dem Werk geblieben sind? In diesem Falle würde etwas Neues, in ihm noch nicht Vorhandenes hinzugefügt, aber doch so, daß diese Vermehrung nicht das schon Vorhandene verändert, so daß man wie bei einer ergänzten griechischen Statue zwischen dem Vorhandenen und dem Hinzugefügten klar unterscheiden könnte. In beiden Fällen scheint es einen seit der Hervorbringung bestehenden geistigen Gehalt der Objektivierung zu geben, zu der die Ergänzung nachträglich hinzugefügt oder aus dem eine Möglichkeit aus dem Umkreis der bestehenden Möglichkeiten herausgegriffen würde.

Es könnte aber auch sein, daß das objektivierte Werk schon von sich aus so sehr auf das Aufgenommen-werden, auf das Verstehen hin angelegt ist, daß die Frage nach einem dem Ver-

---

<sup>59</sup> PdgS 495.

<sup>60</sup> ebd.

<sup>61</sup> PdgS 472.

<sup>62</sup> Helmuth Plessner, *Geistiges Sein. Über ein Buch Nicolai Hartmanns* (1933), jetzt in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Bern 1953, S. 60-78, dort S. 77.

<sup>63</sup> PdgS 496.

<sup>64</sup> PdgS 496 f.

<sup>65</sup> PdgS 497.

<sup>66</sup> PdgS 498.

<sup>67</sup> PdgS 492.

stehen vorausliegenden geistigen Gehalt von vornherein sinnlos wird. Der geistige Gehalt des Werks wäre dann das, als was es verstanden wird, und jede weitere Interpretation würde diesen seinen Gehalt vermehren und verwandeln, doch so, daß diese Vermehrung nicht im äußerlich additiven Sinn etwas hinzufügt, sondern das Werk im ganzen bis in seine Fundamente hinein verwandelt, es bereichert und vertieft. In diesem Sinn hat man gelegentlich gesagt, der Hamlet sei die Gesamtheit seiner Interpretationen und nichts, was unabhängig von diesen bestünde. Erst in dieser Auffassung wäre ein echtes Kunstwerk, wie man es oft behauptet hat, im strengen Sinn unerschöpflich, und zwar darum, weil jede neue Deutung Neues, so in ihm noch nicht Vorhandenes, wenn auch vielleicht in einem noch zu erörternden Sinn in ihm Angelegtes herausholt.

Dann aber wäre der geistige Gehalt eines Gebildes des objektivierten Geistes abhängig von seiner späteren Deutung, und das, was Hartmann als die „Rückwirkung“ zu fassen gesucht hat, erwiese sich als die unauflösbare Verschränkung von der Objektivierung eines [82/83] schaffenden Geistes und ihrem Verstanden-werden durch einen auffassenden Geist. Wenn aber dies der Fall wäre, dann könnte die Methodenfrage nicht mehr, wie Nicolai Hartmann es wollte, als etwas Sekundäres von der vorausgehenden Sachbetrachtung getrennt werden.<sup>68</sup> Diese zweite Möglichkeit würde im wesentlichen der von Dilthey vertretenen Auffassung entsprechen.

Hinter der Verschiedenheit dieser Auffassungen steht ein grundsätzlich verschiedenes Verhältnis zu den Gebilden des objektivierten Geistes. In dem einen Fall sind diese ein fester Bestand, der aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinreicht und mit dem sich die Gegenwart auseinandersetzen muß. Er hat dabei ein eigentümliches Doppelgesicht. Er ist auf der einen Seite die unentbehrliche Voraussetzung des Lebens, weil er dieses trägt und ein differenzierteres Leben überhaupt erst ermöglicht. Aber er ist auf der andern Seite auch eine Fessel, die das Leben einengt und an seiner freien Entfaltung behindert, so daß das nach freier Entfaltung drängende Leben sich dagegen auflehnt und sich davon zu befreien sucht. In diesem doppelten Sinn hat Hartmann die Objektivierungen gesehen: „Objektivierter Geist ist einerseits das geistige Gut, von dem der lebende Geist zehrt, auf dem er sich erbaut, das also insofern ihm zugute kommt; und er ist andererseits gleichzeitig die Fessel des lebenden Geistes, mit der er ringt, um sich fortzubewegen.“<sup>69</sup> Oder in anderer Formulierung: „Im objektivierten geistigen Gut erscheint so gleichzeitig der gute Geist der Erhaltung, der das Fortschreiten trägt, und der Tyrann, der es zurückhält.“<sup>70</sup> Es ist also das alte lebensphilosophische Problem des Verhältnisses von Leben und Form, das hier durchsichtig wird, weil es in ein umfassendes, gründlich durchgearbeitetes ontologisches System eingefügt ist, so daß Recht wie Grenze der Auflehnung deutlich werden.

In beiden Fällen aber, als tragender wie als hindernder, erscheint der objektivierter Geist als etwas Fertiges, in sich Abgeschlossenes, und wir könnten daher, etwas zugespitzt, von einer toten Vergangenheit sprechen, die uns hier entgegentritt. Im andern, sehr viel schwerer begrifflich zu fassenden Fall verweist die geistige Objektivierung schon von sich aus über sich selbst hinaus in die Zukunft. Sie erscheint als der unerschöpfliche Quellgrund, aus dem die neuen Gestaltungen hervorgehen. Sie ist also nichts Starres und Festes, sondern verändert sich unaufhörlich mit der fortschreitenden Entwicklung des lebenden Geistes. Ich möchte darum von einer lebendigen Vergangenheit sprechen.

Nicolai Hartmann scheint der Frage der Abhängigkeit des geistigen Gehalts eines Werks vom auffassenden Geist einer späteren Zeit über die angeführten kurzen Andeutungen hinaus nicht weiter nachgegangen zu sein. Doch scheint die erste der beiden unterschiedenen Möglichkei-

---

<sup>68</sup> PdgS 29 ff.

<sup>69</sup> PdgS 548.

<sup>70</sup> ebd.

ten, nach der die „Ergänzung“ durch den auffassenden Geist zu einem schon vorher vorhandenen Bestand nachträglich hinzukommt, am ehesten in Hartmanns durch den ontologischen Grundansatz bedingten Sinn zu sein. Und es könnte sein, daß, wie schon an früherer Stelle<sup>71</sup> in Erwägung gezogen wurde, die zunächst so unverbindlich scheinende Redeweise, die von einem „Hineinragen“ der Objektivationen eines vergangenen Geistes in die Gegenwart sprach, ungewollt schon in die Richtung einer abgeschlossenen, „toten“ Vergangenheit gelenkt hat, wenn nicht umgekehrt die Wortwahl durch den ontologischen Grundansatz gelenkt ist. [83/84]

Wenn aber, wofür mir einiges zu sprechen scheint, die Auffassung einer lebendigen Vergangenheit vorzuziehen ist, die, wie ausgeführt, nicht von ihrem Verstanden-werden getrennt werden kann, die darum nicht als ein Fremdes in die Gegenwart „hineinragt“, sondern in sie schon immer als integrierender Bestandteil einbezogen ist, dann müßte das zu der Folgerung führen, daß eine rein ontologische Betrachtungsweise, wie Hartmann sie entwickelt, der geistigen Welt gegenüber unangemessen ist. Und das würde wiederum den Hartmannschen Grundansatz im ganzen in Frage stellen. Man zögert, bei einem so scharfen Denker diese Folgerung zu ziehen. Wer das Glück gehabt hat, Nicolai Hartmann noch persönlich gekannt zu haben, mit seiner ungeheuren Fähigkeit und Bereitschaft zum offenen Gespräch, der wird es schmerzlich empfinden, daß er diese Frage nicht mehr mit ihm selber besprechen kann, und muß sich begnügen, sie in aller Bescheidenheit als vorsichtige Frage anzudeuten.

Es muß überhaupt abschließend daran erinnert werden, daß mit der hier angedeuteten Fragestellung aus dem umfangreichen und vielschichtigen Werk nur eine einzelne Problematik herausgelöst ist, nur eine aus dem überströmenden Reichtum der Ergebnisse, der hier in subtilen, vor allem auch für die Ästhetik bedeutsamen Analysen entfaltet wird. Zudem konnten die Fragen, zu denen das Werk anregt, nur durch das Werk selbst in den Blick kommen. Die Unterscheidung zwischen dem objektiven und dem objektivierten Geist eingeführt und in eingehenden Untersuchungen verfolgt zu haben, ist ein bleibendes – wenn auch gewiß nicht das einzige – Verdienst von Nicolai Hartmanns „Problem des geistigen Seins“, an dem keine spätere Forschung wird vorbeigehen können.

---

<sup>71</sup> Vgl. oben S. 77 [in der ursprünglichen Paginierung].