

V. Über ein Platonisches Element in Nicolai Hartmanns Theorie des Apriori

Stephan Nachtsheim

Helmuth Plessner hat einmal Nicolai Hartmanns systematische Philosophie als philosophisches Gespräch mit der Philosophiegeschichte charakterisiert.¹ Tatsächlich war Hartmanns Verhältnis zur Philosophiegeschichte überaus eng. Besonders starke und unmittelbare Anregungen gingen von den antiken Philosophie aus. Das belegen nicht nur die „historischen“ Arbeiten, sondern auch die problemgeschichtlichen Bestandsaufnahmen, die seine großen Werke zur philosophischen Systematik durchziehen. Kein Zweifel, daß Platon einer der wichtigsten Gesprächspartner gewesen ist. Die lange Reihe der Veröffentlichungen beginnt 1909, vielleicht nicht zufällig, mit einem großen Platon-Buch;² es folgen Abhandlungen über „Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie“ (1935), „Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles“ (1941) und über „Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie“ (1943, u.a. zu Platons Seelenlehre).³ Die Auseinandersetzung mit Platon gibt auch in den systematischen Hauptwerken häufig entscheidende Impulse.⁴ Hartmann ist allerdings kein Historiker, sondern Systematiker, der in der Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte das eigene Denken prüfen und fördern möchte. Stets sind die eigenen systematischen Belange und Sorgen bestimmend.

Erhebliches Gewicht hat die Beschäftigung mit Platon für den Weg, den Hartmann vom Marburger Neukantianismus über eine

¹ Offene Problemgeschichte. In: Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Hg. von H. Heimsoeth und R. Heiß. Göttingen 1952, S. 97-104, dort S. 100.

² Platons Logik des Seins. Gießen 1909.

³ Diese Arbeiten sind abgedruckt in Nicolai Hartmann: Kleinere Schriften. Band II. Berlin 1957, S. 48-85, 129-164, 164-191.

⁴ Vgl. S. Nachtsheim: Ideenlehre und kritische Ontologie. Bemerkungen zum Platonischen in der Philosophie Nicolai Hartmanns. In: *Prima philosophia* 3 (1989), S. 391-411.

Kritik des Grundlegungsansatzes seiner Lehrer H. Cohen und P. Natorp zu einer Neubegründung der Ontologie zurücklegte. Bekanntlich war bei den Marburgern neben Kant die Philosophie Platons bevorzugter Gegenstand von (heftig kritisierten) Auslegungen und Aneignungen.⁵ Die Gründe für diese Tatsache sind hier ebenso wenig zu erörtern wie das Marburger Platon-Bild. Natorp schreibt jedenfalls über die Marburger kritische Philosophie: „Nimmt sie für sich den Ehrentitel des *Idealismus*, aber des *kritischen* Idealismus in Anspruch, so führt sie sich damit gleich bestimmt zurück auf *Plato*, den Urheber der Methode der *Ideen*, und auf Kant, der den schon ursprünglich kritischen Sinn dieser Methode zur vollen Klarheit und bisher reinsten Durchführung gebracht hat“.⁶ Solche Interpretationen waren allerdings Hartmanns Sache nicht. Er kritisierte später an Natorps Platon-Buch, es deute Platon ganz im Sinne des transzendentalen Idealismus und zeichne dabei ein Bild, „das sich fast wie ein verkleinertes Bild der *Kritik der reinen Vernunft*“ ausnehme.⁷ Man könnte Hartmanns Weg zu einer neuen Ontologie geradezu an seiner Platon-Deutung und deren Differenz vom „Marburger Platon“ exemplifizieren. Tatsächlich war es, neben anderem, ein Durchdenken der Platonischen Philosophie, das ihm eine Distanz gegenüber dem neukantianischen Kritizismus verschaffte.

Hier soll nur eine Einzelheit aufgegriffen werden: die Bedeutung Platons für Hartmanns Begriff der Erkenntnis a priori. Es ist keineswegs so, als hätte Hartmann Platons Philosophie auf Erkenntnistheorie reduzieren wollen. Aber er findet in dieser eben, neben anderem, eine Fassung des Erkenntnis-Apriori, mit deren Hilfe er in einem besonders empfindlichen Punkt gegen den logizistischen Idealismus argumentieren konnte. Das Problem des Apriorismus steht im Mittelpunkt seiner „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“ (1921)⁸, die den Auftakt der neuen Systemfassung darstellen: einer ontologischen Philosophie, einer seinsorientierten Theoretischen Philosophie vor allem, die dem Idealismus der Neu-

⁵ Karl-Heinz Lembeck: Platon in Marburg. Würzburg 1994.

⁶ Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. 4. Aufl. Göttingen 1929, S. 22.

⁷ Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 49.

⁸ 5. Aufl. Berlin 1965; für die zweite Auflage (1925) wurde das Werk überarbeitet und um wichtige Stücke erweitert.

kantianer (wie übrigens auch dem phänomenologischen Idealismus) eine Herausforderung war.

Dort wird Platon als der „Entdecker der Erkenntnis a priori“ bezeichnet.⁹ Platon habe das Problem der apriorischen Erkenntnis in die richtig Fassung gebracht und darüber hinaus dessen sachlich allein mögliche Lösung gefunden. Diese kehre sodann in allen überhaupt diskutablen Fassungen des Apriorismus von der Antike bis zu Kant wieder, allerdings durch wechselnde systematische Überformungen verdeckt oder gar verbogen. Insbesondere habe Platon habe das Problem so gestellt und auch gelöst, daß sein Gedanke diesseits des Gegensatzes von Realismus und Idealismus bleibe, also eine überstandpunktliche Bedeutung besitze.¹⁰ 1935 ist dann die Rede von dem „genialen erkenntnistheoretischen Grundgedanken Platons“, von einer „philosophischen Entdeckung ersten Ranges“, Platon erweise sich darin als „Problemdenker im höchsten Sinne des Wortes“ – das denkbar höchste Lob, das Hartmann zu spenden hat.¹¹ Wenige Jahre später, 1940, wird die überragende Bedeutung Platons für das Problem des Apriorismus nochmals bekräftigt.¹²

Zwar meint Hartmann, daß Platons Einfall auch in Kants „oberstem Grundsatz“ den haltbaren *Kern* ausmache. Doch enthält Kants Theorie des Apriori seinen Augen gegenüber derjenigen Platons eine Reihe von nachteiligen und sogar unhaltbaren Zusatzmomenten bzw. Verengungen.¹³ So ist das Apriori Kants allein ein solches der Urteile, es ist rein „formal“, erschöpft sich in einer Funktion (das Mannigfaltige des Gegebenen durch bestimmte Arten der Synthesis zur Einheit zu bringen), und es soll subjektiven Ursprungs sein.¹⁴ In jedem dieser Momente aber tritt die Hart-

⁹ A.a.O., S. 95.

¹⁰ A.a.O., S. 357.

¹¹ Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 53.

¹² Der Aufbau der realen Welt. 3. Aufl. Berlin 1964, S. 120f.

¹³ Zum Problem des Apriorischen heißt es in einer überarbeiteten Nachschrift eine Vorlesung des Sommersemesters 1949: „Kant gibt schon eine Art Lösung; er ist dem Problem aber nicht auf den Grund gegangen. Ein sehr alter Vorgänger, Platon, war ihm schon einige Schritte voraus“. Nicolai Hartmann: Einführung in die Philosophie. Hg. von Karl Auerbach. 7. Aufl. Osnabrück o.J., S. 72.

¹⁴ Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 49-51.

mannsche Erkenntnistheorie Kant und mehr noch seinen Nachfolgern entgegen.

Der ebenso schlichte wie „geniale“ Gedanke aber, den Hartmann bei Platon ausmacht, sei kurz vorweggenommen: Die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori läßt sich erkenntnistheoretisch nur denken unter der Bedingung, daß die Prinzipien des Erkennens identisch sind mit den Prinzipien der (zu erkennenden) Dinge.

Diese These einer Prinzipienidentität wird in mehreren Platon-Analysen herausgearbeitet, am eingehendsten in der Abhandlung „Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie“. Diese gliedert sich übrigens in auffallender Weise gemäß der Trias der Phänomendeskription, Problemanalyse und Behandlung der Erkenntnisaporien, welche die „Metaphysik der Erkenntnis“ beherrscht. Dabei geht es Hartmann nicht darum, eine historische Darstellung zu geben, sondern „einen erkenntnistheoretischen Problemgehalt ... greifbar zu machen, der in den bekannten Darstellungen selten einmal gestreift, meist aber gänzlich übergangen und sicherlich nirgends zum Gegenstand einer wirklichen Behandlung gemacht worden ist“.¹⁵

Nachfolgend sollen diese Analysen, notgedrungen knapp, skizziert werden, um zugleich auf einige derjenigen Momente hinzuweisen, die für seine eigene Theorie eine besondere Bedeutung haben.

1.

Hartmann findet zunächst bei Platon folgende Beschreibung der Erkenntnis a priori:¹⁶

Der Mensch weiß mehr von den Dingen, als er seinen Wahrnehmungsvorstellungen verdankt. Das Wahrgenommene gemahnt ihn

¹⁵ A.a.O., S. 61.

¹⁶ Es sei bemerkt, daß es Hartmann, hier jedenfalls, nicht um die philosophische Erkenntnis geht, sondern um das apriorische Moment in der Erkenntnis von Erfahrungsgegenständen. Welche Schlüsse aus Platons Lehre für die *philosophische* Erkenntnis zu ziehen sind, hat er an anderer Stelle untersucht: Platons Logik des Seins, passim, bes. S. 256ff.; Systematische Methode. In: Kleinere Schriften. Band III. Berlin 1958, S. 1-22; Der Aufbau der realen Welt, S. 522ff.

an etwas, das der sinnlichen Gegebenheit nicht zu entnehmen ist: an die Idee als das Ansich oder Wesen der Dinge. Das Wesen der Dinge erfaßt die Seele, indem sie sich aus der Vielheit der Sinneswahrnehmungen zurückzieht, die Blickrichtung gleichsam umwendet und in sich selbst hineinblickt. Erkenntnis a priori also ist ein inneres Sichbesinnen, zwar *anläßlich* der gegebenen Einzelfälle, aber doch im *Gegensatz* zum Sinneszeugnis.¹⁷

Für Hartmann ist es nicht unerheblich, daß Platon die Erkenntnis a priori (*proeidenai*) als ein „Schauen“ (*kathoran*, *theasthai*, *idein*) beschreibt, wobei auch der *nous* ein Vermögen des Schauens des Unsichtbaren ist (*Phaidros* 247 C)¹⁸ - „in schroffstem Gegensatz zu Kant“.¹⁹ Er findet hierin eine Stütze für seinen Protest gegen eine Reduktion des Apriori auf Rationales. Nicht daß er selbst es in Anschauung aufgehen ließe. Doch möchte seine „Gnoseologie“ die exklusive Verbindung von Apriorität und Denken bzw. synthetischem Urteil (und reinen Verstandesbegriffen) aufbrechen.²⁰ Dies wiederum steht in Zusammenhang mit seiner Grundthese, daß alles Erkennen, auch das apriorische, als „Erfassen“ oder Hinnehmen eines unabhängigen Gegenstands zu verstehen ist (statt als „Erzeugen“ des Gegenstands durch das „reine Denken“).

Eine Vertiefung der Deskription bietet das Anamnesis-Bild des *Menon*, indem es die Erkenntnis a priori als Sichbewußtmachen eines latenten Wissens beschreibt. Aus der Tiefe der Seele soll der Erkennende ein verborgenes, nichtempirisches Wissen über das Wesen der Dinge heraufholen (*anambanein*, was in *Phaidon* 75 E wiederkehrt - dort ist dieses Wissen zudem als ein ureigenes gekennzeichnet und in 74 E mit dem „*proeidenai*“ identifiziert). So stellt das Wissen um die Gleichheit (*Phaidon* 74 E f.) ein von Erfahrung unabhängiges „Vorwissen“ dar; es muß daher aus einer inneren Erkenntnisquelle stammen.²¹

¹⁷ Metaphysik der Erkenntnis, S. 95; Der Aufbau der realen Welt, S. 121.

¹⁸ Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 50, 56.

¹⁹ Metaphysik der Erkenntnis, S. 96. - Zu beachten ist, daß Hartmann hier, wie häufig, vermutlich weniger den historischen Kant meint als vielmehr den logizistisch „rektifizierten“ der Cohenschen Kant-Bücher.

²⁰ A.a.O., S. 81f., 96f., 340.

²¹ A.a.O., S. 95f.; Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 56f.

Hartmann wertet das sogleich weiter aus: hier sind ein gegenständlicher und ein (im Neukantianismus dann isolierter) funktionaler Aspekt noch *vereint*. Die Idee der Gleichheit ist einerseits etwas Inhaltliches, Gegenständliches, ein bestehendes Sein, das in der Besinnung erfaßt, aber nicht erzeugt wird (so gegen neokritizistische Interpretationen). Andererseits stellt die Besinnung eine *Methode* dar, die auf eine Wahrnehmungsgegebenheit bezogen ist (*Phaidon* 76 D).²²

Die Hypothesis-Lehre (*Phaidon*, *Staat*) bringt eine Ausgestaltung der methodologisch-funktionalen Seite des Apriori. Das in der Seele vorhandene Wissen ist ein Inbegriff von logoi (apriorischen Erkenntnismomenten), von denen der jeweils passende zugrunde-zulegen ist. Die logoi sind ebensowenig erzeugt wie das *proeidenai* in der *anamnesis*.²³ Und die Seele erfaßt paradoxerweise im Weg-schauen von den Dingen und ihrer Gegebenheit vermittels der logoi die Wesensbestimmtheit der Gegenstände, die Dinge in ihrer Un-verborgenheit (*aletheia*).²⁴

Ein weiteres Moment ist Hartmann an der Hypothesis wichtig: ist der „stärkste“ *logos* einmal gefunden, wird er nicht mehr am Gegebenen kontrolliert. Vielmehr bildet er umgekehrt das Kriterium für die *aletheia* des Gegebenen (für das, was in Wahrheit seiend ist). Erkenntnis *a priori* vermittels der logoi bedeutet also Erklärung und Kritik des Sinneszeugnisses. Hartmann hat hierin einen Anknüpfungspunkt für seine Behandlung des Problems des Wahrheitskriteriums gefunden.²⁵

Die Gewißheit des zugrundegelegten *logos* bedarf ihrerseits der Begründung, zuletzt in einem *anhypotheton*, einem Prinzip, das jenseits aller besonderen Ideen steht (*Staat*, Buch VI). Daraus folgt: „Innerhalb des Apriorischen also steht die einzelne Einsicht nicht als etwas für sich da, sondern in Abhängigkeit von einem Zusammenhang, innerhalb dessen es einen Aufstieg zum Höheren gibt, und zwar bis zum absolut Gewissen“.²⁶

Zusammenfassend: nach Hartmann beschreibt Platon das Phänomen der Erkenntnis *a priori* als Abwendung der Seele von den

²² Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 58f.

²³ A.a.O., S. 60.

²⁴ *Metaphysik der Erkenntnis*, S. 66, 96.

²⁵ A.a.O., S. 420ff.; zu Platon: S. 435f.

²⁶ Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 61f.

Sinnesgegebenheiten und Einkehr in das eigene Innere. In dem, was die Seele in sich selbst einsieht, findet sie, was an sich ist (*Phaidon* 83 A, B, 99 E).

2.

Das eigentliche *Problem* des Apriorischen deutet sich in seiner Beschreibung bereits an: Wie kann im Inneren solches erfaßt werden, was für die Dinge gilt?

Im logos soll die Idee erfaßt werden; diese macht das eigentliche Wesen der Dinge aus. Die logoi aber finden wir paradoxerweise in einer Umwendung des Blicks nach innen. *Phaidon* 100 A bekräftigt das nochmals: „Denn das gebe ich keineswegs zu, daß der, welcher die Dinge in den logoi betrachtet, sie bildlicher betrachtet als der, welcher sie in den Tatsachen betrachtet“. Mögen die logoi immerhin Repräsentationen der Ideen sein, so sind doch nicht sie das an sich Seiende verschleiernde Bilder, sondern gerade die sinnliche Gegebenheit, so daß das wahrhaft Seiende nur in der Abkehr von dieser offenbar wird. Wie aber ist es denkbar, daß in der Tiefe der Seele, in der denkbar radikalen Abwendung von den Erfahrungsdingen, die Unverborgenheit der Dinge gefunden wird (statt der Unverborgenheit der Seele selbst)?

Indem er Platons Bilder (Umkehr, anamnesis usw.) ernstnimmt, findet Hartmann in ihnen die „klassische Ausprägung“ des Problems, das jede Erkenntnistheorie des Apriori bewältigen müsse.²⁷ Wohlgermerkt: es geht hier, in Hartmanns Terminologie, nicht um das Problem einer „immanenten Apriorität“, nicht also um die intersubjektive Übereinstimmung, die ja ohne weiteres eine Übereinstimmung in Vorurteilen sein könnte. Das Problem ist vielmehr die „transzendente Apriorität“, kritizistisch gesprochen: die „objektive Gültigkeit“, der Wahrheitsanspruch der Erkenntnis a priori, ihre Möglichkeit, das Seiende zu erfassen.²⁸

Es kann hier nicht zu verfolgt werden, wie Hartmann das Problem anhand der Platonischen Hinweise noch weiter zu entfalten

²⁷ A.a.O., S. 63f.

²⁸ *Metaphysik der Erkenntnis*, S. 336ff.

sucht. Es stellt sich jedenfalls als ein solches der „Zuordnung“²⁹ zwischen den Inhalten in der Tiefe der Seele (logoi) und den Dingen. Die Zuordnung aber bedarf einer Vermittlung.³⁰

3.

Diese Vermittlung liegt in der Stellung der Ideensphäre: „Denn die Ideen sind es, die das Inhaltliche der aletheia ton onton ausmachen; und die Ideen wiederum sind es, zu deren Vollkommenheit die Dinge hinstreben“.³¹

Wie versteht Hartmann diese Stellung näherhin? Zunächst: Es handelt sich hier, wie erwähnt, um die Bedingungen transzendenter Apriorität, also, modern gesprochen, um die Frage: „... wie müssen Prinzipien beschaffen sein, die einerseits in innerer Schau unmittelbar erfaßt werden können und dennoch zugleich das Wesen der Gegenstände ausmachen, die uns durch äußere (sinnliche) Anschauung gegeben sind?“³² Platons Lösung, und darin liegt nun Hartmanns Augen ihr spezifischer Vorzug, deckt sich weder mit einer realistischen noch mit einer idealistischen (Kantischen, neukantianischen) Auffassung. Sie wird vielmehr erst deutlich, wenn man solche anachronistischen Deutungen der Idee fernhält.

Sie liegt nämlich in einer Doppelfunktion der Ideen: sie sind Prinzipien sowohl mit Bezug auf die onta als auch mit Bezug auf die psyche. Deswegen müssen sowohl realistische als auch idealistische Deutungen der Idee ferngehalten werden. An letzterem ist Hartmann natürlich ganz besonders gelegen. Daß die Ideen in der Tiefe der Seele *erfaßt* werden, kann der Idealismus nicht für sich ins Feld führen. Denn das muß keineswegs bedeuten, daß sie aus der Seele stammen, ursprünglich der Seele zugehören.³³ Lügen sie nämlich in der Seele, so wäre transzendente Apriorität undenkbar. Ebenso unmöglich ist aber eine realistische Auffassung von den Ideen (nach der diese bloß Prinzipien der Dinge wären). Sie kann

²⁹ Vgl. Nicolai Hartmann: *Neue Wege der Ontologie*. In: *Systematische Philosophie*. Hg. von N. Hartmann. Stuttgart 1942. 2. Aufl. Stuttgart 1947, S. 305f.

³⁰ *Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie*, S. 64.

³¹ A.a.O.

³² A.a.O.

³³ A.a.O., S. 65.

nämlich nicht begreiflich machen, daß die Seele in sich ein Vorwissen über das Wesen (die allgemeine und notwendige Bestimmtheit) der Dinge findet. Also: Sind die Ideen lediglich Prinzipien der Dinge, nicht aber der Seele, dann bleibt es völlig unverständlich, wie die Seele sie *in sich* erfassen kann.³⁴ Kann jedoch die Seele die Ideen in sich erfassen, sind sie jedoch nicht Prinzipien der Dinge, dann bleibt es undenkbar, wie die Seele durch sie zur „Unverborgenheit der Dinge“ soll kommen können.³⁵

Da Platon aber nur ein einziges Ideenreich kennt, ist für die Auflösung seines Problems eine Doppelfunktion der Ideen sachlich gefordert. Und wirklich denkt er denselben Ideen eine doppelte Funktion zu: sie bestimmen einerseits die Dinge, andererseits findet die Seele in den *logoi* Zugang zu den Ideen, so daß die *logoi* durch die Ideen bestimmt sein müssen. Die Dinge und die Seele müssen also gemeinsam den Ideen untergeordnet sein.³⁶

Dieser Doppelaspekt ergibt sich für Hartmann zunächst hauptsächlich aus rein sachlichen Erwägungen auf Grund des bislang Vorliegenden. Die Logik des Sache (des Problems) fordert ihn. Aber er weiß zusätzlich Belege anzuführen, die seine Interpretation stützen.

Hier sind bloß die beiden wichtigsten anzuführen. Den ersten bildet der Seelenmythos des *Phaidros* (247 A - 248 B). Dieser impliziert, daß die Ideen nicht ursprünglich in der Seele liegen, denn die Seele muß sie erst schauen, und die *anamnesis* führt auf das Geschaute zurück. Mehr noch: die Ideen bestimmen das Seiende ganz unabhängig davon, welchen Anteil die Seele an ihnen hat.³⁷

Richtet sich das vornehmlich gegen die idealistische Auffassung, so hat der zweite Beleg sachlich größeres Gewicht. Hartmann findet ihn im *Staat* (507 B - 509 B).³⁸ Denn dort wird das doppelte Bestimmendsein der Idee des Guten festgestellt: sie verleiht den Erkennenden das Vermögen des Erkennens, zugleich aber verleiht sie den Gegenständen des Erkennens die Unverborgenheit. Und am Schluß heißt es ausdrücklich: nicht nur das Erkenntwerden des Erkennbaren kommt von der Idee des Guten, sondern auch das

³⁴ A.a.O., S. 66f.

³⁵ A.a.O., S. 67.

³⁶ A.a.O., S. 68.

³⁷ A.a.O., S. 69.

³⁸ A.a.O., S. 70f.

Sein und Wesen (509 B). Die Idee des Guten ist also dieses beide in einem: Prinzip der Erkenntnis und Prinzip der Seiendheit der Dinge (Seinsprinzip).

Begreift man nun „das Gute“ als „das Eine“, als den selbst jeder besonderen Idee noch vorausliegenden Grund schlechthin,³⁹ und dazu tendiert Hartmann, so gewinnt diese Stelle noch erheblich an Aussagekraft. Denn dann ist es aus *Gründen* einsichtig, warum die einzelnen Ideen zugleich Prinzipien der Erkenntnis und Prinzipien des Einzelseienden darstellen, insofern sie eben ihrerseits durch jenes höchste Prinzip bestimmt sind: „Denn die Überordnung dürfte ihren Sinn eben darin haben, daß alle besonderen Ideen ihre Kraft, sowohl das bestimmte Sein der ontia als auch die Erkenntnis der ontia in der Seele hervorzubringen, von der alles bestimmenden Urkraft der einen Idee des Guten her haben“.⁴⁰

So dient dies als Bestätigung dafür, was Hartmann aus der Ideenlehre als erkenntnistheoretische Einsicht mit Bezug auf den Apriorismus isoliert: die Erkenntnis a priori hat die Bedingung ihrer Möglichkeit darin, daß der Ursprung des Seins und der Ursprung des Erkennens ein und derselbe ist.⁴¹ Die Möglichkeit des Apriori beruht auf einer Identität der Prinzipien des Seienden und der Prinzipien des Erkennens. „Das ist ein Satz, der sich sehr wohl selbst a priori einsehen läßt...“.⁴² Und in dieser Form ist er nach Hartmann auch völlig unabhängig von standpunktlichen Voraussetzungen: denn weder ist die Vorstellung a priori durch den gegebenen Gegenstand, noch der Gegenstand durch die Vorstellung, sondern beide sind gemeinsam durch ein drittes bestimmt. Der Satz ist in Hartmanns Augen sogar indifferent gegen die speziellen Voraussetzungen und Schwierigkeiten der Ideenlehre, wie z.B. die Teilhabe-Frage.⁴³ Und da sie schlicht die Einsicht in die notwen-

³⁹ Karl Albert: *Philosophie der Philosophie*, Sankt Augustin 1988, S. 50ff.; Platon und die Philosophie des Altertums, Dettelbach 1998, S. 69ff.

⁴⁰ Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 70f.; *Metaphysik der Erkenntnis*, S. 357f.

⁴¹ Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 74f.

⁴² A.a.O., S. 75.

⁴³ Vgl. zu den diesbezüglichen Problemen Hartmanns Ausführungen über *Staat* 511 B-C und 521 A-534 E, *Parmenides* 129 A-135 C und *Sophistes* 253 A-259 E: a.a.O., S. 71ff.; ferner: Platos Logik des Sein, passim; Der Aufbau der realen Welt, S. 61f., 416ff.

dige Bedingung des Apriorismus enthält, kehrt die prinzipientheoretische These von der Identität der Gründe des Gegenstands und der Gründe der Erkenntnis der Sache nach in der Geschichte der Philosophie ständig, wenn auch modifiziert wieder.⁴⁴

4.

Über die Bedeutung, welche Hartmanns Interpretation des Platonischen Apriorismus-Problems für seine eigene Erkenntnistheorie hat, ist oben bereits Einiges beiläufig erwähnt worden.

Dem seien noch drei, die Fülle der Bezüge allerdings keineswegs erschöpfende Bemerkungen hinzugefügt.

1. Indem Platon die seine Identitätsthese nicht auf Gegenstand und Erkenntnis überhaupt gemünzt, sondern auf deren Prinzipien beschränkt hat, bleibt darin die für Hartmanns Philosophie geradezu entscheidende Transzendenz des Gegenstands gegenüber der Erkenntnis gewahrt. Die Identität ist bei Platon auf ein (vorläufiges) „kritisches Minimum“ begrenzt - und doch wird die Möglichkeit des Apriorismus begreiflich. Denn mehr als eine Prinzipienidentität wird für das Problem nicht erfordert. Allen radikal identitätsphilosophischen „Überspannungen“ (von Parmenides bis Hegel), welche jene Transzendenz aufheben, ist so das Wasser abgegraben.⁴⁵

2. Im Sinne der Stoßrichtung der „Metaphysik der Erkenntnis“ ist es noch bedeutsamer, daß mithilfe Platons *jeglicher* noch so sublimen Subjektivismus aus der Aprioritätenlehre restlos eliminiert und damit der erkenntnistheoretische Idealismus vollends umgestoßen werden kann. Zwar hatte Platon auch dem Marburger Neukantianismus als Schutzhelfer gegen unpassende subjektivistische Elemente im Idealismus gedient. Das Ergebnis von Hartmanns Platon-Studien jedoch lautet (s.o.): das Problem des Apriori erfordert *überhaupt* keine idealistische Lösung (im neuzeitlichen Sinne), also nicht einmal eine Verankerung der Kategorien des Seienden in einem *überrealen* Subjekt („reinen Bewußtsein“). Das hat recht weitreichende Konsequenzen. Denn Hartmann kann, so auf Platon gestützt, das Subjekt der Erkenntnis als realen Geist, den Gegenstand aber als erkenntnisunabhängig, „an sich“ bestimmt, und die

⁴⁴ Belege in: Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 75ff.

⁴⁵ Metaphysik der Erkenntnis, S. 353ff.

Erkenntnis als „Erfassen“ des unabhängig von seinem Erkenntnis bestimmten Gegenstandes, und doch die Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnis neben der aposteriorischen ansetzen – alles geradezu Kernthesen seiner Erkenntnislehre.

3. Daher wundert es nicht, wenn er die „Platonische“ These der Prinzipienidentität unter dem Titel „kategoriale Grundrelation“ in den Mittelpunkt seiner Gnoseologie stellt – im Sinne einer Identität von Erkenntnis- und Seinskategorien.⁴⁶

Allerdings nimmt er eine weitere Restriktion vor, die er bei Platon nicht nachzuweisen vermag:⁴⁷ die Prinzipienidentität kann nur eine (wechselseitig) *partiale* sein. Dann lautet die Grundthese: *so weit* die Erkenntnisprinzipien mit den Seinsprinzipien inhaltlich zusammenfallen, kann es apriorische Erkenntnisbestände von objektiver Gültigkeit geben. Weil Gegenstände – wie am Phänomen ausweisbar⁴⁸ – tatsächlich (auch a priori) nicht restlos erkennbar sind, kann auch die Identität der Prinzipien nicht eine totale sein, sondern sie muß als eine (wechselseitig) *partiale* gedacht werden. Dies betrifft nach Hartmann sogar das Verhältnis zwischen der einzelnen Erkenntniskategorie und der einzelnen Seinskategorie.

Dazu wären an sich noch genauere Untersuchungen nötig. Sie hätten sich vor allem auch mit dem sachlichen Verhältnis zwischen Hartmanns Erkenntniskategorien und Platons *logoi* zu befassen, und darüber hinaus mit dem Verhältnis zwischen den *logoi* und den Ideen einerseits und zwischen Erkenntnis- und Seinskategorien andererseits.

Daß auch hier Korrespondenzen zwischen Platon und Hartmann bestehen, ist ohne Zweifel. Sie in wenigen Sätzen anzugeben, ist jedoch umso problematischer, als Hartmann zwar eine Differenz zwischen *logoi* und Ideen herausstellt⁴⁹, aber über deren Natur und über die darin doch notwendig liegende Beziehung ziemlich schweigsam bleibt. Dieser Umstand mag erklärlich sein, kommt es ihm doch auf die prinzipientheoretische Identitätsthese als solche an.

Vielleicht läßt sich jedoch andeutend so viel sagen: Die Identität der Erkenntnis- und der Seinsprinzipien, soweit sie Wahrheit ver-

⁴⁶ Metaphysik der Erkenntnis, S. 361ff.

⁴⁷ A.a.O., S. 361ff.

⁴⁸ A.a.O., S. 58ff.

⁴⁹ Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, S. 59.

bürgt, wird eine *inhaltliche* Identität sein - und nur eine solche sein dürfen. Auch bei Platon sind in der Seele ja gerade nicht Ideen, sondern logoi, d.h. aber Repräsentationen der Ideen (Resultate aus ursprünglicher Schau der Ideen). Doch sind die logoi gewiß selbst durch die Ideen bestimmt (auf die ja *bezogen* sind). Ordnet man nun - versuchsweise - die Hartmannschen Erkenntniskategorien, welche ja Prinzipien der Erkenntnis darstellen (und nicht solche des Seienden), den Platonischen logoi zu, so gewinnt das Plausibilität aus dem, was Hartmann tatsächlich lehrt: die Erkenntniskategorien selbst sind Strukturmomente des Erkenntnisgehalts. Als solche aber werden sie dann selbst den Charakter von Erkenntnismomenten haben müssen (von Vorstellungen, Begriffen). Seinskategorien (oder Ideen) hingegen sind keineswegs Vorstellungen (sondern eben Korrelate von Vorstellungen bzw. von logoi). Doch müssen die Erkenntniskategorien (zumindest partial) Seinskategorien *repräsentieren*. Insoweit kämen sie also durchaus mit Platons logoi überein.

Insoweit nun Erkenntniskategorien Seinskategorien repräsentieren, vermag die Erkenntnis das Seiende in seinen allgemeinen und notwendigen Zügen a priori zu bestimmen. Mit Platonischen Begriffen: die logoi sind auf die Erfahrungsdinge bezogen, indem sie inhaltlich den Ideen als dem Wesen dieser Dinge „entsprechen“; in der Begriffssprache Hartmanns: Erkenntnis a priori beruht darauf, daß Seinsprinzipien in den prinzipienhaften Strukturmomenten der Erkenntnisgehalte inhaltlich wiederkehren. Die wichtigste Frage bleibt damit natürlich übrig: wie tritt, wenn überhaupt, die übergeordnete Stellung der Ideen bei Hartmann wieder auf? Das ist, wie gesagt, hier nicht mehr zu untersuchen. Sie kehrt jedenfalls dort wieder, nämlich im Zusammenhang seiner neuen, *ontologischen* Begründung der Erkenntnis.

