

Die Stufen des Organischen und der Mensch

Einleitung in die philosophische Anthropologie

von

Helmuth Pleßner

Professor an der Universität Köln



1928

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschensche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

Berlin W 10 und Leipzig

S. 6-8 (von Driesch)

„(geschlechtlich) - ~~ist~~ nicht - „Offenheit“ - ~~an~~
Karakter der Pflanze bei Hermann (219)

Die Stufen des Organischen und der Mensch

S. 291

Einleitung in die philosophische Anthropologie

292

293

von

Im Vorwort des

Feldes wird hier S.

211. Stadium der

Historie der Entwicklung

erübrigt.

Helmuth Pleßner

Professor an der Universität Köln

233

239

234

232 gewöhnlich auf ~~fest~~

2 Jahre vorkommende Akroph



243

11

1928

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

Berlin W 10 und Leipzig

bekanntem Rezept zum einfachen Überbau einer bestimmten Art tierischen Daseins werden und damit nur einer biologischen Form des alten Naturalismus zum Siege verholfen sein sollte, galt es, aus neuer Perspektive die Verbundenheit von Natur und Geist und die Stellung des Menschen zu bestimmen.

Zwei Möglichkeiten hierfür, die einzigen, wie es schien, waren erschöpft, die materialistisch-empiristische und die idealistisch-aprioristische Philosophie. War die erste Theorie an den Tatsachen des Bewußtseins und der sinngesetzlichen Notwendigkeiten gescheitert, die sich nicht aus der physischen Welt und den sinnlichen Eindrücken herleiten lassen, so versagte die zweite Theorie umgekehrt an den Fakten der Wahrnehmung und der Spezifikation der körperlichen Natur.

Die alte Alternative Empirismus-Apriorismus sah hier so aus: Entweder ist der Mensch mit allen seinen Eigenschaften, körperlich und geistig, das letzte Glied der organischen Entwicklung auf der Erde. Dann ist sein Bewußtsein, sein Gewissen, sein Intellekt, das Formensystem seines Geistes und damit seine Kultur ein Naturprodukt, das Resultat der Großhirnentwicklung, des aufrechten Ganges, bestimmter Veränderungen der inneren Sekretion usw. Wie es zu diesem Resultat kommt und aus körperlichen Tatsachen geistige Dimensionen werden, bleibt allerdings ganz rätselhaft. Oder seine eigene Naturgeschichte in Verbindung mit der Geschichte der Organismen ist wie die ganze Natur eine Konstruktion des Menschen nach Maßgabe der apriorischen Grundformen seines Geistes und im Rahmen seines Bewußtseins. Wie freilich der schöpferische Geist zu dieser konkreten Existenz „in“ einem Menschen, zu dieser Abhängigkeit von seinen physischen Eigenschaften kommt, bleibt ebenso rätselhaft.

Beide Theorien operieren mit verschiedenen Argumenten nach demselben Prinzip. Sie setzen eine Sphäre, einmal die physische, das andere Mal die spirituelle absolut und machen jeweils die andere Sphäre von ihr abhängig, ohne allerdings imstande zu sein, anzugeben, wie gerade diese Sphäre in Abhängigkeit von der andern auftritt. Entweder ist der Geist Blüte und Ergebnis oder die Natur. In jedem Fall ist in dem Bild ein Sprung, die Betrachtung kann nicht homogen von der einen zur andern Dimension überleiten (die eine von der andern abzuleiten, wäre allerdings eine unbillige Forderung) oder wenigstens bei voller Wahrung der Radikalität des Doppelaspekts Körper-Geist selbst die Vermittlung vom einen zum andern Aspekt bilden.

So ergab sich die Frage: unter welchen Bedingungen läßt sich der Mensch als Subjekt geistig-geschichtlicher Wirklichkeit, als sittliche Person von Verantwortungsbewußtsein in eben derselben Richtung betrachten, die durch seine physische Stammesgeschichte und seine Stellung im Naturganzen bestimmt ist? Oder vorsichtiger gefaßt: lassen sich Geistesgeschichte und geistiger Gegenwartsaspekt, wie er dem Subjekt kultureller Tätigkeit wesentlich ist, und Naturgeschichte bzw. physiologischer Aspekt des Menschen so vereinen, daß unter Vermeidung der empiristischen und der aprioristischen Fehler doch ein Grundaspekt gewahrt wird, so daß die natürliche, vorproblematische Anschauung Recht behält, wenn sie den Menschen aus einer vormenschlichen Stammesgeschichte der Lebewesen hervorgehen läßt und die Entfaltung seiner geistigen Vermögen in der Geschichte zeitlich und räumlich an eine ungeheure biologische Vergangenheit anschließt? Gelingt die Wahrung des Einen Grundaspekts nicht, so folgt unmittelbar daraus eine doppelte Wahrheit, die Bewußtseinsansicht und die Naturansicht der Welt, der Mensch als Selbst, als Ich, als Subjekt eines freien Willens und der Mensch als Natur, als Ding, als Objekt kausaler Determination. Dann hat man die unwürdige und unerträgliche Lage, die zugleich von unwiderstehlicher Komik ist, den Menschen als Produkt einer Phylogenie und die Phylogenie als Produkt des Menschen, des irgendwie im Menschen Ereignis gewordenen schöpferischen Geistes gelten zu lassen.

Wie vorsichtig man bei der Herstellung des einen Grundaspekts sein muß, hat Bergson in seiner Kritik Spencers gezeigt. Spencer wollte Empirismus und Apriorismus gewissermaßen vereinigen, indem er die vorgegebenen Beziehungsformen, mit denen das Bewußtsein anschaut, wahrnimmt und denkt, die apriorischen Voraussetzungen des Erkennens also, wie ein Apriorist hinnahm, sie jedoch wie ein Empirist erklärte. Es seien nämlich die apriorischen Formen, die Kategorien Anpassungsergebnisse, die, mühsam im Laufe von Jahrmillionen zustande gekommen, sich bewährt hätten und als erworbene Eigenschaften weiter vererbt worden wären. Den Generationen, welche der Anpassungsarbeit an die Natur dank den Anstrengungen ihrer Vorfahren überhoben waren, müßte die primäre Angepaßtheit dann als etwas Selbstverständliches, als das Axiomensystem ihrer Existenz zum Bewußtsein kommen, dessen innere Notwendigkeit für die Erfahrung sich aus der durch Angepaßtheit gewährleisteten Übereinstimmung des Bewußtseinsträgers mit der Welt

gewinnen wir die Freiheit von der Gebundenheit an das Netz der Kategorien. Auf dem Strom des Lebens, aber nicht mit ihm, sondern gegen ihn schwimmend lösen wir uns aus der praktischen Einstellung zu den Dingen und kommen damit „hinter“ den Kategorienmechanismus des tatgebundenen, nutzbringenden Denkens. Wir werden wieder existentiell. Leben erfaßt Leben, es versteht, was es ist und was es gewesen ist. So erfaßt die Intuition das innere Wesen der Entwicklung, die das paläontologisch-stammesgeschichtliche Denken nur in ihren äußeren Spuren kennen lernt.

Für Bergson ist charakteristisch die Kontrastierung des (mechanischen) Denkens und der (organisch-vitalen) Intuition. Über seine Lösung des Problems kann man also sehr verschiedener Meinung sein. Entscheidend ist nur, und in gewissem Sinne paradigmatisch für alle „spekulative“ Philosophie des Lebens, der Ansatz der Lösung und die Stelle, an der der Lebensbegriff eingeführt wird. Diese Stelle, dieser Ansatzpunkt liegt bei Bergson in der Koexistenz von Intellekt und Naturmechanismus, einer wesenhaften Koexistenz, die nicht als solche durchschaut zu haben, Spencer zum Verhängnis wurde, weil sie ihn zum *circulus vitiosus* verführte. Hinter den Intellekt bzw. den Naturmechanismus kann man weder mit dem Intellekt noch mit dem ihm wesenskorrelativen Naturmechanismus kommen. Die Betrachtung muß aus der Fläche gleichsam in eine Tiefendimension transponiert und der neue Grundaspekt von dem bisherigen streng geschieden werden. Weil dieser Aspekt aber die Aufgabe lösen soll, das bewußte Dasein des Menschen in Anknüpfung an seine biologische Vorgeschichte, in ein und derselben Richtung wie sie zu begreifen, grob gesagt die Subjektivität aus der körperlichen Natur hervorgehen zu lassen bzw. der Subjektivität eine bestimmte Stelle im Naturganzen anzuweisen, so bietet sich hier der Begriff einer gestaltenden, Natur und Geist umgreifenden, Sein und Bewußtsein schöpferisch durchdringenden Macht an: der Begriff des Lebens.

Allerdings argumentiert Bergson nicht mit der tiefer liegenden Unmöglichkeit, überhaupt Ansicht vom Bewußtsein durch Ansicht von körperlichen Dingen zu gewinnen. Dieser unerlaubte und unvollziehbare Aspektwechsel, dessen sich empiristische und aprioristische Naturphilosopheme unter den Händen von Dilettanten so gerne bedienen, spielt für ihn keine Rolle. Sein Argument gegen das Hervorgehenlassen des Intellekts (der Subjektivität in einem eingeschränkten Sinne) aus der Natur findet er

Mit dieser Deutung wären alle Vorteile der Zurückführung der Anpassung auf die Positionalität aufgegeben. Denn sie ermöglicht gerade ohne Annahme fertig vorliegender spezifischer Anlagen auf seiten des Organismus die Ausbildung weltentsprechender Organe und Funktionen, die auf das Sein, zum Medium passen, ohne von ihm vorher „gewußt zu haben“ oder für es spezifisch „prädisponiert gewesen zu sein“.

Am Licht fürs Licht hat sich aus gleichgültigen Hilfsorganen das Auge gebildet: die Goethe'sche Formulierung dringt in die Tiefe. Doch auch sie bleibt dunkel, wenn man nicht imstande ist, das Prinzip dieses Am — Für (oder wie in dieser Untersuchung gesagt wurde: Mit — Zu, Durch — Zu) als das Prinzip der Positionalität zu bestimmen und damit auf die Grundwesenheit des belebten Körpers, sein Verhältnis zu den Grenzen zurückzuführen. Gerade daß die Existenz des Positionsfeldes eine Vorbemächtigung der Welt durch den Organismus ist, welcher in sich selbst ein ihm Vorwegsein bedeutet, macht die Annahme besonderer lenkender Instinkte, Urteilsvermögen und ähnlicher anpassungsschaffender seelischer oder physischer Faktoren unnötig. Das Vorgriffelement ruht auf der Vorwegstruktur des lebendigen Seins.

4. Fortpflanzung, Vererbung. Selektion.

Leben ist gegen die Sphäre seines Nichtseins abgesetztes, auf sie als auf sein Gegenteil und Widerspiel bezogenes Sein. Diese Beziehung ist nicht einfach die zwischen zwei gegeneinander abgeschlossenen autonomen Systemen, die sich nicht nötig haben, die miteinander nur unaufhebbar gesetzt sind, wie mit dem Licht der Schatten gegeben ist, sondern eine Beziehung, in welcher jeweils das Gegenglied die Bedingung für die Autonomie des anderen Gliedes bedeutet. Wenn darüber der autonome Charakter jedes Relationsgliedes nicht verloren gehen soll, so muß es in sich selbst gegensinnig strukturiert sein. So öffnen sich die Grenzen beider Seinszonen zu gegenseitiger Einflußnahme aufeinander, ohne damit die Grenzen zu vernichten. Autonomie verwandelt sich nicht in Heteronomie, sondern bleibt kraft Heteronomie erhalten.

Der Kreislauf des Stoff- und Energiewechsels und die Adaption zeigen, wie der Organismus das Gesetz der gegensinnigen Struktur seines eigenen Seins verwirklicht. In dem inneren Antagonismus assimilativer und dissimilativer Prozesse öffnet er seine Grenzen zum Stoff- und Energieaustausch mit

schreitet und dabei die Stadien E und F passiert, so können wir sagen, daß das Ganze von D zu dem Ganzen von G geworden ist, aber wir können nicht sagen, daß es einen gewissen Teil von G gibt, welcher D ist; wir können nicht sagen, daß $G = D + \alpha$ ist. Aber bei Pflanzen können wir das: bei pflanzlichen Organismen ist das Stadium G in der Tat $= A + B + C + D + E + F + \alpha$; alle früheren Stadien sind hier tatsächlich sichtbar als Teile des letzten. Der große Embryologe Karl Ernst v. Baer hat diese analytischen Verschiedenheiten tierischer und pflanzlicher Formbildung aufs klarste gesehen. . . . Es ist wohl im wesentlichen eine Folge der vielen Faltungen und Knickungen und Wanderungen von Zellen und Zellkomplexen im Verlaufe der tierischen Formbildung, daß hier ein früheres Stadium in das spätere gewissermaßen aufgeht; solche Vorgänge fehlen bei Pflanzen so gut wie ganz, selbst in ihren allerersten ontogenetischen Stadien. Wir geben daher der vorliegenden Differenz einen guten Ausdruck, wenn wir sagen, daß bei Pflanzen fast alle Bildung von Oberflächen nach außenhin verläuft, während sie bei Tieren nach innen zu statthat. Und dieser Charakterzug führt uns nun noch zu einer weiteren Verschiedenheit zwischen Tieren und Pflanzen, die am besten dadurch zum Ausdruck gelangt, daß wir sagen: Tiere seien „geschlossene“, Pflanzen seien „offene“ Formen; Tiere erreichen einen Punkt, auf dem sie fertig sind. Pflanzen sind, wenigstens in sehr vielen Fällen, nie fertig“. ¹⁾

Charakteristisch tritt diese wesenhafte Unfertigkeit an den sogenannten Embryonalzonen zutage, die bei höher organisierten Pflanzen im Vegetationspunkte der Knospen und im Kambium zwischen Rinde und Holz liegen und von denen aus Differenzierung und Wachstum fortdauernd ihren Ausgang nehmen können. Immer bleibt so ein ungestaltet gestaltbares Material, dem Keim vergleichbar, als Zone des differenzierten Organismus erhalten, der an ihr unmittelbar eine Reserve zur eigenen Formbildung hat. Auch der tierische Organismus besitzt in den Keimzellen Embryonalzonen, d. h. Systeme harmonischer Äquipotentialität im harmonisch äquipotentiellen System seines Körpers, aber sie dienen der Bildung neuer Individuen, nicht (unmittelbar) der Differenzierung des eigenen Leibes.

Unfertig deckt sich nicht durchaus mit unausgebildet. Gerade die reife Bildung bedingt den Charakter der wesen-

1) Driesch, Philosophie des Organischen. 2. Aufl. S. 89/40.

hang und das eingegliederte Element Zwischenglieder eingeschaltet sind. Wie bringt es der Körper, der mit seinen Außenflächen unmittelbar an das Medium angrenzt, fertig, zwischen sich und das Medium Zwischenglieder einzuschalten, die einerseits nicht zu ihm gehören, andererseits auch wieder nicht ohne lebendige Beziehung zu ihm sein dürfen, weil sie sonst ihrer Aufgabe vermittelnder Eingliederung auf natürliche Weise nicht gewachsen sind?

Viele der Lebenskreis, in dem der Körper eingegliedert ist, restlos mit dem Medium zusammen, an welches er angrenzt, so läge hier eine unüberbrückbare Schwierigkeit vor. Deshalb muß entweder das Medium in seiner Bedeutung als Komponente des Lebenskreises zurücktreten oder aber der organische Körper von sich aus auf ein anderes Seinsniveau gelangen, für welches der unaufhebbar mit der eigenen Körperlichkeit gegebene Kontakt keine alleintragende Bedeutung mehr hat. Wenn eine lebensfähige Organisation nach der Idee der geschlossenen Form möglich sein soll, so muß Eingliederung in den Lebenskreis noch etwas anderes besagen als Kontakt mit dem Medium, denn dieser ist für das lebendige Ding qua Ding wesensmäßig unmittelbar gesetzt.

Die Aufgabe, welche der Organismus zu bewältigen hat, läßt sich also dahin zusammenfassen, zwischen sich und den Lebenskreis eine vermittelnde Schicht zu bringen, die den Kontakt mit dem Medium übernimmt (wenn auch natürlich nicht aufhebt). Welche Bedingungen sind zu erfüllen, damit dieser Ausgleich im Sinne einer Umwertung der Unmittelbarkeit stattfinden kann? Voraussetzung ist, daß dem Organismus nichts außer seinem eigenen Körper hierfür zur Verfügung steht.

Gegeben ist der organisierte Körper in seinen Grenzflächen. Diese Flächen dürfen ihn nicht abschließen, da sonst die Funktion der Organe, zwischen ihm und dem Medium zu vermitteln, aufgehoben wäre. Infolgedessen muß der Körper, soll er trotzdem gegen das Medium eine geschlossene Einheit bilden, die Grenze in ihm selber haben, d. h. in ihm selber in einen Antagonismus zerfallen. (Demselben Gesetz begegnete die Untersuchung bei der Darstellung der das Wesensmerkmal Assimilation-Dissimilation bedingenden Notwendigkeit. Auch hier konnte der Ausgleich zwischen der rein physischen Aufgeschlossenheit des Körpers gegenüber dem Medium und der im Wesen der echten Begrenztheit liegenden Abgeschlossenheit nur durch den inneren Antagonismus eines gegensinnigen

zwischen dem Lebensträger und der Körpermannigfaltigkeit schafft, das wiederum ein Abhängigkeitsverhältnis des zentral beherrschten Leibes vom Lebensträger wird, so gewinnt auch das Haben einen konkreten Sinn. Das Selbst, obwohl rein intensive raumhafte Mitte, besitzt jetzt den Körper als seinen Leib und hat damit notwendig das, was den Körper beeinflusst und auf welches er Einfluß ausübt: das Medium. Die doppelte Beziehung, in welcher der Organismus (als geschlossene Form) antagonistisch zum Medium steht, die passive Hinnahme und die aktive Gestaltung, tritt somit als eine doppelte Weise des Habens oder Besitzens auf. Geht die Beziehung zum Selbst, so hat es das Andere hinnehmend; geht die Beziehung zum Anderen, so hat es das Andere ergreifend. Über eine Kluft hinweg sind das Selbst und das Medium als das Andere in Relation. Haben oder Besitzen ist nur als diese das Zwischen bestehen lassende Überbrückung des Selbst und des Anderen möglich.

In der Distanz zum eigenen Leib hat der lebendige Körper sein Medium als Umfeld. Die Abgehobenheit vom eigenen Leib ermöglicht den Kontakt mit einem vom Leibe abgehobenen Sein. Der Körper „merkt“ das Sein und „wirkt auf“ das Sein. Über eine Kluft hinweg steht er mit dem Anderen in sensorischer und motorischer Verbindung. Wollte man diesem ganzen Wesenskomplex der geschlossenen Form nach dem Prinzip der Stufen den Wesenskomplex des „lebendigen Dinges überhaupt“ gegenüberstellen, so müßte man sagen, hier sei noch alles gebunden, nur an sich vorhanden, nur impliziert und die Struktur der Lebendigkeit bedingend, was in der geschlossenen Form entbunden, für sich selbständig geworden, expliziert worden sei. Auch die Pflanze hat Stengel, Blätter, Blüten und Früchte, aber weder ihr Selbst noch sein Haben treten zu ihrem Körper als einem Leib in wirklichen Gegensatz. Das Selbst ist nur ein Charakter ihrer lebendigen Ganzheit, doch positional vom Körper nicht abhebbar. Sobald jedoch durch die Bildung eines Zentrums ein realer Unterschied am Körper selbst aufgetreten ist, ändert sich auch positional das Ganze und die Grundlage für alle diejenigen Erscheinungen, die an die Existenz des Bewußtseins geknüpft sind, ist geschaffen.

Die mit der geschlossenen Form verfolgte Richtung auf größtmögliche Selbständigkeit des Organismus führt dazu, der Eingeschlossenheit im Lebenskreis ein offenes Medium gegenüberzustellen. So bewegt sich i. A. das Tier von Platz zu

Platz und sucht in Angriff und Verteidigung, unter beständig wechselnden Umständen Nahrung, Beute, Begattung. Das Positionsfeld ist zwar endlich, d. h. der physikalisch-chemischen Dimension und Art nach ihm passend oder geschlossen, aber als Gegenfeld des tierischen Organismus ohne Grenzen. Für ihn gibt es keine Horizontlinie, wie er noch kein Mittel hat, sie zu merken.

Offenheit des Positionsfeldes entspricht wesensgesetzlich der geschlossenen Organisationsform, weil beide einen Tatbestand festlegen, der sich an allen tierischen Merkmalen verfolgen läßt: den Tatbestand der primären Unerfülltheit des Lebewesens. Primär bedürftig bedeutet dasselbe wie mittelbar dem Lebenskreis eingegliedert. Bei offener Form ist die Selbständigkeit an den ganzen Lebenskreis übergegangen, das pflanzliche Individuum ist nur ein Durchgang; das auf ihm selbst gestellte Tier wahrt dagegen bei geschlossener Form die Selbständigkeit gegenüber dem Lebenskreis, dem es doch ganz mit seiner Organisation angehört. So ist es ein von Wesen bedürftiges, seine Erfüllung suchendes Ding, die ihm der Möglichkeit nach garantiert ist, zu deren Wirklichkeit es aber nur über eine Kluft hinweg gelangt. In seiner Selbständigkeit ist das Tier Ausgangspunkt und Angriffspunkt seiner Triebe, die nichts anderes als unmittelbare Manifestationen der primären Unerfülltheit, der mittelbaren Eingliederung in den Lebenskreis bedeuten. Ein Maximum an Geschlossenheit bedingt ein Maximum an Dynamik der rastlosen Getriebenheit, der Friedlosigkeit, des Kämpfenmüssens. Ob der Instinkt für das Tier die Erfüllung des Triebes sucht oder das Tier selbst (bewußt) diese Erfüllung herbeizwingt, ist gleichgültig vor dem Gesetz, daß Tier sein Kämpfer sein heißt.

Unter dem Gesetz der geschlossenen Form steht schließlich die Abkammerung der Organe von der Außenwelt und gleichzeitig ihre starke Differenzierung zu relativ selbständigen Systemen der Zirkulation, Ernährung, Fortpflanzung, Reizleitung usw. Sie hängt einmal natürlich unmittelbar mit der Geschlossenheit zusammen, die nur Sinnesorgane und Erfolgsorgane (Angriffsorgane, Verteidigungsorgane) nach außen hat. Sie hängt weiterhin mittelbar von ihr ab, insofern eine zentrale Leitung bzw. Repräsentation eine stärkere Trennung der einzelnen Funktionen, ihre Verteilung räumlich auf möglichst stark ausgeprägte Gewebssysteme und zeitlich auf bestimmte Etappen verlangt. Repräsentierbarkeit setzt Gliederung des

invariant
geschlossener

Int.
Triebe
Anleben

zu Repräsentierenden voraus. Ein Organismus, in welchem Atmungs-, Reizleitungs-, Ernährungsvorgänge so miteinander verknüpft wären, wie es etwa bei einer Pflanze der Fall ist, könnte eine zentrale Vertretung dieser Vorgänge und damit ihre Regulierung nicht durchführen. Arbeitsteiligkeit wächst mit Ausbildung zentraler Zusammenfassung, beide verlangen sich gegenseitig, wie eine jede von der Stärke der anderen zugleich Vorteil hat. Es bedeutet nur eine Steigerung dieses Organisationsprinzips, wenn mit wachsender und verfeinerter Zentralisierung eine Dezentralisierung Hand in Hand geht, deren überaus kunstvolle Ergebnisse bei gewissen Arthropoden und den höheren Vertebraten zu studieren sind.

Einen offenbar fundamentalen Ausdruck findet die geschlossene Form als Prinzip der primären Bedürftigkeit oder Triebhaftigkeit in dem mangelnden Vermögen des tierischen Organismus, aus anorganischen Bestandteilen wie die Pflanze Eiweiß, Fette und Kohlehydrate aufzubauen. Das Tier braucht organische Nahrung, es muß vom Lebendigen leben. Durch dieses Unvermögen wird allerdings der Organismus weitgehend von seinem Medium unabhängig, aber hierin kann der volle Grund nicht liegen. Die Unabhängigkeit wird dem Tier durch seine anderen Wesensmerkmale bereits gewährleistet, die eine anorganische Nahrung nicht apriori ausschließen. So kann man sich des Gedankens nicht erwehren, daß die Existenz der geschlossenen Form selbst noch einen Sinn hat, den man unwillkürlich mit dem Wesen des Tierischen als des eigentlich Räuberischen verbindet: den Sinn, das Leben auf Kosten des Lebens zu steigern. Alle Differenzierung und Sublimierung zehrt am Leben und geht nur unter Preisgabe vitaler Energie vor sich. Geschlossene Form ist Steigerung, denn sie hebt den lebendigen Körper auf ein höheres Existenzniveau. Also wird sie schon Leben brauchen, um selbst leben zu können. Das konstitutive Schmarotzertum der tierischen Welt, wie es sich in der Notwendigkeit seiner organischen Naturbasis ausdrückt, läßt zum ersten Male etwas von jenem hintergründigen Zusammenhang ahnen, der die Stufen des Lebens sinnsgesetzlich bindet. Für die Pflanze ist der Parasitismus noch eine Möglichkeit, von der ihre hochdifferenzierten Formen keinen Gebrauch machen. Das Tier dagegen muß vom Lebendigen leben. —

Pflanze und Tier lassen sich nicht nach empirischen Merkmalen wesensmäßig unterscheiden. Ihre Differenz ist in voller Realität ideell. Offene Form und geschlossene Form sind Ideen,

Tier =
Leben auf
Kosten von
Leben

fülle gestellt, geht er als Mitte der positionalen Raum-Zeition in ihr auf. Und weil das Hier in Rücksicht auf diese Union nur den raumhaften Charakter zum Ausdruck bringt, muß man die Zeithaftigkeit der Mittelstellung der tierischen Existenz mit in den Terminus hineinnehmen: Ihm vorweg steht es im Jetzt. Als nicht relativierbares Hier—Jetzt hat und beherrscht das Tier seinen Leib und mit ihm das ihm gegebene Feld.

Die Schranke für das Tier liegt darin, daß alles, was ihm gegeben ist, Medium und eigener Körperleib, ausgenommen sein selber Sein, der Körper selbst Sein, in Beziehung zum Hier—Jetzt steht. Insoweit es selbst ist, geht es im Hier—Jetzt auf. Dies wird ihm nicht gegenständlich, hebt sich nicht von ihm ab. Es bleibt vermittelndes Hindurch konkret lebendigen Vollzugs, es wird dargelebt, hingelebt. Wenn in der Distanz zum eigenen Leib der lebendige Körper sein Medium als vom eigenen Leib abgehobenes und ihm entgegenstehendes Feld hat, wenn er es merkt und auf es wirkt mit Hilfe seines Körperleibes, den er ebenso — nur nicht über eine Kluft hinweg, sondern ihm verbunden — merkend und wirkend hat, so ist ihm doch sein Haben verborgen. Es trägt ihn, aber es ist nicht für ihn; er ist es nur.

Positional bildet ein Tier als einzelnes Ding, als Individuum ein Hier—Jetzt, gegen welches Außenfeld und eigener Körper konzentrisch stehen und aus dem heraus eigener Körper und Außenfeld Einwirkungen erhalten. Es merkt und es handelt, der Unterschied von Fremdem und Eigenem ist zonenmäßig klar gegeben. Von Fremdem trennt es die Kluft, kraft derer es das außer dem Leibe Gegebene hat, merkt. Im Eigenen existiert es, insofern es den Körper unmittelbar beherrscht. Daß es den Körper beherrschen kann, weil es von ihm abgehoben, er zu ihm distanziert sein Leib ist, macht den Positionalitätscharakter des Tieres aus, trägt seine Existenz, ist aber nicht selbst wieder gegeben, nicht bemerkbar. Wem sollte es denn gegeben sein? Auf welchen Punkt, auf welche Projektionsfläche wäre dieser Sachverhalt selbst noch zu beziehen, auf Grund von welcher Distanz eines Strukturmoments lebendiger Dinglichkeit zum Ding dieses tierischen Körpers?

Dem Tier ist sein Hier—Jetzt-Charakter nicht gegeben, nicht gegenwärtig, es geht noch in ihm auf und trägt darin die ihm selbst verborgene Schranke gegen seine eigene individuelle Existenz. Wohl ist es (als Leib) ihm (dem Ganzen), nicht aber das Ganze sich gegenwärtig. Ihm gegenwärtig ist

Außenfeld und Körperleib. In diesem Rückbezug der Eigensphäre des Leibes auf die im Hier—Jetzt stehende Gesamtsphäre des der Körper selber Seins liegt jenes besonders gear-tete Selbst, das zwar nicht in der ersten, zweiten, dritten Person angeredet werden kann — denn es ist noch kein Ich —, das aber in eben diesem Rückbezug voll reflexiv ist, also ein Sich bedeutet, d. h. in ihm gegenständlich wird. Soweit das Tier Leib ist, soweit ist es sich gegeben und gegenwärtig, kann es als der im Hier—Jetzt stehende Gesamtkörper auf den Körper Einfluß nehmen und seinen Impulsen den „entsprechenden“ Erfolg verschaffen. Aber der Gesamtkörper ist noch nicht total reflexiv geworden.

Jedes Tier ist der Möglichkeit nach ein Zentrum, für welches (in einem wie wechselnden Umfang immer) eigener Leib und fremde Inhalte gegeben sind. Es lebt körperlich sich gegenwärtig in einem von ihm abgehobenen Umfeld oder in der Relation des Gegenüber. Insofern ist es bewußt, es merkt ihm Entgegenstehendes und reagiert aus dem Zentrum heraus, d. h. spontan, es handelt.

Spontaneität bedeutet (wie: Zentralität, Abgehobenheit vom eigenen Leib, Gegenüberrelation) nur ein Merkmal der Positionalität der geschlossenen Form. Irgendwelche Theorien über Freiheit oder Unfreiheit gehören nicht in diesen Zusammenhang. Sie ist der schlichte Wesensausdruck eines aus der Mitte, die selbst nicht mehr gegeben ist, heraus Seins, eines echten Beginns, Anfangens, Urhebens. Wenn wirklich das Tier wesenhaft im Hier—Jetzt aufgeht und in dieser zentralen Stellung lebt, wenn weiter das Zentrum dieser Stellung ihm selber nicht bemerkbar, auch nicht in der Weise des „hinter ihm“ liegenden Fluchtpunktes der eigenen Innerlichkeit gegeben ist, so heben ihm seine Aktionen unmittelbar an, wie groß auch im Einzelnen der Anteil der Triebe, der Instinkte, des Unwillkürlichen und Reflektorischen sein mag. Im unmittelbaren Beginnen lebt das Tier wesenhaft impulsiv, spontan bewegt es seine Glieder, agiert es und reagiert es auf Reize. Zugleich hat es in diesem Strukturmoment der Positionalität die Möglichkeit der Wahl, die dem spontanen Akt strukturgemäß vorausgehen kann.

Auch hier wieder muß man alle ethischen und metaphysischen Reflexionen beiseite lassen. Wählen heißt im Stande des Schwankens sein. In einem so oder so Können, wie es wiederum wesenhaft zum Aspekt des spontanen Beginns und Durchführens einer Aktion gehört, stellt sich nur das Aufgehen

Siebentes Kapitel.

DIE SPHÄRE DES MENSCHEN.

1. Die Positionalität der exzentrischen Form.

Das Ich und der Personcharakter.

Die Schranke der tierischen Organisation liegt darin, daß dem Individuum sein selber Sein verborgen ist, weil es nicht in Beziehung zur positionalen Mitte steht, während Medium und eigener Körperleib ihm gegeben, auf die positionale Mitte, das absolute Hier-Jetzt bezogen sind. Sein Existieren im Hier-Jetzt ist nicht noch einmal bezogen, denn es ist kein Gegenpunkt mehr für eine mögliche Beziehung da. Insoweit das Tier selbst ist, geht es im Hier-Jetzt auf. Dies wird ihm nicht gegenständlich, hebt sich nicht von ihm ab, bleibt Zustand, vermittelndes Hindurch konkret lebendigen Vollzugs. Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte. Es erlebt Inhalte im Umfeld, Fremdes und Eigenes, es vermag auch über den eigenen Leib Herrschaft zu gewinnen, es bildet ein auf es selber rückbezügliches System, ein Sich, aber es erlebt nicht — sich.

Wer sollte denn auch hierfür das erlebende Subjekt auf dieser Stufe der Positionalität bilden? Wem sollte das eigene Haben und Erleben und Wirken, wie es im Hier-Jetzt mündet und von ihm in der Impulsivität ausgeht, gegeben sein? „Auf welchen Punkt, auf welche Projektionsfläche wäre dieser Sachverhalt selbst noch zu beziehen, auf Grund von welcher Distanz eines Strukturmoments lebendiger Dinglichkeit zum Ding dieses tierischen Körpers?“ Soweit das Tier Leib ist, soweit ist es sich gegeben, auf die positionale Mitte bezogen und kann als der im Hier-Jetzt stehende Gesamtkörper auf ihn Einfluß nehmen, zentralen Impulsen physischen Erfolg verschaffen. Aber der Gesamtkörper ist noch nicht vollkommen reflexiv geworden.

Noch nicht, d. h. eine Steigerung ist denkbar, die das lebendige Körperding auf eine positional höhere Stufe hebt, über die Stufe des Tieres hinaus. Nach demselben Gesetz,

das den Stufenunterschied zwischen Tier und Pflanze bestimmt. Wie die offene Form pflanzlicher Organisation die positionalen Charaktere zeigt, ohne daß das Ding zu seiner Positionalität in Beziehung „gesetzt“ ist, und diese Möglichkeit in der geschlossenen Form tierischer Organisation zur Verwirklichung kommt, so offenbart auch die Wesensform des Tieres eine Möglichkeit, die nur durch etwas Anderes realisiert werden kann. Die volle Reflexivität ist dem lebendigen Körper auf der tierischen Stufe verwehrt. Sein in ihm Gesetztsein, sein Leben aus der Mitte bildet zwar den Halt seiner Existenz, steht aber nicht in Beziehung zu ihm, ist ihm nicht gegeben. Hier ist also noch die Möglichkeit einer Realisierung offen. Die These lautet dahin, daß sie dem Menschen vorbehalten bleibt.

Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit einem lebendigen Ding das Zentrum seiner Positionalität, in dem es aufgehend lebt, kraft dessen es erlebt und wirkt, gegeben ist? Offenbar als Grundbedingung die, daß das Zentrum der Positionalität, auf dessen Distanz zum eigenen Leib die Möglichkeit aller Gegebenheit ruht, zu sich selbst Distanz hat. Gegeben sein heißt Einem gegeben sein. Wem aber kann dasjenige noch gegeben sein, dem alles gegeben ist, wenn nicht sich selber? Der raumzeitliche Punkt des absoluten Hier-Jetzt kann andererseits unmöglich von sich abrücken, sich verdoppeln (oder wie immer man das Abstand Nehmen von sich selber sonst fassen will). Im Sinn des reinen Hier-Jetzt liegt die Nichtrelativierbarkeit, die jedoch mit einer derartigen Spaltbarkeit des Zentrums aufgehoben wäre. Ganz anschaulich gefaßt: wenn es einen absoluten Hier-Jetztspunkt, die positionale Mitte eines Lebendigen gibt, dann ist es sinnlos, anzunehmen, daß „daneben“, hinter oder vor ihm, früher oder später als er dieser selbe Mittelpunkt noch einmal sein könnte. Eine Annahme, zu der man doch immer wieder versucht wird, weil der positionale Mittelpunkt dasjenige sein soll, welchem etwas gegeben, für welches etwas erlebbar ist, das Subjekt des Bewußtseins und der Initiative. Sehen kann nur ein Auge, das Auge sehen kann auch nur ein Auge. Hat man nun nicht die Möglichkeit, beliebig viele Augen hintereinander zu schalten, da schließlich alle auf Ein Subjekt des Sehens führen und es sich hier eben nur um Eines handelt, so darf die Selbstsicht des Auges, die Selbstgegebenheit des Subjekts nicht mit einer (in sich widersinnigen) Vermannigfachung des Subjektkerns begründet werden.

Solange man allerdings das positionale Zentrum, das Subjekt als eine fix und fertig vorhandene Größe denkt, die es einfach gibt wie irgend ein körperliches Merkmal, kommt man an der Vermannigfachung und allen damit verbundenen Unmöglichkeiten nicht vorbei. Aber so bequem diese Anschauung ist, so falsch ist sie auch. Sie vergißt, daß es sich um einen positionalen Charakter handelt, dessen Vorhandensein an einen Vollzug oder eine Setzung gebunden ist; Vollzug und Setzung im Sinne der Lebendigkeit eines Seienden, wie sie durch die Grenze als Konstitutionsprinzip bestimmt wird.

Eine positionale Mitte gibt es nur im Vollzug. Sie ist das, wodurch ein Ding zur Einheit einer Gestalt vermittelt wird: das Hindurch der Vermittlung. Als Moment der Positionalität ist es noch nicht in Funktion gesetztes Subjekt. Dazu bedarf es einer besonderen Wendung. Es muß das positionale Moment Konstitutionsprinzip eines Dinges werden. Damit ist es in seine eigene Mitte gesetzt, in das Hindurch seines zur Einheit vermittelten Seins, — und die Stufe des Tieres ist erreicht. Nach diesem Gesetz, wonach das Moment der niederen Stufe, als Prinzip gefaßt, die nächsthöhere Stufe ergibt und zugleich als Moment in ihr auftritt („erhalten“ bleibt), läßt sich ein Wesen denken, dessen Organisation nach Maßgabe der positionalen Momente des Tieres konstituiert ist. Dieses Individuum ist in das in seine eigene Mitte Gesetztsein gesetzt, durch das Hindurch seines zur Einheit vermittelten Seins. Es steht im Zentrum seines Stehens.

Damit ist die Bedingung gegeben, daß das Zentrum der Positionalität zu sich selbst Distanz hat, von sich selbst abgehoben die totale Reflexivität des Lebenssystems ermöglicht. Sie ist gegeben ohne widersinnige Verdoppelung des Subjektkerns, lediglich im Sinne der Positionalität. Sein Leben aus der Mitte kommt in Beziehung zu ihm, der rückbezügliche Charakter des zentral repräsentierten Körpers ist ihm selbst gegeben. Obwohl auch auf dieser Stufe das Lebewesen im Hier-Jetzt aufgeht, aus der Mitte lebt, so ist ihm doch die Zentralität seiner Existenz bewußt geworden. Es hat sich selbst, es weiß um sich, es ist sich selber bemerkbar und darin ist es Ich, der „hinter sich“ liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigenen Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol. Zu immer

neuen Akten der Reflexion auf sich selber, zu einem regressus ad infinitum des Selbstbewußtseins ist auf dieser äußersten Stufe des Lebens der Grund gelegt und damit die Spaltung in Außenfeld, Innenfeld und Bewußtsein vollzogen.

Man begreift, warum die tierische Natur auf dieser höchsten Positionsstufe erhalten bleiben muß. Die geschlossene Form der Organisation wird nur bis zum Äußersten durchgeführt. Zeigt doch das lebendige Ding in seinen positionalen Momenten keinen Punkt, von dem aus eine Steigerung erzielt werden könnte, außer durch Verwirklichung der Möglichkeit, das reflexive Gesamtsystem des tierischen Körpers nach dem Prinzip der Reflexivität zu organisieren und das, was auf der Tierstufe das Leben nur ausmacht, noch in Beziehung zum Lebewesen zu setzen. Eine weitere Steigerung darüber hinaus ist unmöglich, denn das lebendige Ding ist jetzt wirklich hinter sich gekommen. Es bleibt zwar wesentlich im Hier-Jetzt gebunden, es erlebt auch ohne den Blick auf sich, hingenommen von den Objekten des Umfeldes und den Reaktionen des eigenen Seins, aber es vermag sich von sich zu distanzieren, zwischen sich und seine Erlebnisse eine Kluft zu setzen. Dann ist es diesseits und jenseits der Kluft, gebunden im Körper, gebunden in der Seele und zugleich nirgends, ortlos außer aller Bindung in Raum und Zeit und so ist es Mensch.

In seiner gegen das Umfeld fremder Gegebenheit gerichteten Existenz nimmt das Tier die Position der Frontalität ein. Vom Umfeld geschieden und zugleich auf es bezogen lebt es, seiner nur als Leib, als Einheit der Sinnesfelder und — im Fall der zentralistischen Organisation — der Aktionsfelder bewußt, im eigenen Körper, dessen natürlicher Ort die ihm verborgene Mitte seiner Existenz ist. Der Mensch als das lebendige Ding, das in die Mitte seiner Existenz gestellt ist, weiß diese Mitte, erlebt sie und ist darum über sie hinaus. Er erlebt die Bindung im absoluten Hier-Jetzt, die Totalkonvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes gegen das Zentrum seiner Position und ist darum nicht mehr von ihr gebunden. Er erlebt das unmittelbare Anheben seiner Aktionen, die Impulsivität seiner Regungen und Bewegungen, das radikale Urhebertum seines lebendigen Daseins, das Stehen zwischen Aktion und Aktion, die Wahl ebenso wie die Hingerissenheit in Affekt und Trieb, er weiß sich frei und trotz dieser Freiheit in eine Existenz gebannt, die ihn hemmt und mit der er kämpfen muß. Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben

Ich f.
 Mensch =
 Mensch = Ich
 (Voraus)
 Mensch = Ich

des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch. Exzentrizität ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld.

Als Ich, das die volle Rückwendung des lebendigen Systems zu sich ermöglicht, steht der Mensch nicht mehr im Hier-Jetzt, sondern „hinter“ ihm, hinter sich selbst, ortlos, im Nichts, geht er im Nichts auf, im raumzeithaften Nirgendwo-Nirgendwann. Ortlos-zeitlos ermöglicht er das Erlebnis seiner selbst und zugleich das Erlebnis seiner Ort- und Zeitlosigkeit als des außerhalb seiner selbst Stehens, weil der Mensch ein lebendiges Ding ist, das nicht mehr nur in sich selber steht, sondern dessen „Stehen in sich“ Fundament seines Stehens bedeutet. Er ist in seine Grenze gesetzt und deshalb über sie hinaus, die ihn, das lebendige Ding, begrenzt. Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben. Daß er sich aber als Etwas erlebt, das nicht mehr erlebt werden kann, nicht mehr in Gegenstandsstellung tritt, als reines Ich (im Unterschied zu dem mit dem erlebbaren „Mich“ identischen psychophysischen Individualich), hat einzig und allein in der besonderen Grenzgesetztheit des Mensch genannten Dinges seinen Grund, schärfer gesagt: bringt sie unmittelbar zum Ausdruck.

Als Ich dagegen, das sich in voller Rückwendung erfaßt, sich fühlt, seiner inne wird, seinem Wollen, Denken, Treiben, Empfinden zusieht (und auch seinem Zusehen zusieht), bleibt der Mensch im Hier-Jetzt gebunden, im Zentrum totaler Konvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes. So lebt er unmittelbar, ungebrochen im Vollzug dessen, was er kraft seiner unobjektivierten Ichnatur als seelisches Leben im Innenfeld faßt.

Ihm ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und als Körper und als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären. Die Einheit überdeckt jedoch nicht den Doppelaspekt, sie läßt ihn nicht aus sich hervorgehen, sie ist nicht das den Gegensatz versöhnende Dritte, das in die entgegengesetzten Sphären überleitet, sie bildet keine selbständige Sphäre. Sie ist der Bruch, der Hiatus, das leere Hindurch der Vermittlung, die für den Lebendigen selber dem absoluten Doppelcharakter und Doppelaspekt von Körperleib und Seele gleichkommt, in der er ihn erlebt.

Positional liegt ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist. Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt Person. Es ist das Subjekt seines Erlebens, seiner Wahrnehmungen und seiner Aktionen, seiner Initiative. Es weiß und es will. Seine Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt.

2. Außenwelt, Innenwelt, Mitwelt.

Wenn der Charakter des Außersichseins das Tier zum Menschen macht, so ist es, da mit Exzentrizität keine neue Organisationsform ermöglicht wird, klar, daß er körperlich Tier bleiben muß. Physische Merkmale der menschlichen Natur haben daher nur einen empirischen Wert. Mensch sein ist an keine bestimmte Gestalt gebunden und könnte daher auch (einer geistreichen Mutmaßung des Paläontologen Dacqué zu gedenken) unter mancherlei Gestalt stattfinden, die mit der uns bekannten nicht übereinstimmt. Gebunden ist der Charakter des Menschen nur an die zentralistische Organisationsform, welche die Basis für seine Exzentrizität abgibt.

In doppelter Distanz zum eigenen Körper, d. h. noch vom Selbstsein in seiner Mitte, dem Innenleben, abgehoben, befindet sich der Mensch in einer Welt, die entsprechend der dreifachen Charakteristik seiner Position Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt ist. In jeder der drei Sphären hat er es mit Sachen zu tun, die als eigene Wirklichkeit, in sich stehendes Sein ihm gegenüber treten. Alles ihm Gegebene nimmt sich deshalb fragmentarisch aus, erscheint als Ausschnitt, als Ansicht, weil es im Licht der Sphäre, d. h. vor dem Hintergrund eines Ganzen steht. Dieser Fragmentcharakter ist wesensverknüpft mit der Eigengegründetheit des jeweiligen Inhalts, mit dem, daß er ist.

Das von Dingen erfüllte Umfeld wird die von Gegenständen erfüllte Außenwelt, die ein Kontinuum der Leere oder der räumlich-zeitlichen Ausdehnung darstellt. Unmittelbar bezogen auf die Körpergegenstände sind die Leerformen Raum und Zeit, sofern die Gegenstände in ihren Grenzen Seiendes manifestieren, Manifestationsweisen des Nichts. (Der alte Kampf um Existenz oder Nichtexistenz des leeren Raumes soll mit diesem Satz noch nicht wieder beschworen werden. Ebenso wenig lassen sich aber zu seiner Stützung oder Widerlegung physikalische oder erkenntnistheoretische bzw. metaphysische Thesen heranziehen. Er faßt nur einen rein anschauungsmäßigen Tat-

Nein!

das „Aissen“ - die
Sinn - beh
wissen?

Niel Euband

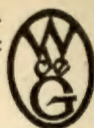
in Kavalier

2. Marsch.



35131000718637

Walter de Gruyter & Co.
Postscheckkonto:



Berlin W 10 und Leipzig
Berlin NW 7 Nr. 59583

Ethik

Von

Dr. Nicolai Hartmann

o. ö. Professor an der Universität Marburg

1925. Oktavformat. XX, 746 Seiten. Geh. M 29.—, geb. M 32.—

Im Gegensatz zur Ethik des 19. Jahrhunderts, die sich in der Aktanalyse von Wille, Gesinnung und Handlung erschöpfte, geht das vorliegende Werk auf die eigentliche und geschichtlich ältere Grundfrage der Ethik zurück, was der Inhalt des sittlich Wertvollen sei. Der Verfasser rückt die Analyse der Werte in den Mittelpunkt der Untersuchung und macht damit einen ersten Versuch, die „materiale Wertethik“, wie Scheler sie angekündigt, aber nicht ausgeführt hat, diejenige Ethik, die der allgemeinen Problemlage unserer Zeit entspricht, wirklich zu entrollen.

Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis

Von

Dr. Nicolai Hartmann

o. ö. Professor an der Universität Marburg

Zweite, ergänzte Auflage

1925. Großoktavformat. XV, 560 S. Geh. M 14.—, geb. M 16.—

Es ist ein Ereignis, wenn ein schwieriges erkenntnistheoretisches Werk schon nach ein paar Jahren in zweiter Auflage erscheinen kann. Die wissenschaftliche Bedeutung von Nicolai Hartmanns Buch rechtfertigt diesen Erfolg durchaus. Das tieferschürfende Werk wird sich mit seinen Problemstellungen gewiß noch in mannigfacher Weise für die moderne Philosophie als fruchtbar erweisen.
„Literarische Wochenschrift“

Walter de Gruyter & Co.
Postscheckkonto:



Berlin W 10 und Leipzig
Berlin NW 7 Nr. 59533

Geschichte der antiken Philosophie

Von

Ernst von Aster

1920. Groß-Oktav. VI, 274 Seiten.

M 5.—, gebunden M 6.50

Diese Geschichte der antiken Philosophie zeichnet sich vor allem durch knappe, klare Diktion aus, die es ermöglicht, eine Fülle historischen und gedanklichen Stoffes auf verhältnismäßig kleinen Raum zu vereinigen und dennoch leicht faßlich zu bleiben.

Geschichte der neueren Erkenntnistheorie

(Von Descartes bis Hegel)

Von

Ernst von Aster

1921. Groß-Oktav. VI, 368 Seiten.

M 15.—, gebunden M 16.50

Wahrheit und Erkenntnisstruktur

Erste Einleitung in den aletheiologischen Realismus

Von

Schalwa Nuzubidse

1925. Oktav. XI, 196 Seiten.

M 8.—, gebunden M 10.—

„Der Verfasser ist mit der deutschen Philosophie wohlvertraut und verehrt besonders in Leibniz seinen Meister. Nicht Antagonismus, sondern Organismus, nicht Widerstreit, sondern Harmonie ist sein Ziel. Ein sehr beachtenswertes Buch.“

Philosophie und Leben.