

# ARCTOS

ACTA HISTORICA  
PHILOLOGICA PHILOSOPHICA  
FENNICA

EDENDA CURAVERUNT

*EDWIN LINKOMIES*

*UNO HOLMBERG-HARVA*

*J. E. SALOMAA*

*GUNNAR SUOLAHTI*

VOL. I • 1930

HELSINKI

# ENTSTEHUNG UND QUELLEN DER PHILOSOPHIE

## Ed. v. HARTMANN'S

von

J. E. SALOMAA.

In seiner Schrift »Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer« spricht Hartmann von zwei verschiedenen Denkercharakteren. Einige machen sich ein für allemal eine bestimmte Auffassung zu eigen, an der sie unentwegt festhalten und die sie bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgen. Dies sind die grossen Systematiker, welche die ganze Erkenntnis zu einem geschlossenen und konsequenten System gestalten. Andere dagegen setzen ihre Kraft lediglich für die Auffindung einer philosophischen Anschauung und letzter Prinzipien ein, ohne jemals ihr Ziel zu erreichen. Niemals sind sie mit ihren Ergebnissen zufrieden. Vielmehr spornen diese sie zu immer neuen Untersuchungen an. Sobald sie das letzte Prinzip gefunden zu haben glauben, erscheint es ihnen als unhaltbar oder höchstens als eine Stufe auf dem Wege zum letzten Prinzip. Diese Denker bringen anstelle des Systems, das auch sie gestalten möchten, nur eine Reihe von Versuchen und Fragmenten hervor, da ihnen die notwendige Gemütsruhe und das Selbstvertrauen fehlen, die für das Aufstellen eines einheitlichen Systems unentbehrlich sind. Hartmann selber gibt den Systematikern den unbedingten Vortritt. Indem er auch die Bedeutung der Ergebnisse des anderen Denkertyps einräumt, hält er doch die systematische Erkenntnis für nützlicher in der Philosophie. Nur dann, wenn alle Schlüsse und Folgerungen einer Anschauung entwickelt werden, nur dann, so meint Hartmann, kann dieser Standpunkt überwunden

werden, und kann man von dort aus weiter zu Höherem aufsteigen. »Deshalb ist vielmehr jene Beschränktheit, die zum Systematisieren gehört, ein göttliches Geschenk, und ihr Fehlen ein wahrhafter Mangel zu nennen, da die nicht systematisch durchgeführten Standpunkte der Welt erst dadurch nützlich werden, dass einer sich ihrer bemächtigt und sie ausarbeitet.«<sup>1</sup>

Hartmann selber gehört seinem ganzen Wesen nach zu den systematischen Denkern. Er möchte in seiner Philosophie eine möglichst erschöpfende, objektive und systematische Erklärung der Welt und alles Seienden gewinnen. Sein Ziel ist, für das Seiende ein Prinzip aufzufinden, aus dem heraus alle seine Aspekte abzuleiten und somit zu verstehen sind. Auf dem Prinzip des »Unbewussten« möchte er sein ganzes Weltbild aufbauen. Der Sinn seines gesamten Philosophierens ist, dieses Weltbild von dem einmal angenommenen Standpunkt aus immer weiter zu vertiefen und zu entwickeln. Er zieht aus seinen Begriffen alle möglichen Schlüsse, anerkennt von diesen diejenigen, welche in sein architektonisch aufgebautes System passen, und verwirft solche, die sich nicht in dasselbe einfügen lassen. Die von ihm erstrebte Objektivität zwingt ihn, auch alle fremden Theorien und Anschauungen möglichst hoch einzuschätzen. Ungeprüft verwirft er nichts an ihnen, sondern nimmt vielmehr gern diejenigen ihrer Bestandteile in sein System auf, die er seiner Meinung nach für diesen Zweck benutzen kann: genügend modifiziert verschmelzen auf diese Weise auch die fremdesten Bestandteile als »aufgehobene Momente« mit seinem allumfassenden System.<sup>2</sup>

Über diese Art, sein System zu bauen, ist sich Hartmann durchaus klar. Dem Philosophen des »Unbewussten« fließt alles in das Bewusstsein über. Wie ein Baumeister, der sein Baumaterial und seine Entwürfe kennt, sein Haus, so baut er seine Philosophie auf. Nach eigenem Ermessen sucht er sein Baumaterial aus, ohne sich darum zu kümmern, wer es vermittelt hat, und entwirft für seine Philosophie einen Plan gemäss den von ihm anerkannten Vorbildern. Hartmanns Philosophieren und Systemaufbau ist so stark bewusst gewesen, dass er späterhin genau darüber Rechenschaft geben kann. Er glaubt angeben zu können, von welchem Denker

---

<sup>1</sup> In der erwähnten Schrift, 1869, S. 5 f.

<sup>2</sup> Siehe z. B. System der Philosophie im Grundriss, Bd. I, S. 59.

er einen jeden seiner Gedanken übernommen hat, mit ebenso grosser Sicherheit, wie wenn er von irgendeinem seit langer Zeit historisch gewordenen Denker redete. Bewusst möchte er die verschiedensten Richtungen der Geschichte der Philosophie mit seinem System vereinigen, sie darein aufnehmen und selbst die grössten Gegensätze ausgleichen. Hierfür hat er seine eigene Methode, die er die »höhere Synthese« nennt.

Trotzdem sich Hartmann selber von den Anfangszeiten seines Denkens an seiner Methode der »höheren Synthese« bewusst gewesen ist, ist dieser allgemeinste Zug seiner Philosophie in der Literatur meist übergangen worden. Dass sich die »höhere Synthese« wie ein roter Faden durch Hartmanns sämtliche Werke hinzieht und seiner Philosophie ein eigenes Gepräge gibt, hat man bisher nicht zur Genüge beachtet. Er geht von der Voraussetzung aus, dass in allen philosophischen Systemen und auch in allen speziellen Lehren immer Bestandteile der Wahrheit enthalten sind, wenngleich ihre Wahrheit oft einseitig ist, was darauf zurückzuführen ist, dass sie meist einen Teil für das Ganze halten. »Immer ging«, sagt er<sup>1</sup>, »mein Bestreben dahin, die relative Wahrheit der geschichtlich gegebenen Systeme zu begreifen und zum aufgehobenen Moment im eigenen Systeme zu machen, immer dahin, die vorgefundenen Gegensätze als berechtigte, aber einseitige Momente der ganzen Wahrheit in einer höheren spekulativen Synthese zusammenzufassen«. Erst dadurch, dass zwei entgegengesetzte und von ihren Einseitigkeiten befreite Systeme zu einer »höheren Synthese« vereinigt werden, kann man der philosophischen Gesamtwahrheit näherkommen. Deshalb ist Hartmann der Meinung, schon die Vorsicht des Philosophen fordere, einen einseitigen Standpunkt zu meiden.<sup>2</sup> Schon zur philosophischen Fähigkeit gehört, wie er meint, synthetische, Gegensätze vereinigende Kraft.<sup>3</sup>

Im Folgenden möchte ich zunächst, vornehmlich in Anlehnung an Hartmanns eigene Andeutungen, zu zeigen versuchen, wie sich

---

<sup>1</sup> Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart, 1890, S. 66 f. Vgl. auch Philosophie des Unbewussten, 10. Aufl., Bd. III, S. 16, 334, 455; Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, 1877, S. 126.

<sup>2</sup> Neukantianismus, S. 252.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 3.

seine philosophischen Gedanken bei der Anwendung seiner Methode der »höheren Synthese« herausgebildet haben, um dann klarzustellen, welche Denker am stärksten auf die Entstehung und Entwicklung seiner Philosophie eingewirkt haben, oder wo er die »überwundenen Standpunkte« gefunden hat, auf die sich seine Philosophie gründet.

Schon in der Auffassung des Wesens und der Aufgabe der Philosophie strebt Hartmann auf die »höhere Synthese« hin. Er bemüht sich, die Kluft zwischen einer philosophischen und einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung zu überbrücken.<sup>1</sup> Gleichzeitig aber fällt ihm sein Begriff der Philosophie als einseitig auf, da er keine historische Auffassungsweise enthält. Dabei ergibt sich ihm als Ziel die Vereinigung einer philosophischen Weltanschauung, die bereits einen naturwissenschaftlichen Standpunkt enthält, mit einer historischen<sup>2</sup>. Ebenso möchte er zwischen einer Weltanschauung der Naturwissenschaften und der Theologie, zwischen einer mechanistischen und einer theistischen Weltanschauung vermitteln.<sup>3</sup>

Hinsichtlich der philosophischen Methode unterscheidet Hartmann als formal entgegengesetzte Standpunkte den Dogmatismus und den Skeptizismus. Der Dogmatismus glaubt an apodiktische Erkenntnis, der Skeptizismus zweifelt an jeglicher Erkenntnis. Seine vermittelnde Anschauung, die Synthese dieser beiden, bezeichnet er als Kritizismus, der sich mit wahrscheinlicher, relativer Erkenntnis begnügt.<sup>4</sup> In rein methodologischer Hinsicht unterscheidet er als Gegensätze den Dogmatismus und den empirischen Positivismus. Jener strebt mit Hilfe abstrakter Konstruktionen, Inspiration, Offenbarung und Deduktion, nach Erkenntnis, dieser dagegen ist der Standpunkt der reinen Erfahrung. Hartmann vereinigt beide Methoden unter dem Namen der Induktion. Darunter versteht er eine Methode, die nach Art des Positivismus von der Erfahrung ausgeht,

---

<sup>1</sup> Philosophie d. Unbew., Bd. I, S. XIII f., 300, 393 f., 450; Bd. II, S. 17; Bd. III, S. 17; Neukantianismus, S. 64; Philosophische Fragen der Gegenwart, 1885, S. 51; System der Philosophie im Grundriss, Bd. II, S. 37.

<sup>2</sup> Der Zusammenhang meiner Schriften, Magazin f. d. Literatur des In- u. Ausl. 1884, S. 418; Wundt's Weltanschauung, Die Gegenwart 1901 Nr. 28; Schelling's pos. Phil., S. 61.

<sup>3</sup> Phil. Fragen, S. 19.

<sup>4</sup> Neukantianismus, S. 29, 54, 56, 80.

sich gleichzeitig aber, um vorwärtszukommen, logischer Gedankenarbeit bedient, ohne sich jemals mit der blossen Erfahrung zufriedenzugeben. Die Induktion möchte er so weit fassen, dass sie auch bereits Deduktion und Spekulation in sich begreift.<sup>1</sup> Hartmanns Induktion schliesst gleichzeitig den Gegensatz von Analyse und Synthese in sich ein. Einseitig benutzt führen beide zu Widersinnigkeiten. Denn sie gehören zusammen wie Ein- und Ausatmen, obgleich in der philosophischen Kritik die Analyse, beim positiven Systemaufbau die Synthese vorherrscht.<sup>2</sup>

In der Erkenntnistheorie bilden nach Hartmann der naive Realismus und der subjektive oder transzendente Idealismus den Hauptgegensatz. Der naive Realismus hält die empirische Wirklichkeit ohne weiteres mit dem Ding an sich für identisch; der subjektive Idealismus dagegen leugnet, dass sie in irgendeiner Beziehung zum transzendenten Sein steht. Hartmanns Synthese, der transzendente oder kritische Realismus, vereinigt den in beiden verborgenen Wahrheitsbestandteil, indem sie die empirische Wirklichkeit für einen subjektiv-idealen Widerschein der transzendenten Realität hält.<sup>3</sup> Von den übrigen Vermittlungsversuchen Hartmanns auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie sei noch seine Auffassung von der Kausalität erwähnt, auf die er, wie er zugibt, durch Vereinigung der entgegengesetzten Auffassungen Hegels und Schopenhauers gekommen ist.<sup>4</sup>

In der Geschichte der Metaphysik beobachtet Hartmann zwei entgegengesetzte Richtungen, die einander bekämpfen: die eine nimmt als metaphysischen Grund der ganzen Welt nur eine subjekt- und substanzlose Tätigkeit an, die andere dagegen leitet die Welt von einer ewig unveränderlichen Substanz her. Zwischen diesen beiden extremen Auffassungen hat Hartmann eine Synthese finden wollen.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Übersicht der wichtigsten philosophischen Standpunkte, Die Gegenwart 1883, Nr. 32; Phil. d. Unbew., Bd. I, S. 10 ff.; Bd. III, S. 210; Phil. Monatshefte, Bd. 21, S. 110; Phil. Fragen, S. 60.

<sup>2</sup> Neukantianismus, S. 47 f.; System d. Phil. im Grundriss, Bd. I, S. 177.

<sup>3</sup> Kategorienlehre, 1896, S. 337 ff., 374 f.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 322.

<sup>5</sup> Die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, B. 108, S. 212 f.

Darin vertritt der Wille die erstere, die Idee die letztere Anschauungsweise.

Hartmanns Philosophie möchte gleichzeitig auch die anderen in der Metaphysik von ihm beobachteten Gegensätze ausgleichen. Sie vermittelt zwischen Schopenhauer und Hegel, zwischen dem Panthelismus und dem Panlogismus, indem sie den Panpneumatismus bildet, wie er bisweilen selber seine Anschauung nennt.<sup>1</sup> Auch den Widerspruch zwischen Materialismus und Spiritualismus möchte er ausgleichen, indem er beide für einseitig erklärt. Der Materialismus ist nicht imstande, die Entstehung des Geistes zu erklären, ebensowenig wie der Spiritualismus fähig ist, die Entstehung der Materie zu erklären. Eine vollständige und von Einseitigkeiten freie Erklärung der Existenz beider, sowohl der Materie als auch des Geistes, kann nur die Philosophie des Unbewussten geben, deren Prinzip, das »Unbewusste«, schon in sich Bestandteile beider enthält.<sup>2</sup> In dieser Beziehung zwischen Materie und Geist möchte Hartmann auch zwischen dem Parallelismus und dem Standpunkt des gesunden Menschenverstandes vermitteln. Seine Identitätsphilosophie hat mit ersterem gemeinsam, dass sie den Parallelismus von Geist und Materie zugibt, und mit letzterem, dass sie einräumt, dass zwischen den körperlichen und den bewussten geistigen Tätigkeiten desselben Individuums ein Kausalzusammenhang besteht.<sup>3</sup>

Als einseitige metaphysische Anschauungsweisen stellt Hartmann auch die supranaturalistische Teleologie und die mechanistische Weltanschauung dar. Erstere nimmt einen persönlichen Gott an, der nach Belieben jeden Augenblick die Naturgesetze wirkungslos machen kann — eine Annahme, die mit der Naturforschung in Widerspruch steht. Letztere dagegen führt zu Einseitigkeit und Inkonsequenz, indem sie alle Zweckmässigkeit von dem naturwissenschaftlichen Gesetz der Kausalität ableitet. Zur Wahrheit kann nach Hartmann nur die Vereinigung beider Anschauungen, der Teleologie und der Kausalität, führen, so dass Teleologie und

---

<sup>1</sup> Neukantianismus, S. 33 f., 265 f.; Phil. d. Unbew., Bd. III, S. XXIX; Kritische Wanderungen, S. 61; Phil. Fragen, S. 27; System d. Phil. im Grundriss, Bd. IV, S. 79.

<sup>2</sup> Phil. d. Unbew., Bd. III, S. XXVIII; Neukantianismus, S. 28 f.; Schelling's pos. Phil., S. 61 f.

<sup>3</sup> Kategorienlehre, S. 412.

Kausalität nur zwei verschiedene Standpunkte sind, von denen aus der Weltprozess betrachtet werden kann. Seinen Standpunkt bezeichnet er als die logische Notwendigkeit oder bisweilen auch als den logischen Pandeterminismus.<sup>1</sup> In der Beziehung des Absoluten zum Weltprozess sucht Hartmann die Synthese zwischen dessen Transzendenz und Immanenz. Auf diese Weise versucht er den transzendenten Theismus mit dem immanenten Pantheismus zu vereinigen.<sup>2</sup>

In der Teleologie unterscheidet Hartmann zwei entgegengesetzte Anschauungen, jenachdem der Endzweck der Welt nach der Art Bahnsens als positiv unlogisch oder nach der Art Hegels als positiv logisch angesehen wird. Auch hier sucht er nach einem Mittelweg, indem er den Endzweck der Welt als negativ logisch, d. h. als Logizität der Form, aber Negativität des Inhalts (als Negation des Unlogischen) darstellt.<sup>3</sup>

Weiterhin versucht Hartmanns Metaphysik zwischen abstraktem Monismus und Pluralismus einen Ausgleich zu schaffen. Jener erklärt die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen als blossen Irrtum, indem er die Einheit aller dieser betont; dieser dagegen leugnet die Einheit des Seienden, indem er nur den Einzelercheinungen wirkliche Bedeutung beilegt. Seinen vermittelnden Standpunkt nennt Hartmann konkreten Monismus, der zwar nach Art des abstrakten Monismus die Einheitlichkeit des Seienden betone, gleichzeitig aber auch den Einzelercheinungen und dem phänomenalen Pluralismus relative Bedeutung einräume.<sup>4</sup> Mit Rücksicht auf die Individuen entsprechen den genannten Gegensätzen der absolute Illusionismus und die Monadologie. Ersterer leugnet die Wirklichkeit der Individuen, letztere erklärt diese als das einzig Wirklichseiende. Hartmanns Synthese ist der objektive realistische Phänomenalismus,

---

<sup>1</sup> Phil. d. Unbew., Bd. III, S. 455, 460, 470 f., 480; Neukantianismus, S. 64, 31 5 f.; Kategorienlehre, S. 319, 444 f., 462, 474; System d. Phil. im Grundriss, Bd. II, S. 65.

<sup>2</sup> Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879, S. 817 f.; Ein neuer Schopenhauerianer, Die Gegenwart 1883, Nr. 14, S. 216 f.

<sup>3</sup> Neukantianismus, S. 37 f.

<sup>4</sup> Phil. d. Unbew., Bd. I, S. V; Bd. II, S. 256; Bd. III, S. 126, 328; Neukantianismus, S. 36; Schelling's pos. Phil., S. 61; Die Gegenwart 1883, Nr. 14, S. 216; Die Religion des Geistes, 1882, S. 262; Phänomenologie, S. 775 f.; Phil. Fragen, S. 27.



nach dem das Individuum objektive Wirklichkeit hat, die sich allerdings vollkommen auf die Substanz gründet.<sup>1</sup>

Mit Rücksicht auf die Existenz der metaphysischen Wirklichkeit vermittelt Hartmann zwischen Idealismus und Realismus, indem er seinen eigenen Standpunkt als Idealrealismus oder als Realidealismus bezeichnet.<sup>2</sup>

In der Axiologie hält Hartmann den quietistischen Pessimismus und den Optimismus für Grundgegensätze. Ersterer kommt sowohl in eudämonologischer, als auch in teleologischer Hinsicht zu einem negativen, letzterer zu einem positiven Ergebnis. Ersterer meint, dass die in der Welt herrschende Unlust, das Leiden, die Lust, das Glück, überwältigt, und leugnet alle Endziele der Weltentwicklung. Letzterer kommt in jeder Hinsicht zu einem entgegengesetzten Resultat. Jetzt fasst Hartmanns pessimistischer Evolutionismus diese beiden Anschauungsweisen dadurch zusammen, dass er in eudämonologischer Hinsicht Pessimismus ist, indem er zugibt, dass die Welt mehr Leiden als Glück bringt, in teleologischer Hinsicht dagegen Optimismus, indem er an die Zweckmässigkeit der Weltentwicklung glaubt.<sup>3</sup>

In der Ethik bilden der praktische Indifferentismus und die individual-eudämonistische oder egoistische Pseudomoral die Grundgegensätze. Letztere führt in allen ihren Formen und auf allen ihren Stufen *ad absurdum*, zur Verneinung der Moral. Indem sie von dem Prinzip ausgeht, dem Ich wirkliche Glückseligkeit verschaffen zu wollen, mündet sie schliesslich bei der Erfüllung dieser Aufgabe in vollständige Unmöglichkeit aus, gelangt sie zur Moral der Resignation und Selbstverleugnung. Der Grund für das Misslingen dieser Moral ist die Hervorhebung des Ichs gegenüber der übrigen Welt. Sie betont das Ich neben dem Absoluten, indem sie schliesslich daraus das Absolute macht.<sup>4</sup> Der Gegensatz der übertriebenen Hervorhebung des Ichs und der darauf fussenden Ethik ist das vollkom-

<sup>1</sup> Neukantianismus, S. 36; Die Gegenwart 1883, Nr. 32.

<sup>2</sup> Neukantianismus, S. 28 f., 126 f., 134 f.

<sup>3</sup> Neukantianismus, S. 256, 326; Phil. d. Unbew., Bd. II, S. 375 f., 396 ff., 402 f., 410 f.; Phil. Monatshefte, Bd. 21, S. 104; Zur »Philosophie des Unbewussten«, Magazin f. d. Lit. d. In- u. Ausl. 1869, Nr. 9; Schelling's pos. Phil., S. 62; Die Religion des Geistes, S. 258 f.

<sup>4</sup> Phänomenologie, S. 46 ff.

mene Aufgaben des Ichs. Dies ist die Grundlage der verschiedenen Formen der heteronomen Pseudomoral. Dabei richtet sich das Individuum in seiner Tätigkeit lediglich nach einer äusseren Autorität: es verschmilzt ganz und gar mit dem Gesamtgeist. Dieser Standpunkt macht die Moral ebenso unmöglich wie der vorhergehende. Das Verhalten des Individuums wird mechanisch, und das Ergebnis kann ein äusserlich einwandfreies Betragen sein, wenn auch nicht eine innerlich wahre moralische Gesinnung.<sup>1</sup> Hartmanns höhere Synthese ist der Standpunkt der sittlichen Autonomie, bei dem der Mensch feste sittliche Grundsätze anerkennt, seine eigene Tätigkeit als mit der allgemeinen Weltentwicklung in Harmonie stehend und diese fördernd bestimmt.<sup>2</sup>

In der Darstellung seiner Ethik führt Hartmann eine Reihe anderer Gegensätze vor, die er miteinander vereinigen möchte. So umfasst die Ethik der »sittlichen Autonomie« sowohl die Verstandes- als auch die Gefühlsmoral.<sup>3</sup> Sie gleicht den Widerspruch zwischen Fatalismus und Indeterminismus zum psychologischen Determinismus aus.<sup>4</sup> Ebenso verbindet er das evolutionistische Moralprinzip mit dem sozial-eudämonistischen zu dem teleologischen Moralprinzip.<sup>5</sup> Sein absolutes Moralprinzip strebt nach Umfassung aller relativen Moralprinzipien.<sup>6</sup>

Auch auf anderen Gebieten tritt Hartmanns Streben nach der höheren Synthese hervor. In der Religionsphilosophie bemüht er sich um die Vereinigung der indischen mit der christlichen Weltanschauung<sup>7</sup>, in der Ästhetik um die Verbindung der Formal- mit der Inhaltsästhetik.<sup>8</sup> Ja sogar in der Politik bestimmt die höhere

<sup>1</sup> Ebenda, S. 54 ff., S. 60.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 92 ff.; Unterhalb und oberhalb von gut und böse, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, Bd. 101, S. 71.

<sup>3</sup> Phänomenologie, S. 160 ff., 318 ff.; Neukantianismus, S. 171; Phil. d. Unbew., Bd. I, S. VI f., X.

<sup>4</sup> Phänomenologie, S. 483 ff.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 713 ff.

<sup>6</sup> Ebenda, S. 663 f, 772 ff., 838 ff.; Unterhalb und oberhalb von gut und böse, Zeitschr. f. Phil. und phil. Kritik, Bd. 101, S. 69 ff.

<sup>7</sup> Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, 1881, S. XIII f., 625 ff.; Kritische Wanderungen, S. 70; Phil. Fragen, S. 334 f.

<sup>8</sup> Die deutsche Ästhetik seit Kant, 1886, S. 360 ff.; Ein Rückblick auf meine fünfundzwanzigjährige Schriftstellerlaufbahn, Preuss. Jahrbücher, Bd. 126, S. 421.

Synthese seine Auffassung. Er möchte weder konservativ noch liberal sein, sondern gleichzeitig beides und in gleich hohem Masse. Jeder der beiden Standpunkte ist für die historische Entwicklung gleicherweise notwendig, und aus diesem Grunde darf die Philosophie nicht einseitig nur eine von beiden anerkennen, sondern sie hat beide als berechtigt anzusehen, sobald sie von ihren einseitigen und unberechtigten Zügen gereinigt sind.<sup>1</sup>

Mit dem oben Dargestellten habe ich mich darauf beschränkt, Hartmanns »höhere Synthese« nur mit Rücksicht auf einige Grundfragen verschiedener Gebiete der Philosophie zu charakterisieren. Es wäre nicht schwer, sie auch mit Rücksicht auf viele Einzelfragen dieser Disziplinen als herrschend nachzuweisen<sup>2</sup>, so dass man Hartmanns Philosophie mit gutem Grunde als die Philosophie der »höheren Synthese« ansehen kann. Ebenso habe ich oben die Gegensätze, zwischen denen Hartmann nach einer Synthese sucht, immer nur seiner eigenen Darstellung entnommen, ohne den Versuch einer Kritik, inwieweit sie wirkliche Gegensätze sind, und in welchem Masse er die verschiedenen Standpunkte objektiv darstellt, ohne ihnen Gewalt anzutun. Diese Fragen würden eine eigene Untersuchung erforderlich machen.<sup>3</sup>

Dagegen sei hier auf einige grundsätzliche, Hartmanns Methode der »höheren Synthese« betreffende Gesichtspunkte hingewiesen. Diese Methode enthält zweifellos die unleugbare Wahrheit, dass keine Philosophie imstande ist, die ganze Wahrheit zu umfassen, sondern nur eine einseitige Wahrheit über das Seiende. Aber das Erkennen dieses Wahrheitsbestandteils setzt bereits das Kennen der Wahrheit selber voraus, so dass die Anwendung der Methode zur Auffindung neuer Wahrheiten auf grosse Schwierigkeiten stösst.

---

<sup>1</sup> Kritische Wanderungen, S. 23 ff.

<sup>2</sup> Auch in so persönlichen Angelegenheiten wie beim Stil kann dies bei Hartmann beobachtet werden. Siehe Zur Orientierung in der Philosophie der letzten hundert Jahre, Die Gegenwart 1875 Nr. 21, S. 328; Schelling und die Gegenwart, Unsere Zeit 1875, S. 428. — Vgl. auch hinsichtlich anderer Fragen Phil. d. Unbew., Bd. III, S. 211 f., 238, 265, 267 f., 292, 294 u. a.

<sup>3</sup> Diese Aufgabe, wie auch eine Kritik der Philosophie Hartmanns im allgemeinen, habe ich zu lösen gesucht in meiner 1918 auf Finnisch erschienenen Untersuchung »Schopenhauer und Ed. v. Hartmann. Eine kritisch-vergleichende Untersuchung«.

Ausserdem führt ihre schematische Anwendung leicht zu willkürlicher Interpretation früherer Philosophien und zum Übersehen ihrer lebenskräftigen Bestandteile. Vielfach könnte Hartmanns Methode der »höheren Synthese« mit dem Verfahren eines Mannes verglichen werden, der eine bestimmte Anzahl von Zweigen aus einem Baume herausschlägt, an deren Stelle Zweige eines anderen Baumes einsetzt und nun glaubt, auf diese Weise einen vollkommeneren und schöneren Baum zu erhalten. Er bemerkt überhaupt nicht, dass jene Zweige, vom Baume losgelöst, sterben, und dass aus diesem künstlich zusammengesetzten Baum niemals mehr ein lebendiger werden kann. Ebenso können in der Philosophie nicht die verschiedenen Lehren auseinandergenommen und willkürlich wieder zusammengefügt werden, ohne dass sie ihre Frische und Lebensfähigkeit einbüßten. Denn auch die Philosophie ist lebendige geistige Kraft, getragen von einer lebendigen Persönlichkeit. Hartmanns Versuch, zwei entgegengesetzte Lehren ineinander überzuführen, ist dasselbe wie zwei Stecklinge in dasselbe Loch zu pflanzen. Nur in ihrer eigenen Umgebung, in ihrer eigenen Ganzheit und ihrem gegenseitigen Zusammenhang sind die philosophischen Lehren lebensfähig; sie sterben, wenn man sie mit entgegengesetzten Lehren mechanisch zu verknüpfen sucht. Diese Einzigartigkeit und Feinnervigkeit der philosophischen Lehren beachtet Hartmann nicht. Er hält sie für tote Teilchen, die man nach Belieben zusammenfügen kann.

Hierauf ist es auch zurückzuführen, dass Hartmann mit seiner Philosophie der »höheren Synthese« nicht allseitige Anerkennung gefunden hat, wie er selber hoffte. Gerade das Gegenteil trat ein. Er selber vergleicht seinen Standpunkt mit der »vorteilhaften Lage« eines vor einem Parlament auftretenden Ministers, den wegen der nämlichen Massregel sowohl die Rechte als auch die Linke angreift, und der sich schon durch den Hinweis auf den sich gegenseitig aufhebenden Einspruch der entgegengesetzten Seiten des Hauses rechtfertigen kann. Auf dieselbe Weise glaubt Hartmann immer dort einen Verteidiger für seine Philosophie zu gewinnen, wo ihm ein Gegner ersteht.<sup>1</sup> Wenn dies aber auch der Fall wäre, bedeutet es noch keinen Sieg seiner Philosophie, ebensowenig wie die Massregel des erwähnten Minis-

<sup>1</sup> Neukantianismus, S. 41 f.

ters angenommen wird. Danach bekämpfen die entgegengesetzten Parteien einander und gemeinsam den Minister, wenn sie sich überhaupt noch seiner Gegenwart erinnern. Jedenfalls kann jener Minister sicher sein, dass seine Massregel verurteilt wird, so dialektisch vorteilhaft seine Lage auch ist. Ebenso wenig hilft die reine Dialektik in der Philosophie. Eine Lehre, die von niemandem voll und ganz angenommen werden kann, der gegenüber sowohl die Anhänger als auch die Gegner nur halbwegs billigend Stellung nehmen, büsst leicht ihre Bedeutung ein. Sie bleibt nichts als Dialektik, so geschickt sie auch aufgebaut sein mag. Als Dialektik kann sie dann bewundert werden, nur nicht als Philosophie. Wo Anhänger und Gegner nach Art der positiven und negativen Elektrizität einander neutralisieren, ist das Ergebnis gleich Null.

Die Methode der »höheren Synthese« gibt zugleich Hartmanns Philosophie ein eigentümliches Gepräge der Vollendung und der Endgültigkeit. Seine Philosophie erscheint in allen ihren Teilen so vielseitig und vollkommen, dass vom Standpunkt seiner Philosophie aus nichts mehr hinzuzufügen und nichts mehr zu ändern ist. Allerdings möchte er selber seinerseits keine Endgültigkeit für seine Philosophie in Anspruch nehmen; im Gegenteil, er möchte sie als einen lebendigen Ring im Entwicklungsgang der Philosophie ansehen, als einen Ring, von dem er hofft, dass er möglichst bald in einen anderen überginge, der seinerseits in seiner die höhere Wahrheit vertretenden Synthese seine Philosophie als überwundenen Standpunkt enthielte.<sup>1</sup>

Hier wird Hartmanns Methode der »höheren Synthese« die Spitze abgebrochen. Wo wären, da seine Philosophie bereits alle Gegensätze umspannen will, noch weitere Gegensätze für seine Gedanken aufzutreiben? Allerdings spricht er in seiner Philosophie nur von den bisherigen Gegensätzen und erwartet für die Zukunft neue. Aber die Entwicklung schreitet, besonders in der Philosophie, nur langsam vorwärts. Sicher wird es Jahrhunderte, vielleicht sogar Jahrtausende dauern, bevor man so weit ist, dass man Hartmanns Gedanken der »höheren Synthese« Gegensätze gegenüberstellen und sie als »überwundenen Standpunkt« mit einer höheren Synthese verschmelzen kann. Als solche taugt seine Methode wenigstens nicht als Vorbild für andere.

---

<sup>1</sup> Kritische Wanderungen, S. 66 f.; Phil. Fragen, S. 22, 24.

Wie bereits oben bemerkt, beleuchtet dieses Verfahren der »höheren Synthese« Hartmanns Verhältnis zu anderen Philosophen. Es zeigt, wie Hartmann von seinen Vorgängern durchaus abhängig ist, da er bei diesen immer seine Antithesen suchen muss, aus denen er selber die Synthese bildet. Ohne das Sprungbrett, das ihm seine Vorgänger zur Verfügung stellen, gelangt er auch nicht einen Schritt vorwärts. Trotzdem trägt jeder seiner Schritte wenigstens im begrenzten Sinne immerhin das Gepräge der Ursprünglichkeit.

Hartmann selber gesteht den von ihm behandelten Denkern im allgemeinen sehr wenig Originalität zu. Es ist seine Art, die Quellen ihrer Lehren bei früheren Philosophen zu suchen, und auf diese Weise gelangt er oft zu weit auseinanderliegenden Quellen. Daneben möchte er alle persönlichen und kulturellen Bedingtheiten der philosophischen Gedanken ganz übergehen. »Ich wünschte, wir besäßen von keinem unserer grossen Denker, Dichter und Künstler etwas anderes als seine Werke, namenlos wie der Nibelungen Not und ohne einen Fingerzeig auf den Urheber, damit alles Gerede über die Personen wegfiel.«<sup>1</sup> Auf diese Weise werden die Lehren der Philosophen unter der Behandlung Hartmanns zu Zusammenstellungen aus bewussten oder unbewussten Entlehnungen, und das Eigene an ihnen bleibt nur die Anordnung dieser Entlehnungen zu einem widerspruchsvollen oder widerspruchslosen System. Dieser seiner Behandlungsweise treu, bedient er sich, sobald er von der Stellung seiner eigenen Philosophie in der Geschichte der Philosophie redet, desselben Verfahrens. Er gibt zu, von seinen Vorgängern kraftvolle Anregungen entgegengenommen zu haben, und sieht auch seine Bedeutung einzig und allein darin, dass er von ihnen alles Wesentliche und allen Wahrheitsgehalt übernommen und ein System gebildet hat, das die ganze vorhergehende Philosophie enthält und somit den höchsten Gipfel der bisherigen Philosophie darstellt.<sup>2</sup>

Oben ist nur im allgemeinen von der Abhängigkeit der Philosophie Hartmanns von den Lehren anderer Denker die Rede gewesen, einer Abhängigkeit, in die ihn seine Methode der »höheren Synthese« bringt. Jetzt ist noch zu fragen, von welchen Denkern er die »überwundenen Standpunkte« erworben hat, auf die er seine Lehre auf-

<sup>1</sup> Preuss. Jahrbücher, Bd. 126, S. 415 f.

<sup>2</sup> Neukantianismus, S. 103.

baut. Eine allgemein bekannte Tatsache ist, dass Hartmann starke Anregungen von Schopenhauer erhalten hat. Wie tiefgehend dieser Einfluss gewesen ist, ist im einzelnen noch nicht festgestellt. Hartmanns eigene Aussprüche darüber sind zu verschiedenen Zeiten stark voneinander abweichend gewesen. Soviel kann jedoch schon auf Grund des Vorhergehenden über sein Verhältnis zu Schopenhauer geschlossen werden, dass dieses nicht einfach als die Beziehung eines Schülers zu seinem Lehrer hingestellt werden kann. Hartmanns ganzes Wesen und besonders sein Bemühen um die »höhere Synthese« gestattet ihm nicht, zu irgendeinem Philosophen, am allerwenigstens zu einem seiner eigenen Art so fremden wie Schopenhauer, in eine so nahe Beziehung zu treten.

In die Frage, wie viel Anregungen er von der Philosophie Schopenhauers und anderer Denker empfangen hat, können wir nur dann Klarheit zu bringen hoffen, wenn wir Hartmanns philosophische Entwicklung zu der Entstehungszeit seiner Philosophie verfolgen und gleichzeitig auch auf deren spätere Geschicke hinweisen. Allerdings muss man sich hier zur Zeit, da Hartmanns erste philosophische Versuche und sein umfangreicher Briefwechsel noch unveröffentlicht sind<sup>1</sup>, auf Grund der zur Verfügung stehenden Quellen nur mit einigen Umrissen begnügen.

Der künftige Philosoph trat bei Hartmann schon sehr früh hervor. Schon als zehnjähriger Elementarschüler dachte er über Fragen nach, die den Altersgenossen gewöhnlich sehr fernliegen. Seine Gedanken beschäftigten sich vorwiegend mit religiösen Dingen. Damals nahm er in der Hauptsache noch den Standpunkt des Theismus ein<sup>2</sup>, wenn er auch in jener Zeit schon seine Kritik diesem gegenüber nicht unterdrücken konnte. Ihm fiel in der herrschenden Kirchenlehre manches auf, womit er sich nicht einverstanden erklären konnte, wie die Kindertaufe, das Ausgeschlossen sein totgeborener Kinder von der Seligkeit u. a. Er hielt die Abendmahlslehre der Reformierten für richtiger als die der Protestanten. Von Jahr zu Jahr wurde diese Kritik immer bewusster, so dass er

---

<sup>1</sup> Die ersten ungedruckten philosophischen Versuche Hartmanns ersetzen in gewissem Masse die von Alma v. Hartmann darüber veröffentlichten Referate in der Schrift: Aus der Jugendzeit eines Philosophen, Deutsche Rundschau 1912, S. 362—81.

<sup>2</sup> A. v. Hartmann, a. a. O., S. 365.

bald einen Widerwillen gegen die ganze Lehre der Kirche bekam, während er mit seinem Freidenkertum bei seinen Kameraden Verwunderung, ja sogar Entsetzen erregte.<sup>1</sup>

Neben religiösen Fragen erweckten das Interesse des jungen Hartmann auch alle anderen Dinge, die mehr oder weniger mit der Philosophie in Berührung standen. \*So hat ihm die Mathematik keinerlei Schwierigkeiten bereitet, und je weiter er in der Schule in diesem Fach kam, um so grösser wurde sein Interesse daran. Wie er meint, war dies darauf zurückzuführen, dass sein Lehrer die philosophische Seite dieser Wissenschaft seinen Schülern lebendig zu machen verstand. Ebenso zeigte er im Aufsatz seine grosse logische Begabung. Seine Aufsätze waren sehr mittelmässig, wenn sie deskriptive oder historische Themen hatten. Wenn er aber über Stoffe schreiben durfte, die Denkfähigkeit und logische Entwicklung desselben Grundgedanken erforderten, gehörten seine Aufsätze zu den besten.<sup>2</sup>

Schon aus der Schulzeit stammen auch die ersten philosophischen Versuche Hartmanns. Sie behandeln in kurzen, fragmentarischen Aufsätzen hauptsächlich Fragen, welche die Theologie betreffen, wie die Unsterblichkeit, das Problem der Willensfreiheit, die Prädestinationslehre, Beweise für die Existenz Gottes, die Bestimmung des Menschen usw. Neben diesen Fragen behandelt er jedoch schon damals auch rein logische und psychologische Themen, wie das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat, das Wesen des Urteils, den Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung. Gleicherweise behandelt er auch ästhetische Fragen, u. a. das Wesen der Kunst. In diesen Schriften, die Hartmann als Vierzehn- bis Sechzehnjähriger geschrieben hat, leugnet er die Willensfreiheit, zweifelt er an der Unsterblichkeit usw. Über das Wesen Gottes sagt er: »Gott muss vor allen Dingen Denkkraft besitzen, den höchsten Inbegriff aller Denkkraft und aller Weisheit, da alles in der Natur so überschwenglich weise eingerichtet ist.«<sup>3</sup>

Als Sechzehnjähriger, im Jahre 1858, schloss Hartmann die Schule ab und wandte sich der militärischen Laufbahn zu. Trotzdem aber gab er seine künstlerischen und philosophischen Interessen nicht auf. Noch aus demselben Jahre stammt seine erste zusammen-

<sup>1</sup> Gesammelte Studien und Aufsätze, 1888, S. 18 f.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 17.

<sup>3</sup> A. v. Hartmann, a. a. O., S. 364.



hängende philosophische Studie, »Betrachtungen über den Geist«, die er schon während seiner Schuljahre angefangen hatte.<sup>1</sup> In diesem Aufsatz liegen ihm sein zukünftiger Standpunkt und der Begriff des Unbewussten noch so fern, dass er unserem Geist das »Begehungsvermögen« durchaus abspricht. Damals unterscheidet er nur zwei Geistesvermögen, die Empfindung und das Denken, von denen die Empfindung ursprünglicher ist; denn ohne Empfindung gibt es auch kein Denken. Die Empfindungen sind das Ergebnis einer inneren und einer äusseren Ursache, des Empfindungsvermögens und der äusseren Verhältnisse. Ebenso ist das Denken das Resultat der äusseren Verhältnisse und des Denkvermögens. Das Begehungsvermögen ist nur das unmittelbare Ergebnis der Empfindung, genauer der Unlustempfindung, so dass wir »des störenden und unbegründeten Begriffs des Begehungsvermögens nicht bedürfen«.<sup>2</sup>

Hartmann beschränkt sich in seinem Aufsatz nicht allein auf die psychologische Seite unserer geistigen Fähigkeiten, sondern er erhebt sich von dieser — indem er schon damals seinem spekulativen Wesen Ausdruck gibt — zur Ergründung tieferer Fragen des Seienden. Er charakterisiert das Wesen des absoluten Seins, wie es vor allem Werden war. Es befand sich in einem absoluten Ruhezustand, wo es nicht vom Nichtseienden unterschieden werden kann. Es war frei von allen Empfindungen, Gedanken und überhaupt vom Bewusstsein. Dass das Absolute aus seinem Ruhezustand in eine Stufe des Werdens, in die Erscheinungswelt, übergegangen ist, ist nicht auf sein inneres Wesen oder auf einen Zufall zurückzuführen, sondern von einem »ordnenden Verstande«, von Gott, bewirkt worden, der die Welt aus Liebe geschaffen hat, um ihr dadurch das grösstmögliche Glück zu verleihen.<sup>3</sup> Somit ist Hartmann in seiner Axiologie noch durchaus Optimist. Die Welt ist des Glücks wegen geschaffen. Allerdings führt er aus, dass das Glück immer im Werden und nicht im Sein begriffen sei. Das Wesen des Glücks sieht er in der Lustempfindung. Des Menschen grösstes Glück liegt in seiner Erkenntnis.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ges Studien u. Aufs., S. 30. Siehe auch Drews, Ed. v. Hartmanns philosophisches System im Grundriss, S. 14.

<sup>2</sup> A. v. Hartmann, a. a. O., S. 368 f.

<sup>3</sup> A. v. Hartmann, a. a. O., S. 367. — Vgl. auch Ges. Studien Aufs. S. 31.

<sup>4</sup> A. v. Hartmann, a. a. O., S. 370.

In einer Hinsicht jedoch steht Hartmann schon in diesem Aufsatz auf dem Standpunkt seiner späteren Philosophie. Die Philosophie hat nicht nach unbedingter Gewissheit zu streben, da sie diese zu erreichen niemals imstande ist. Stattdessen hat sie sich mit wahrscheinlicher Erkenntnis zu begnügen. Auch die Mathematik ist nur sicher unter der Voraussetzung, dass unsere Art zu denken die einzig mögliche ist. Nur eins wissen wir unbedingt, dass es nämlich eine geistige Bewegung gibt, dass wir denken und empfinden.<sup>1</sup>

Aus dem Jahre 1859 stammt auch Hartmanns folgende grössere Schrift, »Die Geistestätigkeit des Empfindens«. Hierin hat er bereits seine im vorhergehenden Aufsatz dargestellte Auffassung von den Geistesvermögen aufgegeben. Er leitet die Willensseite unseres Geistes nicht mehr von den Empfindungen ab, sondern hält sie für ebenso ursprünglich wie das Denken. Jetzt sind bei ihm nur Wille und Verstand ursprüngliche Geistesvermögen; Empfindungen und Gefühle sind nur die Funktionen ersterer. Noch in einer anderen Hinsicht nimmt er in dieser Schrift einen Standpunkt seiner späteren Philosophie ein. Er leitet alle qualitativen Unterschiede der Erscheinungen vom Quantitativen ab und sieht es als ein Verdienst der Naturwissenschaften an, dass sie durch Vertiefung in das objektive Wesen der Dinge fähig sind, diese von den qualitativen Eigenschaften zu befreien.<sup>2</sup> — Aus demselben Jahre stammen noch andere philosophische Versuche, die jedoch fragmentarisch geblieben sind. Hierzu gehören der Versuch einer Studie über das Denken im Aristotelischen Sinne und eine ästhetische Untersuchung über das Paradoxe des durch das Tragische verursachten Genusses.<sup>3</sup>

Hartmann hat zu jener Zeit, ebensowenig wie auch späterhin, keinen eigentlichen Lieblingsphilosophen gehabt. Er las alles, was ihm unter die Augen kam. Allerdings war sein Verhältnis zu Hegel damals schon näher als zu jedem anderen Philosophen. Dies ging auf den Einfluss des Privatgelehrten Dr. Ludwig Hoffmann zurück, der ihn oft besuchte. Dr. Hoffmann, der Hegelianer war, hatte schon seit Hartmanns Kindheit grossen Einfluss auf ihn ausgeübt. Doch besonders in den Jahren 1860—62 hat er den in der Entwick-

<sup>1</sup> Ebenda, S. 367 f.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 371 f.

<sup>3</sup> Ges. Studien u. Aufs., S. 31.

lung begriffenen Philosophen angeregt, sich zur Hauptsache in Hegel und daneben auch in Schelling zu vertiefen.<sup>1</sup> Dennoch blieb die Beziehung zu Hegel anfangs nur äusserlicher Art; denn Hegel mit seiner rationalistischen Denknatur und seiner dialektischen Methode konnte den damals noch praktisch und realistisch gerichteten Artillerieoffizier nicht begeistern.

Während seines Aufenthalts auf der Kriegsschule und noch mehr, als er 1861 seinen Abschied genommen, hatte Hartmann eine Zeit des Suchens durchzumachen, nicht allein des Suchens nach einer Weltanschauung, sondern auch nach einer Lebensaufgabe. Ein Knieleiden, das er sich zugezogen hatte, machte ihn für immer dienstuntauglich, so dass er sich nach einer neuen Laufbahn umsehen musste. Zunächst versuchte er sich als Maler, dann als Komponist, aber er gewahrte, dass er weder für das eine noch für das andere Gebiet hinreichend begabt war.<sup>2</sup> Schon war er ganz verzweifelt; in jeder Hinsicht schien er in seinem Leben Schiffbruch zu erleiden. »Mit einem nachgerade hoffnungslosen Leiden behaftet, vom Schicksal betrogen (wie ich damals wähnte) um die Anstrengungen der sechs besten Jahre meiner Jugend, abgeschnitten von der praktischen Wirksamkeit, der ich mein Leben aus freiem Entschlusse bestimmt, verlustig gegangen des beseligenden Glaubens an die eigene künstlerische Gestaltungskraft, — so war ich bankerott an allem, was sonst den Sterblichen als gross und begehrenswert erscheint; — bankerott an allem, nur an einem nicht: dem Gedanken.«<sup>3</sup> Dann fand er die Rettung in der Philosophie. Jetzt endlich fasste er den Entschluss, sich die Philosophie zur Lebensaufgabe zu machen, die schon seit frühester Jugend sein Interesse erregt hatte.

Kaum ist die Annahme allzu gewagt, dass für Hartmann bei der Wahl seiner Lebensaufgabe und bei der Rettung vom vollkommenen Schiffbruch das in jene Zeit fallende Bekanntwerden mit Schopenhauer von Nutzen gewesen ist. Denn Schopenhauer, mit dem der oben erwähnte L. Hoffmann ihn 1863<sup>4</sup> bekannt machte, war von entscheidender Bedeutung für Hartmanns philosophische Entwicklung. Diese Bekanntschaft fiel für Hartmann in die geeignetste Zeit.

<sup>1</sup> Ebenda, S. 37; W. v. Schnehen, Biographisches Jahrbuch, S. 74.

<sup>2</sup> Ges. Studien u. Aufs., S. 28 f.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 29 f.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 32.

Vielleicht glaubte auch sein Freund Hoffmann, dass die einzige Rettung Hartmanns bei diesem Pessimisten läge, und wies deshalb auf ihn hin. Jedenfalls fand Hartmann in Schopenhauer einen Denker, der ihm gerade in jenem Augenblick viel Passendes zu sagen hatte und der es in anziehender und hinreissender Form mitzuteilen wusste, ein Umstand, auf den Hartmann, der sich auf verschiedenen künstlerischen Gebieten versucht hatte, sicherlich damals grosses Gewicht legte. Viele Jahre später schrieb er<sup>1</sup>, sicherlich auf Grund eigener persönlicher Erfahrung, über den Zauber des Stils Schopenhauers: »Wegen dieser stets den Nagel auf den Kopf treffenden Intuition hat er etwas Bezauberndes für jeden Leser, der von der abstrakten Begriffsdiagnostik eines Kant, Fichte, Hegel oder Herbart zu seiner Lektüre kommt; seine natürliche und glänzende Schreibweise reisst während des Lesens so sehr hin, dass man erst nach demselben zur Kritik gelangt und manch einer von seinem Zauber umstrickt bleibt, dem die hinlängliche Selbständigkeit des Denkens zu nachträglicher Kritik fehlt.« Die Stärke des Einflusses Schopenhauers zeigt sich weiter auch darin, dass Hartmann viel später von einer »unwillkürlichen und ungebührlichen Reminiscenz aus dem Schopenhauerianismus in die 'Philosophie des Unbewussten'« reden konnte.<sup>2</sup>

Schopenhauer war imstande, Hartmanns Denken die passende Richtung und einen geeigneten Inhalt mitzuteilen. Die Jahre 1863—68, die Entstehungsjahre der »Philosophie des Unbewussten«<sup>3</sup>, standen auch hauptsächlich unter dem Einfluss Schopenhauers. Allerdings stellt er sich auch damals nicht blind auf den Standpunkt Schopenhauers, sondern bewahrt während der ganzen Zeit sein kritisches Verhalten, das von Jahr zu Jahr — nachdem er auch andere Philosophen kennengelernt hat — nur stärker wird, so dass er nach der Beendigung der »Philosophie des Unbewussten« sich schon als durchaus selbständiger und zielbewusster Philosoph fühlt.

Die Bekanntschaft mit Schopenhauer bewirkte gewiss auch, dass Hartmann wieder versuchte, seine philosophischen Gedanken nieder-

<sup>1</sup> Die Gegenwart 1875 Nr. 21, S. 326.

<sup>2</sup> Phil. d. Unbew., Bd. III, S. 326.

<sup>3</sup> Mit der Niederschrift dieses Werkes begann Hartmann allerdings erst im Jahre 1864, was jedoch nicht hindert, schon das vorhergehende Jahr zu seiner Entstehungszeit zu rechnen, das in Hartmanns Entwicklung von durchaus epochemachender Bedeutung gewesen zu sein scheint.

zuschreiben. Wenigstens berührt die nach vierjähriger Zwischenzeit im Jahre 1863 entstandene Schrift »Über den Wert der Vernunft und Erkenntnis für das menschliche Handeln und Glück« schon in mancher Hinsicht Schopenhauers Gedankenwelt.<sup>1</sup> Hartmann stellt darin — wie schon in seiner Schrift vom Jahre 1859 — Wille und Erkenntnisvermögen einander gegenüber, sieht aber wie Schopenhauer den ersteren als das Primäre an. Gleicherweise erklärt er wie Schopenhauer, dass das Erkenntnisvermögen nur durch Vermittlung von Motiven auf den Willen wirken kann. Dennoch steht Hartmann auch in dieser Schrift nicht in allem auf dem Standpunkt Schopenhauers. So auch anerkennt er nicht dessen Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters.<sup>2</sup>

Aus dem Jahre 1864 stammen die Untersuchungen »Über den Begriff Unendlich und Null« und »Über die einfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde«.<sup>3</sup> Auch in diesen Schriften nähert sich Hartmann immer mehr seiner späteren Weltanschauung. In ersterer erklärt er den Begriff des »Unendlichen« nach der Auffassung Aristoteles' auf die Art, dass das Unendliche niemals wirklich ist, sondern nur möglich<sup>4</sup>, wie auch Schopenhauer die Sache auffasst. Die letztere Schrift wiederum ist, wie schon aus dem Namen hervorgeht, eine kritische Behandlung von Schopenhauers Schrift »Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.«

Schopenhauer lenkte die Aufmerksamkeit Hartmanns besonders auf die Wertfrage oder, um Hartmanns eigenen Terminus zu gebrauchen, das axiologische Problem, indem er auch darin dessen Gedanken in neue Bahnen führte. Es ist klar, dass die Behandlung dieser Frage bei Schopenhauer den tiefsten Eindruck auf Hartmann machte, der selbst durch viele Leiden hindurchgegangen war. Aber auch hier lässt er sich nicht blind von Schopenhauer leiten, und obgleich er Schopenhauers Anschauung im wesentlichen anerkennt, möchte doch sein Selbständigkeitsbestreben sie wenigstens in eine

---

<sup>1</sup> A. v. Hartmann, a. a. O., S. 375. — Drews, a. a. O., S. 15, dagegen setzt diesen Aufsatz vor dem Bekanntwerden mit Schopenhauer an.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 375. — Aus dem Jahre 1863 stammen noch die Aufsätze »Über das Gewissen«, »Bemerkungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft«.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 381.

<sup>4</sup> Ges. Studien u. Aufs., S. 32; Drews, a. a. O., S. 15. — Vgl. Kategorienlehre, S. 274 ff.; Neukantianismus, S. 337 ff.

eigene Form kleiden. In seinen 1865 entstandenen »Aphorismen«, in denen er diese Frage behandelt, hat er bereits für seine Auffassung die Form gefunden, die sie dann später in seiner Philosophie bewahrte. Er möchte darin die beiden axiologischen Grundauffassungen, den Optimismus und Pessimismus, miteinander vereinigen. Der Optimismus fragt: ist diese Welt von allen möglichen Welten die beste? und der Pessimismus: was ist besser, Existenz oder Nichtexistenz der Welt? Der Optimismus ist also der Superlativ, der Pessimismus der Komparativ. Letzterer vergleicht zwei bekannte Grössen, den Wert dieser Welt mit der absoluten Nichtexistenz und ist somit ein logischerer Standpunkt als ersterer, der eine bekannte Grösse mit unendlich vielen unbekanntem Grössen vergleicht. Deshalb ist nach Hartmann die Vereinigung dieser beiden Auffassungen dadurch möglich, dass beide recht haben. Die Welt kann die beste aller möglichen Welten sein, aber trotzdem schlechter als eine nicht-existierende. Diese Form ist nur zur Milderung der Härte des Pessimismus gefunden, dem Hartmann damals anhing. Schon damals stellt er als Endziel der Welt die Negativität hin und behauptet, dass der Weltprozess auf das Nichtsein gerichtet sei, das mit Hilfe einer allgemeinen Weltverneinung und nicht einer individuellen, wie Schopenhauer annimmt, erreicht werde.<sup>1</sup>

Ebenso offensichtlich und bedeutungsvoll, wie Schopenhauers Einfluss in diesen kleineren Schriften zu beobachten ist, tritt er auch in der »Philosophie des Unbewussten« hervor. Dies ist schon daran zu erkennen, dass Hartmann nach dem Erscheinen dieses Werkes im allgemeinen als Schopenhauerianer angesehen wurde, und man war der Meinung, dass er die wichtigsten Anregungen zum grössten Teil seiner Hauptgedanken von Schopenhauer empfangen habe.<sup>2</sup> Die Anhänger Schopenhauers begrüßten ihn anfangs als den begabtesten Schüler ihres Meisters. Auch Hartmanns eigene Aussprüche waren oft dazu angetan, diese Auffassung zu stützen. Er nennt seine Philosophie einen Weiterentwicklungsversuch der Philosophie Schopenhauers.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> A. v. Hartmann, a. a. O., S. 379 f.

<sup>2</sup> Z. B. Ulrici, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, Bd. 64, S. 115; v. Reichlin-Meldegg, dieselbe Zs., Bd. 55, S. 157; R. Haym, Gesammelte Aufsätze, Berlin 1903, S. 589.

<sup>3</sup> Neukantianismus, S. 18, 159, 173 f.

Dass Hartmann zu den Schopenhauerianern gerechnet wurde, hat ihn vielleicht veranlasst, gleich nach dem Erscheinen der »Philosophie des Unbewussten« in mehreren kleineren Schriften das Verhältnis zu seinen Vorgängern genauer zu bestimmen, als es in diesem Buch geschehen war. Damals hat er für sich selber von Anfang an ebensogut den Namen eines Hegelianers wie auch den eines Schopenhauerianers in Anspruch nehmen wollen. Auf den ersten Blick erscheint diese Forderung Hartmanns befremdend; denn seine Beziehung zu Hegel tritt in der »Philosophie des Unbewussten« so schwach hervor, dass nur wenige sie überhaupt bemerkt haben. Hartmann selber ist gezwungen zuzugeben, dass die Auffassung Hegels in vielen Einzelfragen dem Standpunkt der »Philosophie des Unbewussten« ganz entgegengesetzt ist.<sup>1</sup> Später hat er erklärt, dies sei darauf zurückzuführen, dass die »Philosophie des Unbewussten« in der Hauptsache nur diejenigen Gebiete der Philosophie berühre, auf denen seine Verwandtschaft mit Hegel gering sei, während sie dagegen in der später von ihm behandelten Ästhetik, Ethik, Religions- und Geschichtsphilosophie<sup>2</sup> klarer zutage trete, in Disziplinen, denen Hartmann schon von Anfang an in Hegels Philosophie volle Anerkennung zollte.<sup>3</sup>

Es ist nicht irgendwie eine Laune oder Willkür Hartmanns, dass er sich selber ebensogut als Hegelianer wie als Schopenhauerianer bezeichnet wissen will. Vielmehr ist dies auf die Methode seiner »höheren Synthese« zurückzuführen, die er schon in seinen »Aphorismen« angewandt hatte und die er in seiner »Philosophie des Unbewussten«, wie in allen seinen späteren Werken, durchaus bewusst und konsequent befolgt. Seine Losung ist auch hierbei nicht »entweder — oder«, sondern »sowohl — als auch«. Hegel und Schopenhauer sind nach Hartmann polare Gegensätze und »überwundene Standpunkte«, nur Sprungbretter zu seinem auf höherer Basis ruhenden System.<sup>4</sup> Es fragt sich nur, wieviel er aus jedem von beiden entnommen hat.

Nach Hartmann machen sich Schopenhauer und Hegel beide einen einseitigen und mangelhaften Gedanken zum Prinzip: Schopen-

<sup>1</sup> Gesammelte philosophische Abhandlungen, 1872, S. 26.

<sup>2</sup> Kritische Wanderungen, S. 58, 73; Phil. d. Unbew., Bd. I, S. XI.

<sup>3</sup> Über die dialektische Methode, 1868, S. 119 f.

<sup>4</sup> Schelling's pos. Philos., S. 40, 60; Phil. Fragen, S. 5; Die Gegenwart 1875, S. 326 f.

hauer den Willen und Hegel die Idee, die Vernunft. Weder aus dem einen noch aus dem anderen allein kann das Wesen der Welt abgeleitet werden; dazu sind sie zu unvollkommen. Schopenhauers Prinzip, der blinde Wille, ist zu arm und inhaltslos, um darauf ein widerspruchsloses philosophisches System aufbauen zu können.<sup>1</sup> Hegels Prinzip ist gewiss seinem Inhalt nach der Reichtum selber; aber ihm fehlt die Kraft, ohne die der Weltprozess keinen Anfang nehmen und sich entwickeln kann, so dass sich auch auf dieses allein die Weltentwicklung nicht gründen lässt.<sup>2</sup> So weist das eine System auf das andere hin und findet dort seine natürliche Ergänzung. Hartmann zitiert auch Hegels Ausspruch: »Wo mehrere Philosophien zugleich auftreten, sind es unterschiedene Seiten, die eine Totalität ausmachen, welche ihnen zu Grunde liegt«, und bemerkt, dass Schopenhauers Hauptwerk »Die Welt als Wille und Vorstellung« beinahe gleichzeitig mit Hegels »Encyclopädie« erschienen sei.<sup>3</sup> Hartmann möchte in seiner Philosophie die Verschmelzungsarbeit verrichten, auf die das Wesen dieser beiden Philosophien seiner Meinung nach hinweist.<sup>4</sup> Er möchte mitten zwischen Schopenhauer und Hegel stehen, indem er in seinem Begriff des »Unbewussten« das Prinzip beider, den Willen und die Idee oder Vorstellung, als gleich ursprüngliche Elemente anerkennt.<sup>5</sup> Als dritten Faktor für die Entstehung seines eigenen Prinzips sieht er Schelling an, der in seiner »positiven Philosophie« bereits den Willen und die Idee zu einem »Unbewussten« vereinigt, und von Schelling hat er auch, wie er zugibt, das Wort für diesen Begriff übernommen.<sup>6</sup>

Die Durchführung einer Synthese ist in den abstraktesten, begrifflichsten Teilen der Philosophie verhältnismässig am leichtesten. Je abstrakter die Begriffe sind, um so lebloser und schematischer werden sie, so dass man sie leicht beliebigen Mustern nachbilden kann. Dies ist am deutlichsten am allgemeinsten Prinzip der Philosophie zu erkennen, dem man beinahe jede beliebige Definition erteilen

<sup>1</sup> Schelling's, pos. Philos., S. 4 ff.; Phil. Fragen, S. 50 .

<sup>2</sup> Ebenda, S. 7 ff.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 3.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 3, 40, 60; Die Gegenwart 1875, Nr. 21, S. 326 f.; Phil. Fragen, S. 51.

<sup>5</sup> Neukantianismus, S. 34; Schelling's pos. Phil., S. 60 f.

<sup>6</sup> Die Gegenwart 1875, Nr. 21, S. 327.



kann, und in dieser Hinsicht gelingt natürlich Hartmanns Vermittlertätigkeit am besten. Aber auch hierin neigt sich die Waage unbedingt auf Schopenhauers Seite. Von Schopenhauer ist in den Begriff von Hartmanns »Unbewusstem« offensichtlich ein schwerwiegenderer Teil übergegangen als von Hegel. Für Hartmann war es bedeutend leichter, von Schopenhauers unbewusstem blindem Willen als von Hegels bewusster Idee zu seinem »Unbewussten« zu kommen. Schopenhauers Philosophie enthält auch bereits beide Elemente des Unbewussten, den Willen und die Vorstellung<sup>1</sup>, Hegels Philosophie dagegen nur letztere. Ausserdem weist Schopenhauers »Wille« schon wesentlich dieselben Eigenschaften auf wie Hartmanns »Unbewusstes«<sup>2</sup>, während Hegels Idee diesem unendlich fern steht. Endlich sind im »Unbewussten« selber Wille und Vorstellung nicht ganz gleichwertig, sondern das Hauptgewicht neigt sich doch dem Willen zu. Der Wille verfügt über alle Initiative; er bringt den Weltprozess ins Rollen.<sup>3</sup>

Je näher man in der »Philosophie des Unbewussten« von dem Prinzip her der Wahrnehmung und der Erfahrungswelt kommt, um so offensichtlicher weicht sie von dem Geiste der »höheren Synthese« Hegels und Schopenhauers ab, indem sie sich einer der beiden von ihr vermittelten Philosophien oder irgendeiner anderen Quelle nähert.

Hartmann selber gibt zu, dass die »Philosophie des Unbewussten« sich fast Punkt für Punkt mit Schopenhauers Philosophie berührt.<sup>4</sup> Diese Berührung ist so nahe, dass in der »Philosophie des Unbewussten« beinahe überall der Einfluss Schopenhauers zu spüren ist. Hartmanns Abhängigkeit von Schopenhauer tritt schon hervor in der Art, wie er in dieser und in den nächstfolgenden Schriften Wesen und Methode der Philosophie auffasst. Ebenso wie Schopenhauer leitet er die Philosophie von dem »metaphysischen Bedürfnis« ab.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Neukantianismus, S. 137, 146 f., 159, 294, 330; Phil. d. Unbew., Bd. I, S. 24 ff., 435 f.; Bd. III, S. 299, 326.

<sup>2</sup> Vgl. Schopenhauers Sämtliche Werke, hrsg. v. Grisebach, Bd. II, S. 286 ff., 378, 402 ff.; III, S. 229; V, S. 176 ff., 189 f.

<sup>3</sup> Phil. d. Unbew., Bd. II, S. 200, 346, 396; Kategorienlehre, S. 283 f., 295, 432, 437 f., 446, 448; Neukantianismus, S. 154, 169; vgl. auch Plümacher, Der Kampf ums Unbewusste, Berlin 1890, S. 33.

<sup>4</sup> Phil. d. Unbew., Bd. III, S. 10.

<sup>5</sup> Ges. phil. Abhandlungen, S. 11.

Auch stammt von Schopenhauer sein Gefallen an den Naturwissenschaften und seine Neigung, Belege für seine Philosophie aus diesen zu entnehmen. Hartmann erklärt selber, dass auf die naturphilosophische Seite der »Philosophie des Unbewussten« von allen Werken Schopenhauers dessen »Wille in der Natur« am stärksten eingewirkt habe.<sup>1</sup> Bei Schopenhauer fand er auch seine auf Induktion und Wahrnehmung gegründete Methode und auch Hinweise auf seine Wahrscheinlichkeitslehre.<sup>2</sup>

Die erkenntnistheoretischen Fragen treten in der »Philosophie des Unbewussten« noch sehr wenig hervor. Bei diesen bemüht sich Hartmanns Gedanke, von Anfang an Spuren zu verfolgen, die Schopenhauer fremd sind, indem er schliesslich, wie er selber behauptet<sup>3</sup>, bei einer Schopenhauer durchaus entgegengesetzten Auffassung anlangt.

Um so mehr Anregungen hat Hartmann durch Schopenhauers Metaphysik empfangen. Sein Ausgangspunkt in der Metaphysik ist ebenso wie der Schopenhauers anthropomorphisch.<sup>4</sup> Nach der Art Schopenhauers geht er vom Subjekt, der inneren Erfahrung, aus, indem er fest auf die Gleichartigkeit unseres eigenen Wesens und der Welt vertraut. Die in uns selber beobachteten Prinzipien erklärt auch Hartmann auf dem Wege der Analogie als Weltprinzipien. Sein Standpunkt unterscheidet sich von demjenigen Schopenhauers nur darin, dass er neben Schopenhauers Prinzip, den Willen, auch die Vorstellung bringt, oder richtiger darin, dass er Schopenhauers Prinzip, den Willen, in zwei verschiedene Prinzipien teilt, in Wille und Vorstellung, Form und Inhalt. Er gibt zu<sup>5</sup>, den Begriff des Willens als solchen von Schopenhauer übernommen zu haben, indem er sogar nach Art Schopenhauers dem Willen allein im Selbstbewusstsein die Priorität einräumt.<sup>6</sup> Ebenso wie bei Schopenhauer der Wille als Ding an sich unbedingt frei ist, so ist er es auch bei

<sup>1</sup> Phil. d. Unbew., Bd. I, S. IX.

<sup>2</sup> Ebenda, Bd. II, S. 423.

<sup>3</sup> Phil. Fragen, S. 26.

<sup>4</sup> Phil. d. Unbew., Bd. II, S. 412 f.; Neukantianismus, S. 154 f., 331; Kategorienlehre, S. 128, 130.

<sup>5</sup> Phil. d. Unbew., Bd. I, S. 60, 216, 445; Bd. II, S. 118 f., 346, 428; Bd. III, S. 326; Neukantianismus, S. 132 f., 200, 290.

<sup>6</sup> Neukantianismus, S. 136, 294.

Hartmann im Zustand der Potenz.<sup>1</sup> Auch bei Hartmann hat der Wille weder Ziel noch Motive; das Wollen ist bei ihm wie bei Schopenhauer blindes Streben.<sup>2</sup> Auch viele andere seiner metaphysischen Begriffe hat Hartmann durch Nachbildung von Schopenhauer übernommen. Das gilt z. B. von seinem Begriff der dynamischen Materie<sup>3</sup>, seiner Teleologie<sup>4</sup> und seinem principium individuationis.<sup>5</sup> Ausserdem spricht er wie Schopenhauer von den Objektivationsstufen der Ideen.<sup>6</sup>

In der Axiologie tritt Hartmanns Abhängigkeit von Schopenhauer am deutlichsten hervor, trotzdem er auch dem Optimismus Zugeständnisse machen möchte. Abgesehen von diesen Zugeständnissen bleibt Hartmanns Lehre im Grunde ebenso pessimistisch wie die Lehre Schopenhauers; ja, in ihrer vorsätzlichen Kälte nimmt sie eine noch trostlosere Form an als Schopenhauers Pessimismus, der oft durch Humor gemildert wird. In seiner eingehenden Entwicklung des Pessimismus stützt sich Hartmann oft auch auf Schopenhauersche Wendungen. Er selber gibt zu, dass sein zweifacher, deduktiver und induktiver, Beweis zugunsten des Pessimismus in naher Beziehung zu Schopenhauers Beweis steht: ersterer ist eine Berichtigung des deduktiven Beweises Schopenhauers, letzterer die Ergänzung des induktiven Beweises Schopenhauers.<sup>7</sup> Nach Art Schopenhauers leitet er alles Leiden und alles Böse vom Willen ab.<sup>8</sup> Obgleich er Schopenhauers Lehre von der Negativität des Genusses ablehnt, kommt er doch in seiner »Philosophie des Unbewussten« dieser Lehre noch sehr nahe.<sup>9</sup> Hartmann nimmt ebenso wie Schopenhauer an, dass mit zunehmender Intelligenz das Leiden in der Welt

---

<sup>1</sup> Phil. d. Unbew., Bd. II, S. 428 f., 437 f.; Neukantianismus, S. 154, 169; Kategorienlehre, S. 358 f.

<sup>2</sup> Neukantianismus, S. 133 f., 157.

<sup>3</sup> Vgl. Hartmann: Phil. d. Unbew., Bd. I, S. 462; Bd. II, S. 32; Neukantianismus, S. 236; Kategorienlehre, S. 349, 509 f. und Schopenhauer: Sämtl. Werke, Bd. I, S. 40, 53; Bd. II, S. 62 ff.

<sup>4</sup> Siehe z. B. Schopenhauer, Sämtl. Werke, Bd. II, S. 387.

<sup>5</sup> Phil. d. Unbew., Bd. II, S. 162, 258; Neukantianismus, S. 128.

<sup>6</sup> Phil. d. Unbew., Bd. I, S. 462; Bd. II, S. 225; Bd. III, S. 319; Neukantianismus, S. 350 f.

<sup>7</sup> Phil. d. Unbew., Bd. II, S. 52 f.

<sup>8</sup> Ebenda, Bd. II, S. 364.

<sup>9</sup> Ebenda, Bd. II, S. 303, 338, 350.

wächst.<sup>1</sup> Seine Lehre vom Weltziel, Nirvana, steht der Auffassung Schopenhauers sehr nahe.<sup>2</sup> Endlich möchte auch Hartmann wie Schopenhauer ästhetischer Optimist sein.<sup>3</sup>

Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie u. a. Gebiete der Philosophie treten in der »Philosophie des Unbewussten« nur gelegentlich hervor, so dass daraufhin noch nichts Sicheres über Hartmanns philosophischen Standpunkt auf diesen Gebieten geschlossen werden kann. Allerdings ist schon in seinen fragmentarischen Äusserungen, besonders auf dem Gebiet der Ethik, Schopenhauers Einfluss zu erkennen. Bei der Behandlung dieser Fragen weist er auch oft auf Schopenhauer hin. Ebenso wie dieser und gleichzeitig auch mit einem Hinweis auf Schelling hebt er die grosse Bedeutung der monistischen Philosophie für die Ethik hervor. Nur der Monismus kann seiner Meinung nach einer von individueller Willkür freien Ethik in ausreichendem Masse Unterstützung verbürgen.<sup>4</sup> Schopenhauers Schilderung von der Grösse des Egoismus heisst er gut<sup>5</sup>, und auch dessen Moralprinzip, dem Mitleid, legt er grosse Bedeutung bei.<sup>6</sup>

Auf diese Weise tritt uns der starke Einfluss Schopenhauers in der »Philosophie des Unbewussten« überall entgegen. Hartmanns Auffassung über die meisten Grundfragen der Philosophie hat ihren hauptsächlichsten Inhalt von Schopenhauer übernommen. Diesen Einfluss Schopenhauers zu verbergen, ist Hartmanns bisweilen sehr strenge Kritik der Schopenhauerschen Philosophie und sein Streben nach der »höheren Synthese« und nach Selbständigkeit nicht imstande.

Nach dem Erscheinen der »Philosophie des Unbewussten« entfremdete sich jedoch Hartmann Schopenhauer immer mehr. Mit der Zeit kamen seine eigene Art zu denken und sein eigenes Wesen immer mehr zu ihrem Recht. In der »Philosophie des Unbewussten« stehen auch Hartmanns Stil und Darstellungsweise stark unter dem Einfluss Schopenhauers. Er strebt darin nach Schopenhauers schlagender, bilder- und anschauungsreicher Darstellungsweise, die

<sup>1</sup> Ebenda, Bd. II, S. 302 f.

<sup>2</sup> Ebenda, Bd. II, S. 365; Neukantianismus, S. 38, 161.

<sup>3</sup> Neukantianismus, S. 108.

<sup>4</sup> Phil. d. Unbew., Bd. II, S. 196, 372 f.

<sup>5</sup> Ebenda, Bd. I, S. 352; Bd. II, S. 337.

<sup>6</sup> Ebenda, Bd. I, S. 181 ff.

keine lebhaften Farbenwechsel und Überraschungen scheut, nur um das Interesse des Lesers wachzuhalten. Alles dies widersteht dem geraden und schweren Wesen Hartmanns, und in seinen späteren Werken streift er es immermehr ab, bis er seinen eigenen natürlichen Stil findet.

Während sich Hartmann Schopenhauer entfremdet, nähert er sich immer mehr Hegel, dessen Einfluss in der »Philosophie des Unbewussten«, wie bereits bemerkt worden ist, nur schwach hervortritt. Hegels Einfluss auf Hartmann ist jedoch ganz anderer Art als der Schopenhauers. Schopenhauers Einfluss zeigt sich mehr im Inhalt der Philosophie Hartmanns, Hegels Einfluss dagegen in deren Form. Hegels Einwirkung auf die allgemeine Denkweise Hartmanns ist von Anfang an zu bemerken. Obgleich er in seiner »Philosophie des Unbewussten« sich noch bemüht, Schopenhauers Stil nachzuahmen, vermag er auch dabei nicht seine allgemeine logische und rationalistische Denkweise zu verbergen, die mehr mit Hegels als mit Schopenhauers Art zu denken verwandt ist, mit Hegels, den Hartmann als das »grossartigste Denker-genie für abstracte Spekulationen, welches die Erde erzeugt hat«, bezeichnete.<sup>1</sup> Am klarsten tritt diese Verwandtschaft in Hartmanns Methode der »höheren Synthese« hervor.

Diese hat sich offensichtlich unter dem Einfluss der dialektischen Methode Hegels entwickelt. Hartmann selber gibt zu, dass der Leitstern seines Denkens von Anfang an die auf die »höhere Synthese« hinweisenden Auffassungen Hegels gewesen sind: auch Hegel räumt ein, dass alle philosophischen Systeme Wahrheitsbestandteile enthalten, und fordert die Zusammenführung relativer und einseitiger Wahrheiten zu höheren spekulativen Synthesen.<sup>2</sup> Durch These und Antithese zur Synthese führt die dialektische Methode Hegels, die offenbar dasselbe enthält wie Hartmanns Weg zweier Gegensätze zur höheren Synthese. Allerdings hat Hartmann die dialektische Methode sehr streng kritisiert, indem er darin die grösste Schwäche des philosophischen Systems Hegels erblickte. Doch ist hier in Betracht zu ziehen, dass Hartmann einen schroffen Unterschied zwischen der heuristischen und der beweisenden oder darstellenden

---

<sup>1</sup> Die Gegenwart 1875, S. 328.

<sup>2</sup> Phil. d. Unbew., Bd. I, S. X.

Methode machen möchte. Die heuristische Methode des Philosophen kann sein, was sie will, mystische Eingebung, synthetische Funktion (höhere Synthese), Traum usw. Es ist einerlei, auf welche Weise der Philosoph die Wahrheit findet, wenn er nur nachträglich fähig ist, sie zu beweisen.<sup>1</sup> Die strenge Kritik, die Hartmann an der dialektischen Methode Hegels übt, richtet sich hauptsächlich darauf, dass diese Methode nicht zu einer beweisenden Methode taugt, als welche sie nach Hartmann bei Hegel auftritt, während dagegen Hegels heuristische Methode Induktion ist.<sup>2</sup> Bei Hartmann liegen die Dinge umgekehrt: bei ihm ist die dialektische Methode (die höhere Synthese) heuristisch und die beweisende Induktion. Allerdings entspricht Hartmanns Methode der höheren Synthese nicht durchaus der dialektischen Methode Hegels, wenngleich sie offenbar von dieser ausgeht, und aus diesem Grunde möchte er selber sie als näher verwandt mit Aristoteles' »Dialektik des Widerspruchslosen« ansehen.<sup>3</sup>

Im Laufe der Jahre gewinnt Hegels Philosophie allmählich immer grössere Bedeutung auch für den Inhalt der Philosophie Hartmanns. Dies geht aus allen seinen grösseren Werken, die auf die »Philosophie des Unbewussten« folgen, hervor. Allerdings zollt Hartmann schon in seiner ersten philosophischen Veröffentlichung, »Über die dialektische Methode«, Hegels Philosophie des Geistes volle Anerkennung und gibt zu, dass die Hauptbedeutung der Philosophie Hegels auf den verschiedenen Gebieten seiner Philosophie des Geistes zu suchen sei, in seiner Rechts-, Religions- und Geschichtsphilosophie.<sup>4</sup> Ebenso ist, soweit er in seiner »Philosophie des Unbewussten« die Ästhetik und Geschichtsphilosophie berührt, in seinen Auffassungen Hegels Einfluss zu bemerken. Hartmanns Abhängigkeit von Hegel kommt auf diesen Gebieten noch deutlicher zum Vorschein, wenn er sie später einer gründlichen Behandlung unterzieht. Er selber gibt zu, dass seine Verwandtschaft mit Hegel auf diesen Gebieten der Philosophie, besonders in der Ästhetik<sup>5</sup>, eine sehr nahe sei. Auf diese Weise

<sup>1</sup> Neukantianismus, S. 49; Kritische Wanderungen, S. 44 f.; System d. Phil. im Grundriss I, S. 60 f.

<sup>2</sup> Kritische Wanderungen, S. 44 f.

<sup>3</sup> Kritische Wanderungen, S. 59; System d. Phil. im Grundriss I, S. 59.

<sup>4</sup> Über die dialektische Methode, S. 119 f.

<sup>5</sup> Kritische Wanderungen, S. 73.

wird Hartmanns Forderung<sup>1</sup>, lieber als Hegelianer denn als Schopenhauerianer bezeichnet zu werden, immer mehr verständlich. Irgendeine wesentliche Veränderung der Auffassung in Grundfragen der Philosophie hat dies nicht zu bedeuten. Eher bedeutet es nur, dass Hartmanns eigene Denkweise, die bei Hegel mehr Wiederhall findet als bei Schopenhauer, in ihre Rechte eintritt.<sup>2</sup>

Noch in den letzten Jahren seiner literarischen Tätigkeit ist bei Hartmann eine abermalige Verschiebung der Sympathiefestzustellen. Zu jener Zeit tritt sein dritter Vorgänger bezüglich des Unbewussten, Schelling, immer deutlicher hervor. Anfangs ist Hartmann der Meinung, dass sich die Übereinstimmung zwischen Schellings »positiver Philosophie« und der »Philosophie des Unbewussten« nur auf den Gipfel der Metaphysik, auf die Prinzipien, beschränke, während er dagegen den ganzen Geist der Philosophie Schellings als seiner eigenen Philosophie fremd erachtet.<sup>3</sup> Auf Grund des Einflusses, den Schelling auf Hartmanns Begriff des Unbewussten und auch auf einige andere Begriffe seiner Metaphysik gehabt hatte, haben einige Kritiker ihn jedoch schon von Anfang an in der Hauptsache zu den Fortführern der Philosophie Schellings gezählt.<sup>4</sup> Das war eine Überschätzung des Einflusses Schellings. Erst später, bei näherem Studium Schellings, wuchs in Hartmann die Überzeugung, dass Schellings Philosophie der Philosophie der Gegenwart und zugleich seiner eigenen am nächsten stehe.<sup>5</sup> Dies trat in Hartmanns gründlicher, im Jahre 1897 erschienenen Schelling-Untersuchung deutlich hervor. Er glaubte, dass die allgemeine Zeitströmung auf Schellings Philosophie hinführte. Aus diesem Grunde regte er kurz vor seinem Tode einen jungen Philosophen, Oscar Ewald, an, diese Zeitströmung zu

---

<sup>1</sup> Z. B. Gesammelte philosophische Abhandlungen, S. 56; Kritische Wanderungen, S. 74; Phil. d. Unbew., Bd. I, S. XI, XIII; Phil. Fragen, S. 2 f.

<sup>2</sup> Vgl. Kategorienlehre, S. XV; System d. Phil. im Grundriss II, S. V; Anthropomorphisch, Preuss. Jahrbücher, Bd. 109, S. 127.

<sup>3</sup> Phil. d. Unbew., Bd. I, S. VIII.

<sup>4</sup> Z. B. Lasson, E. v. Hartmann u. seine neuesten Schriften, Deutsche Rundschau, Bd. 8, S. 402.

<sup>5</sup> Hartmann nannte sich damals selber den Vertreter des linken Flügels des Neuschellingianismus: Ein Neuschellingianer, Preuss. Jahrbücher Bd. 78, S. 369; vgl. auch Phil. Fragen, S. 6 f. und A. v. Hartmann, Die Gegenwart 1893, S. 362.

verfolgen und sich für die Erneuerung der Weltanschauung Schellings einzusetzen.<sup>1</sup>

Ausser von Schopenhauer, Hegel und Schelling hat Hartmann auch Anregungen von verschiedenen anderen Philosophen erhalten. Er selber erwähnt, dass neben diesen dreien besonders Kant, Spinoza, Leibniz, Platon und Plotinos, nicht zu reden von einigen anderen unbedeutenderen Namen, auf seine Philosophie von Einfluss gewesen sind.<sup>2</sup> Doch ist deren Einfluss gering gewesen und nur an einzelnen Stellen seiner Philosophie festzustellen, so dass darauf wohl nicht weiter eingegangen zu werden braucht. Tiefer dagegen ist die Spur, welche die Naturwissenschaften in Hartmanns Philosophie hinterlassen haben. Auf den Gebieten verschiedener Naturwissenschaften hat er sich eine bewundernswerte Belesenheit angeeignet; einige dieser, wie Biologie und Physik, hat er mit der Sicherheit eines Fachmanns beherrscht, und selber hat er an der Untersuchung von Problemen dieser Wissenschaften teilgenommen. Dasselbe wäre auch über einige Geisteswissenschaften zu sagen. Auch in solchen Wissenschaften wie der Exegetik des Neuen Testaments oder der Religionsgeschichte bringt er eigene Gesichtspunkte vor. Gleichzeitig hatte er sich in Fragen des wirtschaftlichen, sozialen und politischen Lebens vertieft und sich gut in die Künste eingearbeitet. In der Vielseitigkeit seiner Interessen erinnert er an Wundt und Spencer.

In der Philosophie Hartmanns begegnen wir keiner besonderen Entwicklung. Nach wenigen Jahren des Gärens wandte er sich schon in seiner Jugend der philosophischen Lehre zu, an der er in den Hauptzügen bis zu seinem Tode festgehalten hat. Seine ganze spätere philosophische Arbeit gilt der allseitigen Entwicklung der in der »Philosophie des Unbewussten«, in seiner »Programmschrift«<sup>3</sup>, hervorgetretenen Weltanschauung und der Anwendung der darin dargestellten Gedanken auf diejenigen Gebiete der Philosophie, die jene noch nicht behandelt. Die in dieser Programmschrift entwickelte Weltanschauung erfährt in seinen späteren Werken keine wesent-

<sup>1</sup> O. Ewald, Gespräche mit E. v. Hartmann, Deutsche Revue 1906, Sept., S. 318.

<sup>2</sup> Siehe z. B. Phil. d. Unbew., Bd. I, S. V f., XI ff., 13 ff.

<sup>3</sup> Ebenda, Bd. I, S. XVI, XXII.



lichen Veränderungen; wenigstens möchte er selber nicht zugeben, dass sie sich verändert habe.<sup>1</sup> Gewiss nimmt sie oft eine andere, Hartmanns Wesen besser entsprechende Ausdrucksform an, stellenweise auch eine andersartige Begründung, aber die Prinzipien selber und die Hauptüberzeugungen bleiben dieselben.

Wenn ich im Obigen versucht habe, die Quellen von Hartmanns Philosophie zu untersuchen und nachzuweisen, wie er überall die Methode der »höheren Synthese« verfolgt, habe ich hiermit seine Philosophie nicht — wie seine Methode zu zeigen scheint — als rein enzyklopädistisch oder eklektisch darstellen wollen, so dass sie keine selbständige Einheitlichkeit hätte. Obgleich wir bei der Philosophie Hartmanns nicht in demselben Sinne wie bei vielen anderen Philosophen von einer Einheitlichkeit reden können — die Gegensätze sind oft allzu deutlich zu unterscheiden —, so hat Hartmann doch verstanden, ihr in anderen Beziehungen Einheitlichkeit zu verleihen. Schon in formaler Hinsicht ist sein System durchaus einheitlich. Architektonisch ist es höchst harmonisch. Denn Hartmann ist, wie schon viele bemerkt haben, ein architektonischer Künstler, der seine Werke mit bewunderungswürdigem Geschick zu disponieren und sein System in eine symmetrische Form zu bringen versteht. Ausserdem wird die Einheitlichkeit von Hartmanns System durch seine eigentümliche Denkweise unterstützt.

Bei Hartmanns Denkweise ist die formal logische, begriffliche Seite am auffälligsten und weitesten entwickelt. Sehr geschickt versteht er seine Begriffe einzuteilen und miteinander zu verbinden, wie auch alle Schlüsse aus ihnen zu ziehen. Und je abstrakter, an Erfahrung ärmer die Begriffe sind, zu denen er aufsteigt, um so besser fühlt er sich bei ihnen zu Hause. Er scheut dann nicht die schwindelnden Höhen des Gedankens oder die klaffenden Tiefen des Seins; überall bewegt er sich mit gleicher Leichtigkeit. Erst dort, wo den meisten der Atem versagt, in den dünnen Luftschichten des reinen Begriffs, erreicht Hartmann seinen raschesten Flug und seine kühnste Haltung. Straffe Logik und Begrifflichkeit sind auch die stärksten Seiten von Hartmanns Philosophie.

Intellektualismus und Logik hatten ihre tiefen Wurzeln in Hartmanns Charakter. Dies geht schon aus seinen ersten philosophischen

---

<sup>1</sup> System d. Phil. im Grundriss, Bd. II, S. V; Kategorienlehre, S. XV.

Versuchen während der Schul- und Offizierszeit hervor. Diese schon in der Jugend auftretende Neigung zu formal logischem Denken und nahezu mathematischer Phantasietätigkeit bekam durch seine Artillerieoffizierserziehung weitere Nahrung, und sein ganzes späteres Leben war dazu angetan, sie geradezu bis zur Einseitigkeit zu entwickeln. Hartmann war nämlich gezwungen, den grössten Teil des Tages liegend auf dem Bett zu verbringen, und in dieser Lage schrieb er den grössten Teil seiner Werke. Sein Leben und das von ihm erreichte hohe Alter waren nur durch Befolgung der strengsten Selbstbeobachtung und Regulierung ermöglicht. Es ist klar, dass ein derartiges in Abgeschlossenheit von der übrigen Welt verbrachtes Leben nicht ohne Einfluss auf sein Denken geblieben ist. Es entwickelte eine immer stärker werdende Neigung zu monologischem, konstruierendem und formal logischem Denken. Die von Hartmann behandelten Probleme verloren immer mehr ihren Wirklichkeitsboden und nahmen den Charakter verwickelter algebraischer Formeln und Rechenexempel an.<sup>1</sup>

Doch wie in Hartmanns Philosophie überall eine gewisse Zwiespältigkeit zu erkennen ist, so auch in seiner Art zu denken. Mit dem Logischen verbindet sich ein kühnes spekulatives Element. Hartmann begnügt sich nicht allein mit den Ergebnissen des logischen Denkens, sondern er vereinigt mit diesen die Errungenschaften einer metaphysischen Phantasie. Er hatte einen mächtigen Trieb, das Absolute, das welttragende Sein, zu erkennen. Auf dem von den Spezialwissenschaften gegebenen breiten Boden möchte er sein hohes metaphysisches Gebäude aufführen. Dabei musste er das sichere, logische Verfahren der Erfahrungswissenschaften aufgeben und seine Zuflucht zu hochfliegenden, überweltlichen Spekulationen nehmen. Sein Denken erhielt dabei ein wunderbares, allem Logischen fremdes, mystisches Gepräge. Obgleich sein Denken auch dann noch formal seine eigentümliche Ruhe und Kälte bewahrte, merkt man doch, dass er sich erst dann in seinem eigentlichen Element bewegte. In dieser Hinsicht war Hartmann verwandt mit den grossen deutschen Vertretern des spekulativen Zeitalters,

---

<sup>1</sup> Vgl. A. Döring, Zum Gedächtnis E. v. Hartmanns, Das freie Wort, Bd. VI, S. 262; F. Jünemann, Für E. v. Hartmann, Die Zukunft, Bd. 76, S. 387.

mit Hegel und Schelling. Ist doch Hartmanns Denken hier oft mit Gnostizismus und Mythologie verglichen worden.<sup>1</sup>

Spekulation und Metaphysik standen im allgemeinen zu Hartmanns Zeiten in schlechtem Ruf. Deshalb auch zeigt Hartmanns hochfliegende Spekulation bedeutende geistige Kühnheit und Grosszügigkeit. Denn das Verweilen bei Anschauungen und Lehren, die gegen den Geschmack eines ganzen Zeitalters verstossen, ist immer das Zeichen vorbildlichen Mutes. Ohne nach rechts und links zu sehen, unbezwungen schritt Hartmann seinen Weg vorwärts, indem er wunderbar ruhig seine Metaphysik aufbaute. Die erbitterten Angriffe seiner Gegner haben ihn nicht davon abgeschreckt. Unentwegt verharrte er auf seinem Standpunkt, glaubte an die Notwendigkeit und Möglichkeit der Metaphysik und gestand allein dieser letzten Endes wirkliche Bedeutung zu.

Es fällt nicht in den Rahmen dieses Aufsatzes, Hartmanns persönlichen Denkertyp und das besondere Plus, das er der Philosophie zugeführt hat, im Einzelnen näher zu untersuchen. Zweifellos kennt die Geschichte der Philosophie Denker, deren Originalität als tiefer und reicher als die Hartmanns anzusehen ist. Jedoch kann man seiner Philosophie die Originalität nicht absprechen, die er selber folgendermassen definiert: »Der oben geltend gemachte Anspruch auf historische Kontinuität schliesst einen Anspruch auf Originalität im Sinne eines abrupt Neuen aus; das etwa vorzufindende Neue kann sich nur auf Fortbildung, Umbildung, Ergänzung und Vertiefung des bereits Vorhandenen erstrecken. Alle echte Originalität in der Wissenschaft bekundet sich lediglich durch anderweitige Gruppierung und Systematisierung bereits bekannter Elemente, durch Aufdecken bisher übersehener Beziehungen und Zusammenhänge, durch organisches Ausreifen vorhandener Gedankenkeime und allen-

---

<sup>1</sup> Vaihinger: Hartmann, Dühring und Lange, Iserlohn 1876, S. 203; Biedermann, Hartmanns Religionsphilosophie, Protestantische Kirchenzeitung 1882, S. 1191; Haym, Ges. Aufsätze, S. 466, 503, 583; Lasson, E. v. Hartmann u. s. neuesten Schriften, Deutsche Rundschau, Bd. 8, S. 417; P. Barth, Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer, Leipzig 1890, S. 64; J. Rehmke, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, Bd. 74, S. 271; Fouillée, L'évolutionisme des Idées-Forces, Paris 1890, S. 73 f. Vgl. auch Plümacher, Der Kampf ums Unbew., Bad Sachsa i. Harz 1890, S. 34 ff.

falls durch Ansetzen neuer Keime an ausgewachsenen Zweigen, wobei Missgriffe und Irrtümer unvermeidlich sind. Ich werde sehr zufrieden sein, wenn meine Arbeit ein Neues in diesem Sinne, d. h. sowohl im Grossen und Ganzen, als auch in manchen einzelnen Punkten, eine Förderung der Wissenschaft über das von meinen Vorgängern Erreichte aufweist.»<sup>1</sup>

Und schliesslich: den Wert einer Philosophie entscheidet noch nicht die Frage, wieviel Einflüsse von anderen oder wieviel Verwandtschaft mit anderen Philosophien man in ihr nachweisen kann, sondern vor allen Dingen der eigene Wahrheitsgehalt oder die Fähigkeit, diejenigen Erscheinungen zu erklären, die Gegenstand der philosophischen Forschung sind. Denn wichtiger als die Frage nach der Ursprünglichkeit einer Philosophie ist die Frage nach ihrer Wahrheit. Doch greift die Lösung dieser Frage mit Rücksicht auf die Philosophie Hartmanns über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.

---

<sup>1</sup> Die Philosophie des Schönen, S. XIII.