

Wolfgang Fritz Haug

## Nicolai Hartmanns Neuordnung von Wert und Sinn<sup>1</sup>

### *I. Hauptredner auf dem ersten Philosophenkongress im faschistisch regierten Deutschland*

#### *1.1 Der Kongress vom Oktober 1933 und sein zeithistorischer Kontext*

Nicolai Hartmann hielt den Hauptvortrag auf der 12. Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft. Der Kongress fand in Magdeburg statt und dauerte vom 2. bis 5. Oktober 1933. Die *Blätter für Deutsche Philosophie* charakterisierten ihn als »die erste große Zusammenkunft bedeutender Philosophen und philosophisch interessierter führender Persönlichkeiten im neuen Deutschland, die einen ausgesprochen weltanschaulichen Charakter trug« (VIII, 1934/35, 65). Er war also die erste »korporative« Äußerung der deutschen Philosophenzunft im NS.

Die Universitäten waren inzwischen nach dem »Führerprinzip« reorganisiert. Das »Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtenstums« vom 7. April 1933 hatte verfügt, »Beamte, die nicht arischer Abstammung sind, sind in den Ruhestand zu versetzen«. Die jüdischen Kollegen ohne besondere Verdienste aus dem Ersten Weltkrieg waren ausgeschaltet, was vor allem für die Marburger Linie des Neukantianismus das Ende bedeutete. Die politischen Verhältnisse hatten sich entscheidend geändert. Der Vatikan hatte »seine« politische Partei, das *Zentrum* (in gewisser Hinsicht eine Vorgängerin der CDU/CSU) auf dem Schachbrett der Politik geopfert und sich dafür das Konkordat vom 20. Juli eingehandelt. Die Gewerkschaften und Parteien der Arbeiterbewegung waren verboten, für ihre Kader war jene fürchterliche Maschine geschaffen und in Funktion gesetzt worden, die später Juden, Zigeuner, Homosexuelle und Widerständler aller Richtungen verschlingen sollte: das *Konzentrationslager*. Im Mai hatte der Nationalkonservative

---

<sup>1</sup> Zuerst erschienen in: W.F. Haug (Hg.), *Deutsche Philosophen 1933*, Argument-Sonderband AS 165, Hamburg 1989, 159–87.

von Papen dazu aufgerufen, NS-Bewegung, Stahlhelm und Konservative als die drei großen Säulen der nationalen Regierung zusammenzuführen. Das Dispositiv des Faschismus war im Groben fertig und harrte der plebiszitären Bestätigung, die für den 12. November angesetzt war. Es würde 92 Prozent für die Regierung »des Führers« bringen, und von Papen würde erklären: »Damit ist die nationalsozialistische Bewegung zum totalen Staat geworden.« Das war der Horizont des Philosophenkongresses in jenem Oktober 1933. Wie würde sich »die deutsche Philosophie« — oder was von ihr noch im Lande war — äußern? Ein gestandener und allseits respektierter Konservativer wie Nicolai Hartmann — was würde er in dieser Situation sagen, was andeuten, wozu schweigen? Er war kein »Nazi« und kein Wachs in den Händen der neuen Machthaber. Von ihm, für den »Geist«, »Aufgabe«, »Charakter« nach seiner Bekundung so viel bedeuteten, war Eigenständiges zu erwarten. Versuchen wir zunächst eine flüchtige Annäherung an den, der da das Wort ergreifen sollte.

### *1.2 Ein Blick auf den Hauptredner: Nicolai Hartmann (1882-1950)*

Nicolai Hartmann stammte aus Riga, aus den »baltischen Provinzen«, wo seit Generationen die herrschenden Schichten deutsch waren, die beherrschten aber lettisch bzw. estnisch. Das wurde als selbstverständlich aufgefasst. Der philosophische Blick des jungen Hartmann richtete sich nach oben. »Der Sternenhimmel gehörte zu seinem Lebensraum«, berichtet Frida Hartmann. »Bei anhaltend bewölktem Himmel konnte er sagen: 'Ich fühle mich so eingesperrt auf der Erde.'« Der Himmel bewölkte sich ihm auch, wenn Ruhe und Ordnung der alten Gesellschaft in Gefahr gerieten. Als 1905 in Russland die Revolution ausbrach, entfernte Hartmann sich fluchtartig aus Petersburg, dem Zentrum der Ereignisse, wo er sich zum Studium aufgehalten hatte. Die Revolution störte ihn beim Studieren. So kam er nach Marburg. Als die Revolution erstickt war, kehrte er 1907 nach Petersburg zurück.

Die Veröffentlichung des Briefwechsels von 1907-1918 zwischen Hartmann und seinem Freund Heinz Heimsoeth, der später vor allem als Fortführer des philosophiegeschichtlichen Werks von Windelband bekannt werden sollte, gibt Einblicke in die Entwicklung einer Gedankenwelt im Ersten Weltkrieg. Klagen über den Mangel an standesgemäßen Bedingungen und Fragen der militärischen Karriere spielen keine kleine Rolle. Wegen seiner russischen und lettischen Sprachkenntnisse landet Nicolai Hartmann schließlich bei einer Geheimdienstabteilung der Obersten Heeresleitung, über die im Briefwechsel nur geheimnisvolle Andeutungen fallen. Heimsoeth rätselt herum: »Oder sind Sie Ludendorffs Sprachrohr?« Hartmann schreibt am 13.9.1917, ihm sei »Schweigen gegen jedermann auferlegt. Und nicht nur für Kriegszeiten. Es geht auch beim Charakter der Sache nicht gut anders.« Zur Zeit der Russischen Revolution (Februar 1917), über die sie kein Wort verlieren, korrespondieren sie über Karriere- und Geldperspektiven. Die Revolution und ihre Akteure spielen keine Rolle im Briefwechsel; einzig Kerenski, »den ich sehr bewundere« (Hartmann, 31.8.17), findet beiläufig Erwähnung.

Auch Krieg und Kriegsausgang werden von den beiden Korrespondenten vornehmlich unterm Gesichtspunkt der Karriere erörtert. Eine Universitätsgründung in den Ostprovinzen, deren Einverleibung ins Reich man sich verspricht, wird eine Zeit lang als Chance diskutiert. Dem Plan der Gründung einer Deutschen Philosophengesellschaft, 1917 durch den für etwas dubios eingeschätzten Bruno Bauch vorangetrieben — »als ein Schutz gegen das Zurückdrängen unseres Geisteslebens durch fremde Einflüsse«, wie Felix Krueger 1933 rückblickend sagen wird<sup>2</sup> —, findet die beiden skeptisch, für den unvermuteten Fall eines Erfolgs jedoch vorsichtig abwartend und sich bereithaltend — wie denn ja auch 1933 diese Gründung die Tribüne für Hartmanns Auftritt im NS bereitstellen sollte. Im Mai 1918 wird Hartmann endlich zum Offizier befördert. Er kommentiert den Vorgang am 1. Juni 1918 gleichsam vor dem Spiegel:

»... der etwas stachelige Humor des Schicksals, [...] wenn unsreiner die auf

---

<sup>2</sup> Laut *Blätter f. dt. Phil.*, VIII, 1934/35, 65.

jünglinghafte Schönheit und Grazie berechnete Uniform des ^Leutnants anzieht.«

Welch stolze Illusionen daran haften, geht aus dem Brief hervor, in dem Heimsoeth ihm zum Offizierspatent gratuliert, da doch nach Hartmanns »schrecklicher Annahme« der Krieg »noch einige Jahre dauert« (26.5.18, 302). Als wenig später unübersehbar geworden war, dass der Krieg nicht nur keine Eroberungen, sondern eine Niederlage bescheren würde, entwarf Hartmann das Nachkriegsprojekt einer wenigstens »geistigen Eroberung der Welt«, die das Werk der deutschen Philosophie sein sollte. Und zwar schrieb er am 29. September 1918 an Heimsoeth: »Angesichts des Unterliegens unserer äußeren Kraft besinne ich mich wieder auf andere Kräfte, die wir einmal hatten und die fast vergessen sind. Ich erinnere mich, dass auch die deutsche Philosophie einmal eine solche Kraft war.« In Zeiten vergleichbaren »äußeren Niedergangs« sei der Deutsche Idealismus entstanden, dessen »Gedankenschätze heute noch ungehoben ruhen«. »Mir liegt es nun nah, im Gefühl der gewaltigen Kraftquellen, die unterdrückt sind (?) und eine ungeheure gespannte Sprungfeder bilden, an eine Wiedergeburt des geistigen Schaffens, an einen neuen, unerhörten Wurf, an die Möglichkeit einer geistigen Eroberung der Welt zu glauben.«

Heimsoeth antwortet am 12. Oktober 1918: »...ich weiß auch, dass so etwas nun kommen muss und dass darin der Trost und die neue Zielsetzung des gescheiterten Weltkämpfers (!) liegen muss. [...] Jetzt wo der Krach im großen Stile gekommen ist [...] Die Hauptfrage bleibt da nur dies eine, ob es möglich sein wird, die persönliche und berufliche Unabhängigkeit sich zu bewahren; und das glaube ich denn doch.«

Es ist als würde der frischgebackene Offizier, der mit diesem begehrten Status des »Weltkämpfers« nun nicht mehr weiterkommt, sich kompensatorisch mit ganzer Energie in die Identität des Philosophen investieren. Im selben Brief vom 29. September 1918, in dem er sich »angesichts des Unterliegens unserer äußeren Kraft« wieder auf die innere Kraft der Philosophie besinnt, misst er sich das »Eigenleben des philosophischen Gedankens« an: »Ich wüsste mein Leben, bis ins Alltäglichste hinein ..., nicht vom Eigenleben des philosophischen Gedankens zu trennen, der nicht so sehr in mir ist, als ich Glied und

Sprosse in ihm bin.«

So ist diese Korrespondenz unübersehbar die zweier »Prätendenten« der traditionellen Eliten. Die Briefe sprechen verständlich aus, dass das Höhere, was sie bewegt, immer auch die höhere Stellung ist. Und ein Motivbündel steigt hier aus dem Ersten Weltkrieg und seiner Niederlage empor, das für den Weg ins »Dritte Reich«, nicht in die Republik von Weimar, disponierte. Auch der in den traditionellen konservativen Eliten vorwaltende Antisemitismus meldet sich unvermutet in diesem Briefwechsel, wo Hartmann von Hermann Cohen<sup>3</sup>, einem seiner Marburger Lehrer, schreibt, dieser habe sich den letzten »Erfolg«, die Ernte verscherzt: »Das Wesen und Schicksal der unseligen Rasse vielleicht. — ein letztes Versagen da, wo das Gemüt allein spricht...« (6.4.18. 293).

»Der einzige wirkliche Einfluss, den N. Hartmann von einem Mitlebenden erfahren hat«, kam nach Heimsoeths Sicht (1950, 159) vom relativ frühen Scheler von 1913. Heimsoeth hält im übrigen die »Einwirkung des Opus Aristotelicum« für besonders bedeutsam; sie »war noch um einiges stärker als die, welche von Hegels Wirken ausging« (155). Merkwürdig konträre Züge tauchen in Gadamers Erinnerungen auf, der in Marburg bei Hartmann studiert hat: Dem jungen Gadamer wandte sich dieser höchst freundschaftlich zu, ging mit ihm nach der Vorlesung ins Café Vetter usw. Zugleich soll er »kühle Würde« und »eisernen Fleiß« an den Tag gelegt haben (Gadamer 1977, 21f). Scheler soll zu Hartmann gesagt haben: »Mein Genie und Ihr Sitzfleisch — das gäbe einen Philosophen.« (69) »Einsam und verbissen schrieb er an seinen Büchern — oft bis zum Morgengrauen.« Dem entsprach seine Tageseinteilung seit der Petersburger Zeit: um die Mittagszeit aufstehen, richtig wach erst nach Mitternacht [...] (21). Unter Heideggers Einfluss brach 1923 »das alte Schüler-Einverständnis mit Hartmann zusammen«, und Gadamer begab sich »auf die Wege Heideggers« (34). Was für ein Kontrast! Trug Hartmann eine gestreifte Hose, einen schwarzen Rock mit: einen altväterischen weißen Kragen, so Heidegger einen von cith# Maler entworfenen »'existentiellen Anzug« (215). Hartmann war fünfzig Jahre alt und stand auf der Höhe seines Ansehens in der

---

<sup>3</sup> Hermann Cohen hatte 1915 in einer Bekenntnisschrift »Deutschtum und Judentum innerlichst verbunden« (zit.n. Gay 1986).

deutschen Philosophie, als die »Regierung der nationalen Konzentration« zur Macht gebracht worden war. Seit 1931 war er Professor an der Berliner Universität. Seine Sprache ist militärisch knapp, sachlich und selbstsicher. Kein Schatten eines Zweifels an Herrschaft ist bei ihm spürbar. Das *Obere* ist das *Höhere*. Und alle Entwicklung ist eine vom Niederen zum Höheren. Man muss nur die Broschüre von 1931 lesen, die Hartmanns »eindrucksvollen Vortrag in der allgemeinen Mitgliederversammlung der Kantgesellschaft (am 29. Mai 1931 zu Halle)« (Philos.Jb., Bd.46, 1933, 2310# und die Diskussion dazu enthält, um einen Eindruck von der Selbstsicherheit des Redners und vom Respekt zu erhalten, der ihm von den andern etablierten Philosophen entgegengebracht wurde. Erkenntnistheoretisch ging es um die Überwindung des unglaublich gewordenen Idealismus in einem neuen Realismus, der es erlaubte, die philosophische Einstellung näher an die naturwissenschaftliche und die des Alltags heranzuführen, die beide »die Welt [...] durchaus für real nehmen« (ebd.). Der Geist war in der Welt zu denken, zugleich jedoch in seiner kategorialen Herausgehobenheit zu rekonstruieren. Zu diesem Zweck übertrug Hartmann den aus der Geologie stammenden und in der Soziologie benutzten Begriff der *Schichtung* in die »Ontologie«.

1932 war ein neues Werk Hartmanns erschienen, das sogleich große Beachtung fand: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Hellmuth Plessner besprach es vorsichtig-respektvoll in den *Kant-Studien*. Er charakterisiert Hartmanns Ansatz als eine »natürlich-realistiche Blickführung« auf das »In-der-Welt-Sein« des Geistes. Nicht auf dem Wege einer Widerlegung der idealistisch-subjektivistischen These von der Bewusstseins- und Subjektgebundenheit des Geistes, sondern kraft »einer Betrachtung ^von der Seite aus«, während etwa für den alten Rickert in seiner idealistischen Logik »jeder Blick selber wieder eine Subjekt-Objekt-Relation stiftet« und die Bewusstseinsimmanenz nicht durchbrechen kann (Plessner 1933, 407). Hartmann beschränkt sich auf den erfahrbaren (»empirischen«) Geist. Aber den Geist bestimmt er keineswegs vom »Menschen« her, sondern »wir definieren«, heißt es bei ihm, »in Wahrheit immer

noch umgekehrt den Menschen durch unser fragmentarisches Wissen vom Geist« (1932, 48). Plessner hebt als etwas Besonderes hervor, dass Hartmann davon ausgeht, als Philosoph weltverhaftet zu sein, mit all seinen Gedanken über Wirklichkeit dieser immanent zu sein. »In dem vortheoretischen Seins- und Lebensverhältnis, das der Mensch auch noch als Wissenschaftler und Philosoph bewahrt, ist ihm die ^natürliche^^ Grundebene seinhaft gesichert und aufgeschlossen, in der die Probleme den von selbst gegebenen Ansatzpunkt ihrer Bearbeitung besitzen.« Das ganze Werk ist, Plessner zufolge, um den Gedanken zentriert, dass der »objektive Geist kein Produkt, kein Resultat ist, nichts, was sich einem Subjekt als schöpferischer Quelle zurechnen ließe« (1933, 416). »Freyers Theorie des objektiven als des objektivierten Geistes lehnt er darum ab. [...] Man kann ihn nicht auf etwas abbauen, sei es Klasse, Blut, Trieb, ökonomisch- politische Lage, Volk, Landschaft. Was immer er überwölbt, es reicht nicht hin, ihn zu erklären.« (Ebd.) Von dieser Position aus kämpft Hartmann »gegen Marxismus und Hegelianismus wie gegen jede Art Lebensphilosophie« (ebd.). Plessners Rezension äußert keine Kritik, auch nicht zu den autoritären politischen Thesen, die gegen die Republik von Weimar gerichtet sind. »Wo Staat ist, sind viele Köpfe, und viele Köpfe sind kopflos.« (Ebd., 417) Eine derartige Passage aus dem Buch über »Majorität und öffentliche Meinung« erscheint im November 1933 in der Zeitschrift des Ernst-Haeckel-Archivs<sup>4</sup>, just an der prominenten Stelle, wo im Heft davor ein Text von Haeckel und im Märzheft 1934 einer von Hitler über »Rasse, Organisation und Führung« abgedruckt ist. Helmuth Kuhn sprach 1966 (42, Anm. 10) von »aus der ^Schwebelage^^ sich ergebenden Zweideutigkeiten« und brachte ein Beispiel aus Hartmanns Buch von 1932 (333): »Der Realpolitiker großen Stils ist der, der wirklich wenigstens in einem entscheidenden Punkte das erfasst, was im Zuge der Zeit geschichtlich positiv im Werden ist, und ihm die Wege zu bereiten weiß — in der Auswertung gegebener

<sup>4</sup> Monatshefte für Wissenschaft, Weltanschauung und Lebensgestaltung. Hgg. v. Heinrich Schmidt, Jena. Eine Neugründung von 1933. Das Heft 1 erscheint im Juli. Aus dem Programm: »In diesem Sinne soll, wie der deutsche Mensch gegenwärtig in die Einheit des deutschen Volkes eingefügt worden ist, der Mensch eingeführt werden in die allumfassende Einheit der Natur, in die Erkenntnis der Bindungen, denen er schicksalsmäßig unterliegt, in die Erkenntnis wahrer Freiheit.«

politischer Situation ebensosehr wie im Begreifen und Wollen der Mitlebenden.« Kuhns Kommentar: »Woran, oder vielmehr an wen, sollte denn der Leser des Jahres 1932 bei diesen Zeilen denken?« (Ebd.) — Theodor W. Adorno kennzeichnet in einer 1933 in der *Zeitschrift für Sozialforschung* erscheinenden Rezension Hartmanns »Grundintention« folgendermaßen: »Wahrung der Autonomie von Geist bei gleichzeitigem Zugeständnis seines ^Aufruhens^^ auf außergeistigem Sein.« Das »Zugeständnis« soll wohl als eines an den Materialismus verstanden werden. In seiner gleichfalls sich jeder Kritik enthaltenden Rezension versäumt Adorno, den Schichtungsgedanken, mit dem Hartmann das vermeintliche »Zugeständnis« artikuliert, unter die Lupe zu nehmen. Tut man das, sieht es kaum mehr nach »Zugeständnis« aus, vielmehr als von Zweifeln unangekränkeltes, selbstverständliches Sich-Herausnehmen der einem Höheren zustehenden Privilegien. Ist es doch, als spiegelte sein Hauptwerk die hierarchische Schichtung seiner Kindheitsumgebung in Form einer allgemeinen Seins-Schichtenlehre wider. Das Sein erscheint ihm geschichtet wie die Rigaer Gesellschaft. Und der Geist spricht selbstverständlich deutsch.

Der Vortrag von 1933 wird zwieschlächtig aufgenommen. Hymnisch: »Es war nicht nur ein Vortrag, sondern eine Weihestunde [...]. Hier hatte man das Gefühl, nicht nur einen Philosophieprofessor, sondern einen Philosophen zu hören.« (Gumprecht 1933/34, 174) In der *Vossischen Zeitung* aber ist von »heroischem Epikuräismus« die Rede (Landry 1933). Das war eine Warnung. Die *Kant-Studien* erhoben »schwere Bedenken« gegen den Sinn des Kongresses, weil »die eigentlich grundlegende Frage, was denn überhaupt Sinn, was Wert, was Zweck sei« keine wirkliche Antwort erfahren habe (Heyde 1934, 1010. Die *Tatwelt* verzeichnete »die größten Missverständnisse« in der durch Hartmanns »ganz und gar *undialektische* Betrachtungsweise« bedingten Diskussion, Folge dessen, dass »der Begriff der Sinnerfüllung nicht so präzisiert wurde, dass sich der Inhalt dieser Formel ohne weiteres fassen ließ« (Lehmann 1933, 2090).

Krieck (1934, 311) rechnet Hartmann „zur“ »Kathederalphilosophie. »Jagt man nicht

noch immer jener abstrakten, im Äther reiner Begrifflichkeit verschwebenden Wahrheit nach, wenn da um ^Sinngebung und Sinnerfüllung', um ^Zweck und Wert^<sup>^</sup> philosophiert wird?» »Sind Philosophie und Wissenschaft ein Jahr nach der nationalsozialistischen Revolution noch nicht weiter vorgedrungen? [...] Nein, man kann ^nationale^<sup>^</sup> philosophische Zeitschriften durchblättern, Vorträge auf philosophischen und anderen wissenschaftlichen Kongressen anhören und merkt von dem Geschehenen und Geschehenden (außer vielleicht in den Begrüßungsansprachen) gar nichts.« Das heißt »Kulissen vor leere Räume« stellen (ebd.). Die nationalkonservative Säule des NS-Staats ist Kriech ein Dorn im Auge. »Jawohl, sie waren und sie sind ^national', nämlich nationalliberal, auch in der deutschnationalen Abwandlung und wohlgetarnt mit dem Hakenkreuz.« (Ebd., 312) Ähnlich polemisiert Rosenberg (1934) gegen die seit 1933 Dazugekommenen, »die, seien sie auch noch so guten Willens, sich später der unaufhaltsam vordringenden Revolution angeschlossen haben«, spricht ihnen die Kompetenz der Sinndeutung ab: »Diese *Sinndeuter* sind in letzter Zeit besonders zahlreich geworden, und in den meisten Fällen zeigt es sich, dass die Betreffenden ihren eigenen Sinn fast gar nicht geändert haben, sondern ihn nunmehr glauben in die Revolutionsbewegung hineinragen zu können. Es ist jedenfalls *ein grundlegender Irrtum*, anzunehmen, dass etwa die sogenannten rechtsstehenden Kreise an sich das Gleiche gewollt hätten wie die Nationalsozialisten«. Aber dieser Artikel erscheint wenige Tage vor den Röhmorden. Danach tritt solche Polemik in den Hintergrund.

Hartmann wird das ganze Dritte Reich hindurch publizieren und respektvoll rezensiert werden. 1934 wird er nach Berlin berufen, nachdem Heidegger den Ruf abgelehnt hat. Lehmann wird ihn 1938 mit keinem Geringeren als Aristoteles vergleichen. Wie dieser als erster die Logik umfassend behandelt hat, so sei es Hartmann »als erstem gelungen, der philosophischen Möglichkeitsforschung überhaupt ein eigenes Arbeitsfeld zu sichern«. Das philosophische Denken werde »revolutioniert durch Austreibung der Möglichkeitsgespenster aus dem menschlichen Weltbilde« (ebd.). Heidegger dagegen schien 1935 auch auf Hartmann zu zielen, wenn

er sagte: »Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung [...] nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in diesen trüben Gewässern der ^Werte^^ und der 'Ganzheiten'.« (152) Und Schnädelbach (1983, 230) findet, merkwürdig genug, »Heideggers Diagnose der Wertphilosophie [...] nur wenig hinzuzufügen«. Erich Jaensch rügt Hartmanns »Geisteshochmut ..., der [...] alles von Akten des höchsten Geisteslebens erwartet« (z.n. del Negro 1942, 72). Dessen Philosophie sei »trotz ihrer Wendung zum Realismus [...] wenigstens zur Hälfte noch 'Unwirklichkeitsphilosophie'«, wegen der rein idealen Existenz der Werte. »Der Kampf gegen diese Anschauung von den Werten kann gar nicht nachdrücklich genug geführt werden« (ebd.). Aber diese Angriffe konnten Hartmann kalt lassen. Gehlens Kritik an seinem Schichtenmodell in *Der Mensch* von 1940 muss Hartmann beunruhigt haben. Er veröffentlicht 1941 eine Rezension des Buches, die Gehlens enorme Machtfülle durch den enormen Respekt reflektiert, den er ihm zollt. Auf nichts »hat man in Fachkreisen der deutschen Philosophie so sehnlich gewartet«, zumal »aus der Gesamtsituation des neuen Deutschlands eine noch weit gewaltigere Fülle von brennenden Fragen der Völker- und Rassenkunde aufgestiegen« ist, für die Gehlen eine »Grundlage philosophischer Behandlung« bereitstellt usw. Hartmann legt allen Akzent auf den Versuch, die von Gehlen ausgesprochne Kritik an seiner Theorie auf deren »subalterne« Schüler umzulenken.

In vornehmer Distanz — sein Seminar soll ein Ort relativ freier Kommunikation gewesen sein — scheint Hartmann unangefochten seinen Weg gegangen zu sein. Die Distanz darf man sich nicht zu groß vorstellen. Einen Tag nach dem Anschluss Österreichs, an jenem 14. März 1938, als Hitler in Wien einzog, notiert das Ministerium in seiner Akte: »Besetzung von Lehrstühlen Graz u. Wien«, was immer seine Mitwirking bei der Ersetzung damals verdrängter Professoren gewesen sein mag. 1934 wurde er in die Preußische Akademie der Wissenschaft, noch im August 1944, kurz nach dem 20. Juli, in die Deutsche Akademie berufen.

Nach dem Krieg stand die Philosophie bis etwa 1955 im Zeichen einer

»Wiederanknüpfung an die Philosophie der 20er Jahre und an ältere Traditionen« (Baumgartner/Sass 1978, 5). Hartmanns postum gedruckte Einführung in die Philosophie (1950) enthält keinen Abschnitt Sozialphilosophie, auch nicht politische Philosophie oder Geschichtsphilosophie. Im übrigen wurde Hartmann mit seiner »wissenschaftlich belehrten neuen Ontologie« von der Heideggerschule überstrahlt; seine Kritik dieser Denkrichtung blieb »zunächst wirkungslos; erschienen doch den meisten die Wissenschaften, insbesondere die vergegenständlichende Naturwissenschaft und die sich aus ihr herleitende technische Zivilisation samt der ihr innewohnende Tendenz zur Selbstzerstörung, als eine der wesentlichen Ursachen der europäischen Katastrophe.« (Baumgartner/Sass 1978, 8) Am Ende dieser Zeit, als neben der Phänomenologie auch die Vertreter der »an einer Theorie der Geisteswissenschaften und der politischen Philosophie orientierten« Ritterschule sich »der ganzen Breite der philosophischen Tradition in hermeneutischer Einstellung zuwandten«, war Hartmanns Neue Ontologie »aus dem Blickfeld geraten« (ebd., 9). — »Dass Hartmann zwar seine Epoche *bestimmt*, aber nicht — wie Heidegger — *Epoche gemacht hat*«, dafür nennt Schnädelbach einen »außerphilosophischen« Grund: sein Wissenschaftsanspruch »brachte ihn in Konkurrenz mit den empirischen Naturwissenschaften, in der er unterliegen musste« (259). In der späten Zuwendung Lukács' zur *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* aber, so berichtet Wolfgang Harich, sei ein Einfluss von Hartmann wirksam.

### 1.3 Ein Blick auf das ideologische Dispositiv des Kongresses

»Noch nie war einer der Kongresse dieser 1917 gegründeten Philosophengemeinschaft so überaus stark besucht und mit so großer Aufmerksamkeit [...] beachtet worden« — so beginnt der Bericht in den *Blättern für Deutsche Philosophie* (VIII, 1934/35, 65-70; hierher auch das Folgende). Als zur Eröffnung Brahms gespielt wurde, da waren sie zahlreich erschienen, »die Würdenträger der Kirche, die Spitzen der Körperschaften und die Führer der Wirtschaft«, der Standortskonunandeur der Reichswehr und *last not least* die Vertreter der neuen

Staatsmacht, wobei »Vertreter« im Doppelsinn zu verstehen ist: keiner der Führenden war persönlich da. Als Vorsitzender forderte Felix Krueger »ein inniges Zusammenwirken zwischen den Erkenntnissen der Philosophie und den Forderungen des Tages«, worauf das Deutschland- und das Horst-Wessel-Lied gesungen wurden. Der Vertreter der Reichsregierung parallelisierte den »großen Umwerter Nietzsche« mit Hitler, »dem großen Umwerter der politischen Vorstellungen und Formen des absterbenden materialistischen, liberalistisch-marxistischen Jahrhunderts«. Mitzuhelfen, »dass aus Masse Volk werde«, sei die »Aufgabe des deutschen Philosophen in unserer Zeit«. Reichsinnenminister Frick anerkannte in seinem Grußschreiben, dass die Philosophengesellschaft »sich mit in die Reihe der Kämpfer für die Gestaltung des neuen Staates [...] gestellt hat«. Dann traf ein Telegramm Hitlers ein, der die Erwartung ausdrückte, die deutschen Philosophen würden »zur Begründung und Stärkung der deutschen Weltanschauung beitragen«; die Gesellschaft »dankte dem Führer telegraphisch für seine Glückwünsche und das ihr entgegengebrachte Vertrauen«. Ein Beauftragter von Goebbels forderte, die Philosophen sollten »das Ihrige zur Wiedergewinnung der Weltgeltung der deutschen Kultur beitragen«. Der preußische Wissenschaftsminister Rust hatte »den Vorsitz des Ehrenausschusses der Tagung übernommen«, auch er freilich ohne selber zu erscheinen. Der Führer des Deutschen Philologenverbandes »behandelte die Neugestaltung des höheren Schulwesens im neuen Staate und die Verankerung der deutschen Philosophie in ihm«. Unter dem Gesamtthema *Zweckmäßigkeit, Sinn und Wert* sprachen dann nacheinander Felix Krueger (Leipzig), Nicolai Hartmann (Berlin), Karlfried Graf von Dürckheim (Kiel), Bruno Bauch (Jena), Friedrich Alverdes (Marburg), Manfred Schröter (München) und Wilhelm Vershofen (Nürnberg). Der bei weitem umfangreichste Teil, mehr als ein Drittel, des Berichts über die sieben Vorträge ist Hartmann gewidmet. Das spiegelt wider, welches Gewicht man auf seinen Vortrag legte.

### *Bedeutung*

Hartmann entwirft eine Art geistespolitischer Lageskizze. »Der Kritizismus und der Positivismus sind gefallen, die Gedankenwelt Hegels ist wiedererstanden und hat ihre Schätze hergegeben.« (1933, 2 / 1955, 245) Die Rede ist mehrdeutig und unbestimmt, und doch war es unmöglich, nicht an den Marburger Neukantianismus und den Neopositivismus zu denken, die durch die Entlassung der jüdischen Professoren faktisch ausgeschaltet waren. Die Entlassungen werden nicht erwähnt, statt dessen wird der Vorgang als ein rein geistesgeschichtlicher artikuliert. »Die Philosophie der Scheuklappen und der Furcht vor dem Unlösbar ist nicht mehr die unsere.« (Ebd.) »Wiedererwachen der Metaphysik« (ebd.) zu Beginn des Jahrhunderts und »materiale Wertethik unserer Tage« (18) werden als positive Größen eingetragen, und eine neue philosophische Anthropologie angekündigt: »Es scheint, der Mensch stehe vor einem neuen Verstehen seiner selbst.« (2/246) In dieses Panorama des Untergangs von Überlebtem und des Heraufziehens eines neuen Zeitalters schreibt Hartmann nun das Thema seines Vortrags als die Schlüsselfrage ein. »An einem aber fehlt es zur Zeit noch: am Wissen um den Sinn des Ganzen ...« (ebd.). Wie mag dieser Satz in seiner Zeit gestanden haben? Sollte dabei an den Sinn des Umbruchs in Deutschland gedacht werden oder war es überhaupt möglich, nicht wenigstens daran mitzudenken? Maßte sich hier ein Philosophieprofessor die Kompetenz an, über den »Sinn des Ganzen« zu befinden? Oder war »das Ganze« viel umfänglicher und daher auch unverbindlicher zu nehmen, als das Ganze der Stellung des Menschen im Sein oder so ähnlich? Jedenfalls kündigte dieser Redner an, »das, worum das andere alles sich verlohnt«, zu klären. In immer feierlicheren Worten: des Menschen »Bestimmung ..., was er nicht ist, [...] was Aufgabe an ihm ist und Unerfülltes, was bei ihm steht, dass er es erschauje und aus sich mache« (ebd.). Noch einmal: War die Spannung zwischen diesem unerhörten Anspruch und dem Selbstverständnis der herrschenden Ideologie, die diese Fragen als gelöst behauptete, gewollt? Würde das Protestpotential dieser Fragen entbunden?

Um die Leser nicht auf die Folter zu spannen, greifen wir vor. Am Ende des

Vortrags werden die Problemwolken aufgerissen sein und »eine neue, lichtere« Metaphysik erhebt sich über dem Totenschädel der alten. »Das Tatsachenreich des Geistes [...] hat sich neu erschlossen. Es hat begonnen, die neue Metaphysik hervorzutreiben — eine Metaphysik, die endlich dem Menschen sein Recht in der Welt wiedergibt« (36). Aber was ist aus der Spannung des Anfangs geworden, aus der im Raum schwebenden Frage, ob der Philosoph im Namen der philosophischen Tradition Einspruch anmelden, geistige Grenzen ziehen würde? Es wirkt wie eine kalte Dusche, wenn der Redner sagt: Jenes Neue »fußt nicht auf der philosophischen Tradition« (ebd.). Aber worauf dann? Wenn es nun hieß, das »Tatsachenreich des Geistes« habe »sich neu erschlossen«, lief das auf die Belehrung der Philosophen durch die herrschende Politik — statt dieser durch jene — hinaus? Erwuchs also die Lösung der Sinnfrage nicht aus der Philosophie, sondern aus der Politik? Konnte man nicht sogar verstehen, der politische Umbruch führe zum Umbruch in der Metaphysik und gebe endlich dem (deutschen) Menschen sein Recht in der Welt wieder? Die »Zeit« jedenfalls, der geschichtliche Moment, wird eingereiht in die großen Epochenumschwünge, und in all diesen Umschwüngen, »wo immer in der Geschichte es um Erneuerung des Menschen ging« (1), stellte die Sinnfrage sich, deren unser Redner sich nun annimmt.

*Nova vita incipit*, das neue Leben beginnt — hatte nicht Ernst Bloch anderthalb Jahrzehnte zuvor, in der revolutionären Morgendämmerung von 1917, als Hartmann sein Offizierspatent feierte und noch kein Ende des Krieges absah, seinen *Geist der Utopie* ganz ähnlich anheben lassen mit der Frage nach dem, »worum es sich lohnt, die Faust zu ballen und zu kämpfen? Der Vergleich mit Bloch mag helfen, einen ersten Zugang zur spezifischen Bedeutung der vieldeutigen Titelbegriffe Hartmanns zu finden. Sogar Blochs Wortspiel vom Gegebenen, das von dem her, was uns aufgegeben ist, zu fassen sei, scheint bei Hartmann wiederzukehren. Beide sehen einen Epochenbeginn, sehen neues Leben und Denken anheben, sagen, dass das Neue nicht fertig gegeben, sondern aufgegeben sei — und doch könnte der Gegensatz des Gemeinten kaum größer sein. Geht es Bloch um die menschheitliche

Perspektive der Beendigung von Krieg, Herrschaft und Ausbeutung und um die Herausbildung einer solidarischen Gesellschaft, so Hartmann um die völkische Perspektive ohne (und ausdrücklich gegen) menschheitliche Allgemeinheit, um die Reorganisation von herrschender Ideologie als Ideologie der Herrschaft. Er weiß und sagt, dass er mit der Frage nach dem Sinn ein umkämpftes Terrain betritt, denn »ein Ungewisses und ewig Umstrittenes ist er auf jeden Fall« (1), seine Bedeutung steht nicht fest, und zugleich lässt der Redner diesen Streit im Ungewissen und Ewigen unbegreiflich hängen, ohne die streitenden Antagonisten zu benennen. Mythisiert er den Streit um den Sinn zum ewigen Geschehen ohne angebbare soziale Akteure, so steigert er die Bedeutung der Sinnfrage und ihrer Beantwortung ins Totale: »Aber der Mensch kann sein eigenes Wesen nicht fassen, ohne einen Sinn an ihm zu erfassen, auf den alles bezogen ist, was sonst zu ihm gehört.« (1) Zugangsbedingung und konstitutive Bezugsgröße für jegliche Bedeutung ist dieser »Sinn«. Wie anders bei Bloch! Dort ist die Frage des Sinns die der Menschen selbst, welche die Verhältnisse befragen, ob diese ihnen wahrhaftig lebensdienlich sind, statt ihr Leben fremden Interessen dienlich zu machen. Der Gegensatz wiederholt sich im Begriff des Aufgegebenen. Bei Bloch geht es gegen Enttäuschung und ihre Steigerung zum Absurdismus; denen, die eine solidarische Gesellschaft gleichsam wie im Schlaraffenland fertig gegeben haben wollen, widrigenfalls sie jeder Möglichkeit des Besseren abschwören, hält er vor, dass der Umbau der Welt zur solidarischen Heimat gemeinsam zu lösende *Aufgabe* ist. Bei Hartmann steht dieser Ausdruck für »Bestimmung des Menschen« im Sinne eines höheren Sollens und gesollten Höheren. »Aufgabe« in diesem Sinn weist der Sinnlcategorie in Wahrheit ihre Bedeutung zu, und »wo immer in der Geschichte es um Erneuerung des Menschen ging«, dort sei diesem Menschen sein Wesen neu aufgegangen, nachdem ihm seine Bestimmung neu aufgegangen sei. Fallen wir mit der Tür ins Haus: Die Bestimmung des Menschen ist es, historisch und volksspezifisch bestimmte Konfigurationen ewiger Werte zu realisieren. Durch diesen Akt der Wertrealisation verleiht »der Mensch« einem an sich sinnlosen Sein erst einen Sinn, und so ist es »die Macht der

Sinngebung, die ihm zugleich mit der Aufgabe zufällt« (1/245). Zur Bewusstmachung dieses Sachverhalts ist nun immer Philosophie nötig. »Denn das ist ihm in seinem sehnüchigen Ausschauen nach Sinnerfüllung nicht von Natur gegeben, dass er die Macht der Sinngebung, selbst wo er sie ergreift und ausübt, auch als die schaffende Kraft der Sinnerfüllung wisse, die sie ist.« (Ebd.) Und so kommt es oft genug vor, dass Menschen vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen und inmitten der Sinngebung die Sinnlosigkeit des Gegebenen zu sehen vermein. — »Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen« — diese Titelbegriffe des fünf Wochen zuvor<sup>5</sup> von Nazi-Agenten im tschechischen Asyl ermordeten deutsch-jüdischen Philosophen Theodor Lessing durchziehen und strukturieren die Rede Hartmanns, der Lessing freilich nicht nennt. Wie nun aber diese Sinngebung zu denken sei und wie dieses Denken in die zeitgeschichtliche Konjunktur einzupassen sei — es war, als ob dies eine der Aufgaben sei, die Hartmann sich gestellt hatte. Wir werden sehen, dass er sie löst unter Ableitung der Notwendigkeit des Führers bei Berücksichtigung der »völkischen Vitalkräfte« und der wirtschaftlichen Bedürfnisse, sowie unter Grundlegung einer zwingend obligatorischen Ideologie von »Not und Kampf und harter Arbeit« usw., die den gewöhnlichen Individuen die Kompetenz fürs Ganze entzieht, um sie in die geführte Gemeinschaft einzubauen. Doch eines nach dem andern. Verweilen wir zunächst beim Begriff der *Aufgabe*, um dann die Hauptstationen des Hartmannschen Eingriffs in ihrer konjunkturellen Bedeutung nachzuzeichnen.

## 2.2 Umarbeitung der philosophischen Tradition

Fußt die neue deutsche Metaphysik »nicht auf der philosophischen Tradition« (36), so weiß sie diese doch als Folge ihrer noch mangelhaften Vorstufen zu schätzen und weist sie zugleich in ihre Schranken. Gadamer bemerkt in *Wahrheit und Methode* (37) spöttisch, Hartmann habe 1936 »mit Recht betont«, »dass es darauf ankommt, wiederzuerkennen, was die großen Denker erkannt haben«, während er tatsächlich

---

<sup>5</sup> Am 30. August 1933 in Marienbad.

Geistesgeschichte »nach dem Muster einer Erkenntnis und eines Erkenntnisfortschritts (gedeutet habe), das hinter dem komplizierten ineinander von Tradition und Historie weit zurückbleibt«, das Gadamer »als das hermeneutische Bewusstsein erkannt« zu haben beansprucht. Ohne Gadamers Perspektive zu übernehmen, kann doch zugestimmt werden, dass Hartmann den archimedischen Punkt, von dem aus er die Philosophiegeschichte aus den Angeln hebt, bedenkenlos aus dem konjunkturellen Augenblick von 1933 und aus seiner eigenen Position entnimmt. Mit ihm philosophiehistorisch im einzelnen zu rechnen, wäre eine eigene Aufgabe. Hier aber genügt es nachzuzeichnen, wie er der Tradition Bauteile für seine Konstruktion entnimmt.

Hartmann spricht die Geschichte der Weltdeutungen unter dem Sinn-Aspekt durch, wofür er die Hälfte seiner Redezeit verwendet. Letztlich findet er das meiste ungenügend, weil entweder im Tatsächlichen oder im Jenseitigen suchend. Im Tatsächlichen ist kein Sinn, und ins Jenseits reicht die Suche »des Menschen« nicht wirklich. »In beiden Fällen geht er leer aus.« (8) Im zweiten Fall ohne es zu merken. Platon, Kant, Hegel und Nietzsche sind die wichtigsten Heiligen des neuen philosophischen Kalenders, und ihre Lehren je einseitige und nurmehr in den richtigen Rahmen zurückende Komponenten der endlichen Hartmannschen Auflösung der jahrtausendealten Rätsel. Scheler ist Kronzeuge der Wesensschau.

Platon<sup>6</sup> ist »der Klassiker aller Zeiten« (2), weil er »aller Seinsproblematik ein Sinnproblem überordnete und es turmhoch über sie erhob« (3). »Deckt man das Wesen der Dinge bis an den Grund auf, so stößt man auf dieses bewegende Prinzip; und man entdeckt, dass es ein Sinn- und Wertprinzip ist.« (5) Erfahrungsunabhängig »und stets in einem gewissen Gegensatz zum Erfahrbaren [...]«

<sup>6</sup> Wie Gadamer (Platon und die Dichter, Frankfurt/M. 1934; vgl. dazu Teresa Orozco 1995) lässt auch Hartmann sich zunächst auf Platon-Exegese ein. Das unvermeidlich Prekäre seiner Interpretation wird spätestens dort spürbar, wo er einen seiner Schlüsselbegriffe, den des *Werts*, in Platon hinein-übersetzt; obgleich die Antike, wie er wohl weiß und sagt, keinen Wertbegriff dieser Art hatte. Er übersetzt die *areté* (sonst als *virtus*, »Tugend« übersetzt) als »Wert«. Das bezeichnende Beispiel, an dem der Begriff festgemacht wird, sind »die Kämpfer von Marathon« (26/267). Der »Ruhm« dieser Soldaten erscheint entsprechend als weiterwirkendes Wertvollsein.

— an der Idee« muss der Mensch »es erschauen« (2). »Was menschliche Gemeinschaft ist, kann der empirische Staat mit seinen Schäden nicht lehren« (2). Und dann steht — wir sind noch am Beginn der Rede — auf einmal der *Führer* als philosophische Idee im Raum: »Und alles echte Führertum unter Menschen ist das Erleuchtetsein aus der Idee.« (Ebd.) So weit, so gut. »Warum aber [...] musste der Quell der Sinngebung so weit, bis in das <sup>^</sup>Jenseits<sup>^</sup> der Welt, hinausverlegt werden?« Liegt doch darin eine »Entwertung der sichtbaren Welt — zum Unwahren und Unechten.« (40)<sup>7</sup> Die noch immer gültigen Beweggründe, die Hartmann auf andere Weise zum Zuge kommen lassen wird, sind die folgenden: Der »Quell der Sinngebung« musste ausgezeichnet sein durch 1) Ewigkeit (weil sonst relativiert durch Entstehen/Vergehen), 2) Unabhängigkeit von allem Niedrigeren, um absolut, allgemein, total herrschen zu können, 3) Stärke, die diese Idee allem Realen überlegen macht. »Sie ist das *alles beherrschende Prinzip*, weil sie das alles hervortreibende, nährende und tragende Prinzip ist.« (Ebd.) *Produktion, Ernährung, Herrschaft, Konstruktionsbasis* — die Funktionen gleichen einer Umschreibung der <sup>^</sup>schaffenden Stände<sup>^</sup>. Unbrauchbar daran ist die »Entwertung des Realen«. Und damit hat Hartmann seine Suchrichtung vorgestellt: *Wahrung des Vorrangs des Geistigen ohne Entwertung des Realen*.

Nach dem langen Irrweg des Mittelalters erzielte Kant den epochalen Durchbruch von der Sinntranszendenz zur Innerweltlichkeit. Man muss nur Mensch, Freiheit und Vernunft »nicht individualistisch missverstehen« (10). Worum es bei einem wohlverstandenen Kant überall geht, das »sind Ziele eines größeren Ganzen ...; Ziele, an denen der Einzelne wohl mitarbeitet, die er allein aber nicht verwirklicht.« (11) Stellt man dies unausweichlich richtig, dann sind Immanenz und menschliche Gattungskompetenz gesichert. Die Abwesenheit vorfixierten Sinns plus menschliche Freiheit macht Sinngebung hier und jetzt und ohne Hinausverlagerung und Vertröstung möglich. Geschichte freilich ist noch einzuholen, und das ist der

---

<sup>7</sup> Das sei »freilich [...] nicht das letzte Wort [...]. Letztes Ziel ist die Sinngebung an das Sinnlose durch den Sehendgewordenen.« (2) Letztes Ziel bei Platon ist Hartmanns Position.

wichtigste Schatz der Gedankenwelt Hegels, den es nun zu heben gilt.

Hegel ist der »Vollender des kantischen Gedankens, dass alle Sinngebung [...] die Tat des Geistes ist, der sich in ihr verwirklicht.« (12) Seine Macht ist die sich selbst wissende Freiheit. Und wieder gilt es klarzustellen: nicht die des Individuums! Und es wird immer deutlicher, dass dies ein wichtiges Anliegen des Redners ist, das Erbe der Aufklärung so anzutreten, dass zwischen das empirische Individuum und »den Menschen« der Philosophie Sicherungen eingebaut oder verstärkt werden, die es mit dem umstandslosen Pramat der staatlich organisierten »Volksgemeinschaft« kompatibel machen. War mit Platon der *Führer* in den Diskurs getreten, so kommt er bei Hegel erst richtig ins Diesseits, während den Individuen ihr »Wesen« auf neue Weise ins Jenseits entgleitet. Zwar fasst man nun die »sinngebenden Mächte« (13/256) als innergeschichtliche und sind sie damit auch »für jeden die seinigen. Aber sie sind nicht in sein privates Ermessen gestellt.« (Ebd.) Gleichwohl muss der Sinn nicht wieder ins Absolute »verschoben« werden: »Es sind lauter Menschenwerte [...] Aber [...] nicht *in individuo* ...« (14). Lösungsform des Widerspruchs einer Entjenseitigung ohne Verdiessseiteitung für die Individuen, so dass die Sinnmächtigkeit jedem Individuum zu eigen, aber als Individuum ihm *nicht* zu eigen ist, bildet die Volks(geist)gemeinschaft. Hegel ist gleich Kant plus Herder, oder das Subjekt der Sinngebung ist *das Volk*. Keineswegs im Sinne eines Gegensatzes gegen die Herrschenden, auch nicht als Wahlvolk (vgl. 18), sondern als Volk im Gegensatz zu andern Völkern. »In jedem Volk, das in der Geschichte zu eigener Gestaltung gelangt« — und der Zusatz ist so entscheidend wie der Unterschied zwischen Sklaven- und Herrenvölkern —, erreicht die Sinnerfüllung eine einmalige Höhe (13). Nun kann das Individuum in seine Schranke gewiesen werden. »Der einzelne ist in den Volksgeist gebunden, dem er angehört, und echte Einsicht für ihn ist es, zu verstehen, was dieser ist.« (13) Freiheit ist »gerade sein Gehorsam gegen die innere Bestimmung, die es als gemeinsame in sich trägt.« (12) Das vom »Volksgeist« sich isolierende Individuum aber ist nichts anderes als »abgeschiedener Geist« (Ebd.). Musste man hier nicht an die Emigranten denken, etwa an Bloch, Cassirer, Tillich,

## Horkheimer?

Nun ist — der Redner gestaltet noch immer Hegelsches Gedankenmaterial mehr um als nach — der Auftritt des *Führerindividuums* vorbereitet. Dieses ist das betonte Fürsich. Seine Komplementärmenge, »die Menge als solche ist zwar der Träger des objektiven Geistes, aber sie ist ebenso kopflos als vielköpfig. Von ihr kann geschichtliche Führung nicht ausgehen, es ist ihr nicht gegeben zu wissen, ^was sie will!. Weder die öffentliche Meinung noch die abgezählte Majorität bringt ihre wahren Tendenzen eindeutig zum Ausdruck. Erst das ^große Individuum^^ muss es ihr sagen.« (14) Im Gegensatz zu Platon wurzelt bei Hegel der politische Führer »ganz in dem, was geschichtlich wirklich ist; er sieht das Wesentliche in der bereits vorhandenen Tendenz des objektiven Geistes und spricht es aus. [...] er entdeckt nur, was alle schon in sich tragen, aber nicht wissen. Weil aber das Wissen erst die Freiheit zur Wirklichkeit erhebt, so ist er mittelbar derjenige, durch den allein (!) Sinn- und Zielgebung in der Geschichte sich vollzieht.« (14)

Nietzsche wird eingeführt als der Bahnbrecher der »neueren Wertphilosophie« (16). Sein über Hegel hinausspringender Gedanke besteht in der Erkenntnis, dass das Gute nicht als Einheitliches zu denken ist. Bis dahin interessierte nur die Begründung des Guten, nicht der Inhalt. Nietzsche hat die Frage neu eröffnet, was Gut und Böse sei und ist auf »eine unerschöpfbare Mannigfaltigkeit« gestoßen, auf »ein Reich sittlicher Werte, die noch keinesfalls alle entdeckt sind.« (16) Zu rühmen sei, dass Nietzsche Werte nach vorne stellt, »die in der christlichen Moral verdeckt sind«: Fernstenliebe, »Kraft, Wille, Macht, Schönheit, Lebensfülle, Frohsinn, Verantwortungsfreudigkeit und vieles andere.« (17) Jedes Volk und Zeitalter entdeckt Neues. Die »von Hegel gesehene Inunanenz des Sinnes« wird so erst inhaltlich gefüllt. »Zugleich aber ist es das Wissen um die Unerfülltheit des Sinnes« (17), was Nietzsche schärft. »Hier allererst ermisst der Mensch, was die an ihn gerichtete/175// Nicolai Hartmanns Neuordnung von Wert und Sinn 175 Zumutung heißt, ^der Sinn der Erde zu werden!.« (17) — Aber hatte Nietzsche wirklich nur das Reich von Gut und Böse neu entdeckt, statt vielmehr mit seiner

ideologiekritischen Frage den Horizont der Moral prinzipiell zu überschreiten? An der Stelle dieses unausgesprochenen Einwands distanziert der Redner sich von dem »Sucher Nietzsches«, der übers Ziel hinausgeschossen war, weil er die Menschen die Werte nicht nur finden, sondern erfinden ließ. Der Fehler liegt schon bei Hegel. »Und wie dort dem ^Geiste^^ eine Art von Allmacht zugeschrieben ist, aus sich zu machen, was er will, so hier dem Menschen. Beides entspricht den gegebenen Tatsachen des Geisteslebens nicht.« (17) Mit diesem militärisch knappen Urteil ist der Redner am Ende seines Exkurses zur philosophischen Tradition angelangt. Von nun an wird er ohne Umschweife die eignen Problemlösungen vorführen, mit denen er an die »materiale Wertethik unserer Tage« anknüpft, die das Hegel-Nietzschesche »Übermaß wieder auf sein natürliches Maß zurückgebracht« (18) hat.

### *2.3 Hartmanns Unterscheidung von Wertsein und Wertbewusstsein*

Gegen Nietzsches Vermenschlichung und Hegels Historisierung brachte der Redner vor: »Werttheoretisch geht dabei der Sinn der Überzeitlichkeit des Wertvollseins verloren, und die Konsequenz ist ein haltloser historischer Relativismus.« (Ebd.) Aber was spricht gegen Relativismus? Was ist mit dessen Haltlosigkeit gemeint? »Vom Standpunkt des Sinnproblems aber wird dadurch dem Menschen zuviel aufgebürdet, denn alle Sinngebung bedarf des Halts an etwas Festem, das dem schaffenden Geiste einen Maßstab von Sinn und Widersinn gibt. Mit der zu großen Machtfülle verliert er diesen Halt, und seine Freiheit wird zur Willkür.« (Ebd.)

Hartmann unterscheidet das *Wertvollsein* von seiner *Gültigkeit*. Ist letztere historisch-relativ, so ersteres überzeitlich und dem Zugriff »des Menschen« nur insofern ausgesetzt, als dieser sie entdecken oder nicht entdecken, annehmen oder verwerfen kann. »Nicht die Werte selbst wandeln sich in der Menschengeschichte, sondern nur das Wertbewusstsein — genau so, wie im Fortschreiten des Wissens nicht die Welt sich wandelt, sondern nur das Weltbild.« (Ebd.) Aber heißt dies, dass wie die Natur ein »Wertreich« außer und vor dem Menschen existiert und ihn am Ende gar

hervorbringt? Wir werden versuchen zu sehen.

Zunächst aber bleibt dem Redner zufolge noch etwas Entscheidendes zu tun, und zwar »die Überwindung des <sup>^</sup>Allgemeinen<sup>^</sup> und <sup>^</sup>Ewigen<sup>^</sup> im Wesen dessen, was sinngebend ist.« (Ebd.) Solange dies nicht geleistet ist, »bleibt alle Sinngebung durch den Menschen unglaublich« (ebd.). Aber halt! Hebt man Allgemeinheit und Ewigkeit im Vorgang der Sinngebung »einfach auf, so raubt man dem Charakter des <sup>^</sup>Sinnes<sup>^</sup> etwas von seinem Wesen.« (Ebd.) Eine ideelle Instanz ist darin anzuerkennen, die einen Halt gibt und als Kompetenzgrenze fungiert, ohne die Sinngebungskompetenz in Frage zu stellen. Man muss dem platonischen Gedanken vom Ewigkeitscharakter von Sinn und Wert in seiner relativen Berechtigung »im Gesamtbilde die Stelle anweisen, die ihm zukommt« (Ebd.). Das Verhältnis der beteiligten Instanzen und ihr jeweiliger Seinsmodus müssen zu diesem Zweck neu geklärt und -geordnet werden. Das allgemeinste »Wesensgesetz« lautet: »aller Sinn in der Welt ist wertbezogen, und aller Wert ist sinngebend« (20), Sinn und Wert dabei in Abweichung von der Alltagssprache verstanden, die sie an Zweck und Zweckmäßigkeit annähert. Die Existenzweise des Sinns bestimmt sich als Beziehung eines Subjekts auf einen Wert: »Der Sinn hat nicht die Seinsweise eines Ansich, er ist nicht etwas Reales. Sinn ist etwas, was nur <sup>^</sup>für jemand<sup>^</sup> bestehen kann« (30). Damit kommen die Subjekte ins Spiel. Ohne sie gewönnen Werte keine Realität. Weit davon entfernt, ein Manko darzustellen, wie Theologen und Philosophen allzulang geargwöhnt haben, ist die an sich bestehende Wert- und Sinnlosigkeit der tatsächlichen Welt die Bedingung für Sinn: »Die Ohnmacht der Werte gerade ist die Grundlage der Macht des werterfassenden und aktiv zwecktätigen Wesens <sup>^</sup>Mensch« (19), »ein Wesen nämlich, dessen ganze geistige Artung auf Freiheit gestellt, auf Wollen, Einsatz des eigenen Selbst für eine Bestimmung, kurz auf Bewältigung von Aufgaben angelegt ist« (22). So ist der Mensch der »Mittler« und Realisator der Werte. Er ist das Wesen, das *eine Aufgabe hat*.

## 2.4 »Aufgabe als solche« und *Sinnschuld* der Individuen

Am Begriff der Aufgabe unterscheidet Hartmann den Bezug auf einen zu verwirklichenden Wert, die Forderung ihn zu verwirklichen und die Unerfülltheit dieser Forderung. Indem er »Sinn« an der Seite der Unerfülltheit festmacht, vermag er Sinnerfüllung ohne Wertverwirklichung zu denken. »Es gibt eine Art Sinn im Leben, der gerade darin liegt, dass der Mensch vor die Aufgabe als solche gestellt ist, also vor die Unerfülltheit der Forderung.« (211) Dann aber zeigt sich, dass dies nicht irgendeine Art von Sinn neben andern gleichberechtigten Sinnarten sein kann, sondern dass zumindest die Sinnbedeutung, die Hartmann als die philosophisch zeitgemäße herauszuarbeiten bestrebt ist, in dieser Unerfülltheit ihre entscheidende Voraussetzung findet. Dem Menschen »fällt dadurch eine Bestimmung in der Welt zu, eine Aufgabe, ein Lebenssinn« (22). »Gerade die Aufgabe als solche — und mithin deren Unerfülltheit in der Welt — ist für ihn sinnvoll.« (30) Und auch die von Nietzsche erschlossene Mannigfaltigkeit der Werte steht dem keineswegs entgegen; »ja erst angesichts solcher Mannigfaltigkeit wird es recht eigentlich ernst mit dieser Unerfülltheit und dem Bewusstsein der ungeheuren Aufgabe, die dem Menschen in der Welt zufällt.« (Ebd.) Die Rhetorik schwillt an: »Eine unabsehbare Aufgabe, aber auch eine stolze Aufgabe. Eine Aufgabe von so erhebender Größe, dass schon das bloße Eintreten in ihren Dienst Sinnerfüllung ist.« (Ebd.) Konnten die Versammelten umhin, dies als weihevollen Bezug auf die gewaltigen historischen Aufgaben zu verstehen, die von der neuen Führung angegangen wurden?

## *Theodizee*

Hieran knüpft Hartmann eine neue Theodizee, will sagen eine neue Rechtfertigung der Welt in theologischen und Gottes in ontologischen Kategorien. Jahrtausende der Philosophie und Theologie sind darin fehlgegangen, diese Rechtfertigung davon abhängig zu machen, dass die Welt oder das Sein auf Sinn hin angelegt seien. »Immer hat der Mensch gemeint, sich über die Sinnlosigkeit der Welt beklagen zu müssen.

Er hat mit der Gottheit gerechtet um sie. Er hätte ihr auf den Knien danken sollen für sie.« (Ebd.) Ohne sie bliebe dem Menschen nichts »Wesentliches in der Welt zu tun übrig« (Ebd.) und wäre er »als der Freiheit und schöpferischen Aktivität mächtiges Wesen schlechterdings überflüssig.« (Ebd.) Die Sinnlosigkeit hat die Funktion, zur Sinngebung aufzurufen. Und wie der funktionelle Kern dieser Anrufung, sich zum Sinnsubjekt zu machen, die *Aufgabe sans phrase* ist, so scheint es, dass diese in der Ökonomie der Rede von einer ebenso inhaltsleeren Orientierung auf Größe-als-solche ihren Sinn erhält.

### *Größe als solche*

Überhaupt strömt der Redner bei jeder Gelegenheit vor Begeisterung über, wo er aufs Höhere und Große als solches zu sprechen kommt, unter Absehung von allem Inhalt. »Wer das eigene Leben rückschauend überblickt und sich fragt, worum eigentlich es sich verlohrte — und so hat er ja eingehend die Sinnfrage artikuliert —, »der sieht sich auf kurze Episoden, ja auf einzelne Momente hingewiesen, in denen seine Höhepunkte lagen.« (26) »Höhepunkte«, »Anteilhaben an Bedeutendem und Überragendem, und sei es auch von ferne«, sind selbstverständliche Bezugspunkte, die aber völlig leer bleiben. Als müsste er sich gegen einen antiintellektuellen Zwischenrufer verteidigen, sagt er plötzlich, seine Ausführungen seien »nicht blasse Theorie« (25), und »der stille Glaube an die Unsterblichkeit alles Großen ist [...] kein Wunschbild unbelehrbarer Idealisten« (ebd.), sondern bewähre sich, »wo immer [...] das Große und Bedeutsame sich zeigt, [...] so ist es mit den großen Individuen vergangener Zeiten, so mit den einzigartigen Situationen und Bewegungen (!) im Leben der Völker, so mit allen großen Taten, mit allem Heldentum und Führertum, ja schon mit allem großen Wollen, Streben, Wagen und Unternehmen« (ebd.). Und schließlich wird die Rede in einem Heroismus der Größe als solcher ausklingen, die es allemal rechtfertigt, den Gürtel enger zu schnallen und das Leben aufs Spiel zu setzen, und wenn die Welt voller Feinde wär. »Alles Große in der Geschichte ringt sich gegen große Widerstände hoch. Nicht im

glücklichen Genießen erstarken die Völker der Erde, sondern in Not und Kampf und harter Arbeit.« (37)

### *Sinnschuld*

Der Sinn ist die Schuld der Individuen: »Die Sinnarmut des persönlichen Lebens ist [...] auch die Schuld des Menschen an ihm.« (26) Unterm Aspekt dieser Bringeschuld des Sinns zerfallen die Menschen in zwei Klassen: »Der Stumpfe und Unempfängliche lebt an allem vorbei, was ihm zufällt ...; der Weise öffnet Herz und Sinne, und es wird alles sein eigen, was das Geschick (!) ihm zuführt.« (Ebd.) Nicht dass solche Unterschiede nicht tatsächlich ins Auge sprängen, aber Verhaltensweisen sind Resultanten vieler Bedingungen, Verhältnisse und Geschichten, während solche »Wesensschau« sie unmittelbar in *Wesen* umdeutet, Alltagswissen ins priesterliche Gewand hüllend. Es gibt eben Stumpfe und Weise. Nicht stumpft Subalternität ab, sondern die Stumpfen werden wie von selbst in die Subalternität einrücken.

### *2.5 Das Individuum, der »objektive Geist« und der Führer*

Durch die Hegellektüre des Redners sind wir darauf vorbereitet, die Individuen vom Rechtstitel und vollen Gebrauch der philosophisch herausgearbeiteten und gefeierten Gattungskompetenzen abgeschnürt zu finden. Die entscheidenden Kompetenzen lagen entweder beim Führerindividuum oder beim *objektiven Geist*. Vier Jahre zuvor hatte der Redner den objektiven Geist folgendermaßen bestimmt: »Er ist die geistige Sphäre, in die Geburt, Erziehung und geschichtliche Zeitlage uns hineinstellen und hineinwachsen lassen; jenes allgemeine Etwas, das wir in Kultur, Sitte, Sprache, Denkformen, Vorurteilen, herrschenden Wertungen als überindividuelle und doch reale Macht kennen [...] ist ein Medium, durch das hindurch wir alle Dinge sehen, auffassen, beurteilen, auswerten, behandeln. Und doch zugleich weit mehr als ein Medium, ein Gestaltendes, Formendes, Führendes

in uns selbst.« (Hartmann 1929, 300) Vielleicht lässt sich sagen: er ist die herrschende Ideologie in ihrer Materialität. Ihre Artikulation als »Geist« macht es möglich, dass die traditionellen Eliten, der »schaffende Geist«, natürlich vor allem die »Gebildeten«, sich darin wiedererkennen. Nun scheinen die Momente des *Herrschenden* und des *Führenden* verstärkt, und vor allem der politische Rahmen legt entsprechende Funktionszuweisungen fest. Die Philosophie kann sich die potenzierte Aufgabe zurechnen: Arbeit am Aufgegebensein als solchem, am Herrschen der Herrschaft, transponiert ins Höhere.

Da die Werte in einem zeitenthobenen Wertreich vorgegeben sind, vermögen auch die »schaffenden Schichten« des objektiven Geistes sie nicht zu schaffen; nur wählen kann der objektive Geist die Werte. Dies ist seine Freiheit. »Aber auch das Wählen ist Freiheit« (35) — kurz vor den November-»Wahlen« 1933 mochte das beziehungsreich klingen. Aber mit dieser Wahlfreiheit hatte es noch eine geistespolitische Bewandtnis. Und zwar bedeutet sie, dass »der objektive Geist Bewegungsfreiheit gegen die Mannigfaltigkeit der Werte« (38) hat — als gälte es, die Wertschranke aus dem Weg zu räumen: Der Faschismus kann bestimmte Werte verletzen; er hat einfach andere. Werte sind damit als Instanz des Einspruchs aus dem Wege geräumt.

Das Individuum handelt, aber seine »Zwecktätigkeit« »verschwindet im Gesamtprozess« (36). Was für den objektiven Geist Freiheit, ist »für die Person ein Moment der Unfreiheit; die Ausdrücke ^Anforderung', ^Gebot', ^Sollen^^ sagen das in aller Eindeutigkeit.« (340) »Die Freiheit des Individuums — als die innere, ethische verstanden — erstreckt sich nicht auf die Auswahl der Werte, die er (sic!) in seinem Leben gelten lässt. Sie erstreckt sich nur auf die Entscheidung ...; sie besteht in der Fähigkeit, auch gegen das empfundene und anerkannte Sollen zu entscheiden.« (34) Die geistige Handlungsfähigkeit der Individuen reicht also nicht bis zur Mit- und Umgestaltung des Orientierungsgefüges, das sie in ihrem Leben gelten lassen. Für diese Geltung ist der objektive Geist zuständig. Ihre Freiheit schnurrt auf die Alternative zusammen, dafür oder dagegen zu sein. Entschieden sie sich dagegen,

so konnten sie doch selbst in ihrem eignen Innern nichts gegen die Geltung der abgelehnten Wertordnung tun, nur zum Abfall von der weiterhin anerkannten vermochten sie es zu bringen.

Aus dem Widerspruch zwischen der politischen Inkompetenz der Individuen und dem schichthaft-unpersönlichen Existenzmodus der kollektiven Kompetenz in Gestalt des objektiven Geistes resultiert die *funktionelle Leerstelle des Führers*: Er steht für »fehlendes Gemeinbewusstsein« (32), man kann übersetzen: an der Stelle des zersetzen Gemeinwesens. »Wohl bedarf der geschichtlich objektive Geist der Vorsehung, Zwecksetzung und Führung. Aber er selbst als solcher ist ihrer nicht mächtig, er ist kein Gemeinbewusstsein über dem Bewusstsein der Individuen. An die Stelle des fehlenden Gemeinbewusstseins tritt das führende Individuum. Aber seine Vorsehung und Zielsetzung hat Menschenmaß, Maßstäbe von geschichtlicher Größenordnung übersteigen seine Kraft.« (Ebd.) Steckt darin ein Moment widerständiger Wahrheit? Aber wenn, dann zugleich mit ihrer höheren Re-Integration über den Sinn des Sinnwidrigen, wobei ein Stachel gegen den allzu dummen Führerkult bleibt. Nun ist vollends alles gut. »Auch das ist nicht schlechthin sinnlos, dass keine Aufgabe in der Geschichte vollkommen gelöst wird, dass in allem Aufbau auch Abbau ist und nichts für ewig geschaffen wird« usw — der Geist wächst an seinen Aufgaben. »Das Wiedererstehen der immer neuen Nöte hat selbst sein Sinnvollsein für den Geist, sofern Aufgaben als solche gerade für ihn sinnvoll sind.« (Ebd.)

## 2.6 Schichtentheorie der Geschichte

Der Redner nimmt die Probleme auf dem Niveau der modernen Weltsicht auf. Die Geschichte verläuft nicht zielgerichtet, und ihre Bewegung wird von »zahllosen Faktoren außergeistiger Art mitbestimmt« (33). »Mitbestimmt« deutet auf seine Abgrenzung »außergeistiger« und geistiger Faktoren, und diese Terminologie zeigt den »Geist« als selbstverständliches Zentrum, von dem aus alles andere als »Außergeistiges«

erscheint. Aber von Geistidealismus kann der Redner nur abraten. Seine Sache ist ein Geistrealismus mit festem Boden unter den Füßen. Man darf die Geschichte weder von unten noch rein von oben denken. »Wirtschaftliches Bedürfnis und geistig-schöpferisches Finden ebenso tief ineinander wie völkische Vitalkraft und geistige Formgebung. In der Art der Synthese liegt die Lösung des Rätsels.« (35) Und nun stellt der Redner seine paradigmatische Lösung vor, *das Ökonomische und das Völkische mit dem Geistigen* vermittelt zu denken: »Stets erscheinen neue Nöte, ungerufen, unvorhergesehen, ^von unten^^ auftauchend; stets aber ist es selbständiges geistiges Suchen und Finden, das ihrer Herr zu werden die Kraft aufbringt.« Dem verdankt das »Fortschreiten« trotz seiner »Bedingtheit« »den Charakter der Eigenbewegung, es wahrt seine Autonomie« (ebd.). Die Schlüsselstellung in dieser Aussage und wohl auch in der Weise, in der sie auf jenem Kongress 1933 entgegengenommen wurde, halten die Ausdrücke »selbständiges geistiges Suchen und Finden, das ihrer Herr zu werden die Kraft aufbringt. Das hallte bei den versammelten Elitenangehörigen zweifellos wider. Wieso aber konnte der Redner glauben, dass diese seine Geschichts»theorie« mehr war als ein eklektizistisches Wunschbild?

Für die theoretische Konsistenz stand eine Schichtentheorie. Ihre Aussagen ließen an soziale Schichtung und an die Verteilung von Lasten, Pflichten und Zuständigkeiten zwischen den Schichten denken, wurden aber als seinsgesetzliche Aussagen vorgestellt. Mit Hilfe des Schichtungskonzepts wurden geschichtsmaterialistische Elemente herrschaftsideo logisch reartikuliert. »Die Geschichte ist selbst der synthetisch geschichtete Prozess. In ihr ist Geistesentfaltung getragen von vitaler und wirtschaftlicher Entfaltung, aber das Getragene ist nicht in jeder Hinsicht abhängig.« (35) Man ahnt mehr, als dass es einem gesagt würde, dass »über« der Bevölkerung eines Landes (den »völkisch-vitalen« Kräften) und dem Ensemble ihrer Produktivkräfte und ökonomischen Verhältnisse sich die Politik, der Staat und die weiteren »Überbauten« erheben sollen, und dass aber die herrschenden Klassen, die vom Mehrprodukt der beherrschten Klassen zehren, von diesen »nicht in jeder

Hinsicht abhängig« sein sollen, was gewiss nicht bestritten werden kann. Aber so (nämlich marxistisch) lässt es sich gewisslich nicht aussprechen [...] Wie also spricht »es« sich aus? Unter den »ineinandergreifenden Seinsschichten« macht der Redner eine Schicht aus, die im Unterschied zu den andern Schichten *schaffend*<sup>8</sup> ist. Sinngebende Schicht ist nun aber genau »die schaffende Schicht in der Gesamtschichtung des Prozesses« (36). Somit hat die Geschichte »das sinngebende Moment zwar nur in ihrer oberen Schicht, und diese ist das ontisch Sekundäre, Getragene, Abhängige und insofern das Schwächere. Aber der Prozess besteht auch gerade darin, dass die Autonomie dieses Schwächeren in ihm erstarkt, dass Autonomie und Kraft des Geistes wächst.« (37) Da aber »Geist« = »wesentlich Sinngebung«, ist Geschichte, die den Geist stärker werden lässt, = Sinnerfüllung, »ohne auf Sinn hin angelegt zu sein«, und wie zuvor das Bedürfnis nach Theodizee, ist auch das nach Geschichtsteleologie unvermittelt wieder zufriedengestellt.

## 2.7 Die »Revolution« der Jungen Generation

»Revolution« und »Jugend« waren zur Zeit dieser Rede in Deutschland faschistisch besetzte Begriffe. Der NS artikulierte sich als eine »junge« Bewegung und die Faschisierung der Verhältnisse als »Revolution«. Die Konnotationen waren also nicht so sehr unvermeidlich, als vielmehr gewollt, wenn der Redner »Jugend« und »Revolution« geschichtsphilosophisch ineinanderarbeitete und seine Rede mit einem Katalysator vor der jungen Revolution ausklingen ließ. Unter die wichtigsten Faktoren der Geschichte erhebt er den Generationenkonflikt. In diesem hat die Jugend »metaphysisch« gesehen allemal recht, weil nämlich »die Jugend geschichtlich gemessen älter und weiser ist als das Alter« (34). »Das Volk selbst — oder wenn man so will, der objektive Geist — ist jedesmal in der jungen Generation um eine Stufe älter und erfahrener geworden als er im gleichen Entwicklungsstadium der alten war.« Es ist,

---

<sup>8</sup> Der Begriff war damals sehr aufgeladen; nicht nur in der Unterscheidung von schaffendem und raffendem Kapital, sondern überhaupt als die mythisierte Figur der »Schaffenden«, die auch durch die philosophischen Diskurse der Zeit spukt.

als würde die herrschende Ideologie in ihrem Vollzug ständig sich auch verzehren. Alle Ideen »überleben sich ..., sind geschichtlich verbraucht«. Die Jugend kann also gar nicht anders in die Geschichte eintreten, als mit einer »stillen ständigen Revolution«, die eine »ständige Revolution im Wertbewusstsein« ist (ebd.).

Welch ein Opportunismus! Nicht nur verneigt unser Fünfzigjähriger sich vor den jungen Nazis, sondern er gibt auch jeden Einspruch gegen die Entwicklung der herrschenden Politik preis. Das je neu Mächtige hat grundsätzlich recht. Die Geschichte ist immer die Geschichte der Herrschenden, gilt ihm schon in der Gegenwart, ja, prospektiv für alle Zukunft. Und so ist es nur konsequent, wenn er zum Abschluss ein Thema aufnimmt, das unterirdisch durch die traditionellen Eliten geistert, die den Nazismus mit zur Macht gebracht haben und sich nun zu fragen beginnen, ob sie ihn sich nicht anders vorgestellt hatten. Später wird dieses Thema zum »Das haben wir nicht gewollt«. Später wird auch der Redner es nicht mehr gewollt haben. Jetzt aber, im Herbst 1933, zeichnet er es Seinesgleichen als Seinsgesetz des Geistes vor, dass jener Einspruch sinnlos sei und man stets genau das gewollt zu haben sich entscheiden muss, was als herrschend herausgekommen ist. Der »Geist«, auch der »objektive«, ist keine Instanz des Einspruchs gegen den Faschismus. Der »geschichtlich objektive Geist [...]« erfährt vielmehr auch erst in der Geschichte, was er selbst der Intention und der Bestimmung nach ist. So erfährt er im Reifen die Tendenzen, die er selbst mitbringt; in jeder Generation, in jedem geschichtlich jungen Volke ist dieses Erfahren wieder dasselbe Schauspiel. Ja, er erfährt auch erst, was eigentlich und im Besonderen er gewollt hat.« (38) Die Geschichtstat zeigt ihm »nicht nur den Erfolg, den er nicht gewollt; das andere Antlitz ist vielmehr das innere, das wahre.« (Ebd.)

So redet dieser Nicolai Hartmann 1933 den »geistigen« Eliten zu, den NS als das vom Geist unbewusst Gewollte anzunehmen. »So empfängt er verstehend sich aus seiner Geschichte als das, was er aus sich ihr vorzeichnet.« »Fragt man, was ihm das frommt, so ist zu antworten: es ist noch einmal eine andere und neue Form der Sinnerfüllung.« (38) Das Ganze wirkt wie eine entnennende Orakel-Form der

Sprechweise, bei der es indirekt, nie anders als durch die begriffliche Blume, um die Verständigung über die damaligen Ereignisse, über Vorbehalte der traditionellen Eliten ging. Aber kein Zweifel, es geht darum, sich diese Vorbehalte auszureden, das geistige Universum der Philosophie umzubauen, um es mit den neuen Verhältnissen kompatibel zu machen. Zugleich welches unerwartete Geständnis, später stets bestritten: Was da an den Tag getreten ist, ist vom herrschenden »Geist« *vorbereitet* gewesen, seine *Konsequenz*.

Durch Nacht zum Licht — der Schlussatz beschwört den durch seinen Selbstverzicht triumphierenden Geist: »Dem Geiste, wenn er sich selbst begreift«, geht seine *Bestimmung* auf. »Dadurch erst trägt er sie in die Welt hinein ..., wächst ihm auch Einsicht und Kraft, sie zu erfüllen. Das aber heißt, es wächst im eigenen Werden ihm die Macht, den Prozess durch seine Sinngebung zur Sinnerfüllung zu erheben.« (38) — Hierzu mochten sich alle Akteure (außer den Emigranten, den Juden, der Opposition) ihr positives Teil denken. Der »Geist«, worin sich die »Mandarine« wiederfanden, vermöchte den Prozess »durch seine Sinngebung zur Sinnerfüllung zu erheben«, wofern er sich nur darauf einlässt, sich aus der herrschenden Bewegung und diese als die seine zu verstehen.

### 3. Zusammenfassende Einschätzung

Mit keinem Wort hatte der Redner direkt und thematisch auf Hitler oder die politischen Ereignisse Bezug genommen. Vielmehr hatte er formell die Autonomie des philosophischen Diskurses gewahrt. Und doch waren die Bezüge allgegenwärtig. Nur waren sie durch Parallelführungen oder Anspielungen hergestellt. Zwei Aspekte lassen sich unterscheiden: Verständigung innerhalb der engeren ständischen Bezugsgruppe der traditionellen geistigen Eliten und Transformationsarbeit an der ideologischen »Grammatik« des philosophischen Diskurses. Was den ersten der beiden Aspekte angeht, so liegt die Bedeutung der Rede zweifellos darin, dass sie den Übergang für die in der Tradition Verhafteten

erleichtert, während sie philosophische Widerstandspotentiale des- artikuliert. Zur Wirkung innerhalb der Schicht der deutschen Gelehrten und darüber hinaus mag beigetragen haben, dass hier ein Offizier des Ersten Weltkriegs sprach, ein gestandener Konservativer, dazu eine der unbestrittenen Autoritäten des Fachs, einer, der schon vor 1933 dafür bekannt war, dass er die Philosophie weg vom Versponnenen und hin zu einem gesunden Realismus führen wollte, der den Führungsanspruch des »Geistes« auf den Boden der Tatsachen zurückbringen und neu befestigen wollte. Er war kein »Nazi«, politisch eher zurückhaltend, anders als Bauch, Bollnow, Dingler, Emge, Flitner, Freyer, Gadamer, Gehlen, Lipps, Litt, Joachim Ritter u.a. würde er seinen Namen weder unter den Märzaufruf der »Deutschen Geisteswelt« für die Liste der NSDAP noch unter das »Bekenntnis der Professoren [...] zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat« vom November 1933 setzen, auch nicht wie Heidegger bei der »Kundgebung der Deutschen Wissenschaft« für Hitler auftreten oder wie Spranger einen persönlichen Wahlauftruf für Hitler<sup>9</sup> herausgeben. Nein, das hier war das gediegene Wort des nationalen und konservativen Gelehrten, und den nicht-nazistischen Angehörigen der »Geisteseliten« musste es desto schwerer fallen, den Pferdefuß zu erkennen. Dieser bestand nicht so sehr in den weihevollen Anspielungen an die Gegenwart, die den neuen Herren etwas von der Aura der philosophischen Tradition zuführten, als in einem Umbau der philosophischen Grammatik, in dem man nachträglich einen der Entwürfe einer Faschisierung der Philosophie erkennen kann. Wir fassen abschließend die Grundzüge dieses Umbaus zusammen.

Den Nazis hilft Hartmann zunächst durch Abbau der universellmenschheitlichen Perspektive der Philosophie. Er degeneralisiert, partikularisiert und historisiert das Ideologische. Ferner verbindet er den völkischen Materialismus mit Geistidealismus und Führerprinzip. Damit stellt er einen Rahmen bereit, in dem *Rasse*, *Volk* und *Führer* als philosophisch legitimierte Größen auftreten und mit den traditionellen Geisteliten verbunden werden können, während zum Beispiel der

---

<sup>9</sup> Einen Deutschen jedenfalls, der nicht ehrlich 'Ja^^ sagte zu dem Aufruf des Volkskanzlers [...] wird es nicht geben.« (Spranger 1933c; vgl. dazu Thomas Laugstien 1989).

Völkerbund, das, was für eine auf Abschaffung des Krieges hinauslaufende Völkerrechtsordnung Vorbedingung wäre, delegitimiert wird.

Dabei nimmt Hartmann das Problem einer Restrukturierung des philosophischen Diskurses wie Heidegger dort auf, wo es durch Nietzsches Radikalkritik der bisherigen Philosophie artikuliert worden war. Der wissenschaftliche Sozialismus der modernen Arbeiterbewegung und die Fortschritte in Naturwissenschaften und Technik hatten im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die philosophische Spekulation in eine tiefe Krise gestürzt. Die alte *Verjenseitigung* griff nicht mehr, war nicht mehr geeignet für den Status einer herrschenden Ideologie, und zwar weder in der direkt theologischen Form noch in der Form verschämter Theologien, die ein abstrakt-ideelles Jenseits postulieren. Im »Diesseitigen« musste die Philosophie ansetzen. Zwei große bürgerliche Projekte standen an: die repressive Bereinigung der sozialen Frage im Innern und die imperialistische Konkurrenz um die Versklavung oder doch Hegemonisierung unterentwickelter Länder. Das Erbe des Christentums war dabei ebenso im Wege wie das der Auflklärungsphilosophie, insofern beide ein Menschenbild pflegten, das von nationalen wie rassischen — und tendenziell sogar geschlechtlichen — Unterschieden in entscheidender Hinsicht absah. Anstelle eines imaginären weltbürgerlichen Subjekts von Vernunft und Freiheit, von Moral und Geschmack — das freilich als weltbürgerlich sich nur dadurch qualifizierte, dass es immateriell und gleichermaßen abstrakt gedacht wurde —, war eine Pluralität ungleicher und hierarchisierbarer Völker- Subjekte zu entwerfen. Vor allem die erste der beiden Operationen, die Entjenseitigung, lief Gefahr, sozialrevolutionären Bestrebungen in die Hände zu arbeiten. Das menschliche Handeln ins Zentrum der Betrachtungen zu stellen, die Gestaltung ihres gesellschaftlichen Zusammenwirkens den Menschen selbst zuzugestehen, hieß auf ideologische Berufungsinstanzen gegen Änderungswünsche von unten verzichten, konnte auch wiederum »oben« dazu führen, dass einzelne Machthaber sich dem Geflecht bremsender und mitbestimmender Einflussnahmen der Eliten entwanden, weil die »heiligen« Instanzen, die von deren berufenen Vertretern angerufen wurden,

keine Anerkennung mehr fanden. So zeichnete sich das Problem der Rekonstruktion einer herrschenden Ideologie ab, die Ideologie von Herrschaft sein konnte, als mehrfach widersprüchliches Projekt: Die Begründung des Nationalegoismus kompatibel machen mit der Struktur des Ideologischen: antagonistischer Partikularismus, der nichts mit Allgemeinheit im Sinne hat, aber auch nichts von der Allgemeinverbindlichkeit einer herrschenden Ideologie einbüsst.

Anthropozentrismus der Ideologie bei Marginalisierung der Individuen (als »Menge«). Verdiessetzung, die beim innergesellschaftlichen Jenseits, der Staatsmacht, innehält. Das unausgesprochene Gebot zeichnet sich ab: *Du sollst kein anderes Diesseits haben als den Staat.*

Hartmanns Lösungsangebot stellt eine Kompromissleistung dar. Eine Art von Jenseits wird beibehalten, um die Verhältnisse »'von oben', vom Reich der Werte« (38), unter Kontrolle zu halten, wenngleich dieses Wertereich auf den von sich aus ohnmächtigen Status einer rein ideellen Instanz reduziert wird, die sozusagen darauf warten muss, ganz selektiv von den Befugten des objektiven Geistes angerufen zu werden. Der »objektive Geist« wiederum wird ausgebaut zu einer Art Zwischeninstanz, Repräsentanz der geistigen Eliten, während die Individuen als schlichte Gesellschaftsmitglieder sich ohne Mitsprache finden. Das Wertereich wird benötigt, weil ohne es kein *Halt* in diese Konstruktion zu bringen wäre, nicht nur im Sinne eines Zur-Ordnung-Rufens der Individuen, sondern auch als ideologische — und das heißt hier auch: von den »Ideologen«, den traditionellen Eliten bewirkte — Beschränkung von *Macht*, und zwar auf die *geführte Gattung* bezogen, den Staat. So mag in diesem metaphysischen Residuum einer zwar »ewigen«, aber an sich realitätslosen Wertwelt nun doch ein letzter Vorbehalt, mehr Sicherungswunsch als irgend reale Sicherung, sich verbergen. In der Gesamtkonstruktion wird das Wertreich benötigt für die Konstruktion des Menschen als des je unter einer Aufgabe existierenden Wesens. Es ist, als wäre *die dem Menschen in der Welt zufallende ungeheure Aufgabe* eine Chiffre für die staatlich reproduzierte Klassengesellschaft. Würden die solidarisch assoziierten Menschen den Umbau der Erde zur Heimat projektieren, zu

einer solidarischen Gesellschaft, die ihr Naturverhältnis ins Gleichgewicht gebracht hat, so würde das nie als *dem Menschen in der Welt zufallende ungeheure Aufgabe* artikuliert werden, obwohl es im Ernst für uns Menschen keine größere Aufgabe geben könnte.

Hartmann befriedigt ein Doppelbedürfnis: Nach Sinn und nach der vorgeschalteten Leistungsbedingung — Bewährung, Verdienst, Pflichterfüllung, ohne die keine *Sinnerfüllung* zu haben sein soll. Sein Postulat einer Diesseitigkeit der Sinnerfüllung ist nur zu verständlich: In dieser Welt, in diesem Leben, — und nicht »dahinter« oder »darüber« — den Sinn zu suchen. Wenn tätiges Leben keinen Sinn hat, hat nichts einen Sinn. Freilich darf die Immanenz nicht zu weit gehen. Der Sinn muss zugleich die Herrschaft, den Staat und das Ideologische reproduzieren. Über ihr Sinnverlangen sollen die Individuen einmal mehr eingespannt werden, *Subjektion soll durch Sinn erfolgen*.

Es gibt keinen Sinn für den Menschen, »er« gibt ihn sich, um sich zur Ordnung eines Höheren rufen zu können. Das wirklich Dunkle ist nicht die angebliche Sinnlosigkeit, als welche die Abwesenheit eines Oberkommandos der Welt in der Ideologie erscheint. Es ist — weniger in der Theorie, als in der Sache selbst — noch immer der gesellschaftliche Mensch, der sich entfremdet ist, menschenverschlingendes Rätsel. Zum Dunkel des Eingesenkts in die Ideologie kommt das Interesse der Privilegierten, sich blauen Dunst über die sie privilegierenden Verhältnisse vorzumachen. Der Sinn fürs Höhere ist selber noch dumpf und, wenn man so will, »tiefstehend«; in ihm verbirgt sich das Gespür, nichts zu bringen ohne ein Über-*Uns*, ohne Huldigung und Rechenschaft, kurz, ohne Herrschaft und ihre Verhimmelung-Idealisierung. Auch die menschliche Selbstzweckhaftigkeit insgesamt, die Form, in der idealistische Spekulation der möglichen Wahrheit am nächsten kam, wäre nur als »Höhere« akzeptabel. Die Wahrheit der Herrschaft ist doch die Knechtschaft, in diesem Sinn hat der Hegel der *Phänomenologie* ganz recht. Daher braucht Hartmann für seine Konstruktion beides, das Verlangen nach »höherem« Sinn und die Sinnlosigkeit der Welt. Eine derart eingerichtete Welt gilt ihm als

gerechtfertigt, weil er zu spüren scheint: Eine »moralische« Welt wäre des Ende aller besonderen Moral. Eine sinnvoll eingerichtete Welt bräuchte keinen aparten Sinn.

### Bibliographie

- Adorno, T.W., 1933: Rez. v. Hartmann 1932. In: *Zeitschr. f. Sozialforschung*, 2.Jg. 1933, 110f
- Baumgartner, H. M., u. H. M.Sass, 1978: *Philosophie in Deutschland 1945-1975*. Meisenheim
- Bloch, E., *Geist der Utopie*, München 1917
- Del Negro, W., 1942: *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*. Leipzig
- Gadamer, H.G., 1965: *Wahrheit und Methode*. 2.Aufl. Tübingen
- Gadamer, H.G., 1977: *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*. Frankfurt/M
- Gehlen, A., 1940: *Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt*. Berlin (4.Aufl. Bonn 1950)
- Gumprecht, Carl, 1933/34: >Bericht über die 12. Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft<. In: *Philosophie und Schule*, Bd.5, 173f
- Hartmann, N., 1929: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Teil II: Hegel. Berlin-Leipzig
- Hartmann, N., 1931: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*. Berlin
- Hartmann, N., 1932: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin
- Hartmann, N., 1933: >Sinngabe und Sinnerfüllung< (Vortrag, gehalten am 3.0kt.1933 auf der Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft zu Marburg). In: *Blätter f.dt. Philosophie*, Bd.8, 1934, H.1, 1-38. (Anscheinend unverändert wiederveröff. in: *Kleinere Schriften I*, Berlin 1955, 245-79)
- Hartmann, Nicolai, und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel (1907-1918). Hgg. v. Frida Hartmann und Renate Heimsoeth. Bonn 1978. (Mit biogr. Notizen im Anhang)
- Hartmann, N., 1941: >Neue Anthropologie in Deutschland. Betrachtungen zu Arnold Gehlens Werk ^Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt^^<. In: *Blätter f.dt. Philosophie*, Bd.15, 159-177
- Hartmann, N. (Hg.), 1942: *Systematische Philosophie*. Stuttgart-Berlin
- Heidegger, M., 1935: ((Nachweis unklar))
- Heimsoeth, H., 1950: >Nachruf auf Nicolai Hartmann<. In: *Jahrb. d. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur*. Mainz, 153-186

- Heyde, J.E., 1934: >12. Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft<. In: *Kant-Studien*, 39.4., 98-102
- Krieck, E., 1934: >Nationalsozialistische Philosophie?< In: *Volk im Werden*, 2.Jg., 311f
- Kuhn, H., 1966: >Die deutsche Universität am Vorabend der Machtergreifung<. In: *Die deutsche Universität im Dritten Reich. Eine Vortragsreihe der Universität München*. München.
- Landry, H., 1933: >Philosophie und Gesinnung. Rückblick auf die Philosophentagung in Magdeburg<. In: *Vossische Zeitung*, 12.10.33, Abendausgabe
- Laugstien, Th., 1989: >Die protestantische Ethik und der ^Geist von Potsdam^^. Sprangers Rekonstruktion des Führerstaats aus dem Prinzip persönlicher Verantwortung<, in: Haug (Hg.), 1989, 29-68
- Lehmann, G., 1933: >Bericht von der Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft<. In: *Die Tatwelt*, 9.Jg., 207-215
- Orozco Martínez, Teresa, 1995: *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburg1995, 2. Aufl. 2004
- Plessner, H., 1931: *Macht und menschliche Natur*. Berlin
- Plessner, H., 1933: >Geistiges Sein. Nicolai Hartmanns neues Buch<. In: *Kant-Studien*, Bd.38, 406-423 (Rez.v.Hartmann 1932)
- Rosenberg, A., 1934: >Vom Sinn und von der Sinngebung der deutschen Revolution<. In: *Völk. Beobachter*, 19.6.34
- Schnädelbach, H., 1983: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt/M
- Spranger, E., 1933c: >Politik aus dem Glauben<. In: *Staatsanzeiger für Württemberg*, 10.11.1933