

Die Behandlung der Tugenden bei Nicolai Hartmann*

Von Otto Friedrich Bollnow

Wenn man versucht, die Stellung Nicolai Hartmanns in der deutschen Philosophie der letzten Jahrzehnte zu bestimmen, so läßt sich diese weitgehend durch das Moment der *Gelehrsamkeit* bezeichnen. Die Gelehrsamkeit steht heute nicht hoch im Kurs. Und sicher geht das Ganze der Philosophie nicht in Gelehrsamkeit auf, sowenig wie, um auch dies vorwegzunehmen, das Ganze Nicolai Hartmanns in Gelehrsamkeit aufging. Aber sie ist ein notwendiges Element innerhalb der Philosophie, ohne das diese ihr natürliches Gleichgewicht verliert.

Heute drängen andere Seiten der Philosophie in den Vordergrund. Man strebt nach der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit, mit der die Aussagen aus dem Grunde des Lebens hervorgehen. Es ist ein leidenschaftlicher Drang in die Tiefe, dort wo sie dunkel und geheimnisvoll ist. Man kann gradezu von einem dämonischen Element in der Philosophie sprechen. Und damit verbindet sich dann das zweite: Man liebt die Kühnheit des Gedankenflugs, der große Zusammenhänge sieht und zwischen dem Entferntesten neue und unerhörte Verbindungen herstellt. Man schätzt das spekulative Denken. Beiden Richtungen gemeinsam ist die Betonung des subjektiven Elements. Nun gehört auch dieses sicher mit zur Philosophie, und eben dadurch unterscheidet sie sich von bloßer Wissenschaft. Aber auf der andern Seite, wo dieses Moment allein herrscht, entsteht die Gefahr, daß sich die Philosophie unter der Wucht der Leidenschaft in Schulen aufspaltet, die in ihrer Subjektivität einander nicht mehr verstehen, daß dabei die Besonnenheit verloren geht und die Nüchternheit der Untersuchung und damit zugleich die Möglichkeit eines Miteinanderredens über die Gegensätze der Schulen hinweg. Hier ist die Gelehrsamkeit ein notwendiges Gegengewicht gegen die Gefahr der Philosophie, sich dem Subjektiven auszuliefern, und an dieser Stelle dürfte zum großen Teil die Bedeutung zu suchen sein, die der strengen und besonnenen Art Nicolai Hartmanns in der so sehr nach der andern Richtung drängenden philosophischen Bewegung der Gegenwart zukam, und darum bedeutet sein Tod einen so unersetzlichen Verlust.

Im einzelnen vereinigen sich im philosophischen Denken Nicolai Hartmanns zwei Seiten, die einander polar entgegengesetzt sind und auf den [81/82] ersten Blick einander oft zu widersprechen scheinen: Er ist *Systematiker* und er ist zugleich *Phänomenologe*. Im ersten Sinn kennzeichnet ihn das Streben, die Dinge zur Einheit zusammenzufassen und notfalls zur Einheit zu zwingen. Dahin gehört das Streben nach vollständiger und allseitiger Entfaltung eines Problems, nach einer abgewogenen und gleichmäßigen Darstellung aller dabei zu berücksichtigenden Gesichtspunkte. Die Phänomenologie dagegen zielt nach einer ganz andern Richtung. Sie ist hingeeben an die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. Sie läßt sich von ihnen gern ins Unermeßliche fortziehen. Die Fülle der Gegebenheiten droht hier die Einheit zu sprengen, und eine gleichmäßig abgewogene Darstellung kann hier nicht einmal sinnvolles Ziel sein, weil die Hingabe an den einen Gegenstand mit allen seinen feineren Einzelzügen jeweils die ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt und eine entsprechende Behandlung

* Erschienen in: Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk, Göttingen 1952, S. 81-96. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

der andern Gegenstände ausschließt.

Bei Hartmann vereinigen sich nun die beiden scheinbar so entgegengesetzten Bestrebungen. Beide sind in der Art seines Philosophierens gleich wesentlich, und man verkennt ihn darum, wenn man ihn nur von der einen oder nur von der andern Seite her sieht.

Hartmann ist ein großer Systematiker, von einer Größe, wie wir vielleicht in der letzten Zeit keinen andern gehabt haben. Schon die bloßen Titel seiner Bücher bezeugen diesen seinen systematischen Grundzug. Der durch mehrere große Bände durchgeführte Aufbau seiner Ontologie ist nach innerer Geschlossenheit und äußerem Umfang wohl das größte systematisch philosophische Unternehmen der letzten Jahrzehnte. Aber das gleiche gilt auch von seinen früheren Büchern, beispielsweise von dem Werk, von dem hier ausführlicher zu sprechen ist, von seiner „Ethik“. Schon der Titel ist bezeichnend genug, einer der kürzesten Buchtitel, die die Geschichte der Philosophie kennt. Während Scheler sein Hartmann inhaltlich sehr nahestehendes Werk etwa ein Jahrzehnt zuvor den „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ genannt hatte und darin schon im Titel ein Doppeltes zum Ausdruck gebracht hatte: die Auseinandersetzung mit einer bestimmten gegnerischen Position und ihr gegenüber dann die Entwicklung eines bestimmten eignen Standpunkts, nennt Hartmann sein Buch schlechthin „Ethik“ und erhebt damit den Anspruch, über jede einzelne Auseinandersetzung, über jede Behandlung einer speziellen Problematik hinaus das Ganze der Ethik in einer umfassenden und abschließenden Weise zu behandeln. Und man wird dem Werk nur gerecht, wenn man immer diese ganze Weite der Zielsetzung im Auge behält.

Gewiß hat das Werk einen ganz bestimmten und sogar sehr entschieden vertretenen eignen Standpunkt. Es ist derjenige einer apriorischen materialen *Wertethik*, wie ihn im Grundsätzlichen Scheler in seinem bekannten Buch [82/83] entwickelt hat. Hier schließt sich Hartmann ganz eng an Scheler an, so eng, daß man in seinem Buch vielfach nichts andres gesehn hat als eine systematisch geordnete und darum leichter faßliche Darstellung der Schelerschen Lehre. Das Übergewicht der großen schöpferischen Leistung Schelers ist an dieser Stelle auch gar nicht zu verkennen (obgleich auf der andern Seite auch wieder zu beachten ist, daß es sich um das Schelersche Hauptwerk handelt, während Hartmanns Buch trotz seines Gewichts nicht sein eigentliches Hauptwerk darstellt und etwas abseits der Richtung liegt, in der seine Bedeutung vor allem zu suchen ist). Aber schon beim ersten Blick springt der Unterschied beider Darstellungen in die Augen: Wo bei Scheler die Gedanken wie Lavamassen wirken, die sich gewaltsam ihre Bahn gebrochen haben und dann in den willkürlichen Formen ihres natürlichen, gradezu chaotischen Flusses zum Buch erstarrt sind, da bietet Hartmann ein sorgfältig abgewogenes, übersichtlich geordnetes systematisches Ganzes.

Aber man wird dem Werk nicht gerecht, wenn man es nur in der Perspektive der Schelerschen Wertethik sieht, und die Art, wie es im Zusammenhang mit Scheler meist aufgenommen ist, hat immer nur einen Teil des Ganzen erfaßt. Fast scheint es, als ob die wenigsten Leser die Geduld aufgebracht haben, das umfangreiche Werk wirklich zu Ende zu lesen. Der ganze große dritte Teil, der die Willensfreiheit behandelt, ist weitgehend unbeachtet geblieben. Und obgleich das Werk von einer bestimmten Position ausgeht, enthält es doch zugleich das systematische Ganze einer Ethik, in dem jede wichtige Frage, die zum historischen Bestand dieser Disziplin gehört, und jede wesentliche Antwort, die im Verlauf der abendländischen Ge-

schichte darauf gegeben ist, an ihrer angemessenen Stelle in den systematischen Aufbau einbezogen und mit berücksichtigt ist.

In diesen systematischen Zusammenhang gehört auch, wovon hier ausführlicher die Rede sein soll, das Problem der *Tugenden*, einer der großen alten Gegenstände der Ethik, der in deren moderner Entwicklung zu unrecht ganz in den Hintergrund getreten ist, und es macht eines der großen Verdienste Nicolai Hartmanns aus, daß er dieses sonst so vernachlässigte Gebiet mit Nachdruck aufgenommen und in den Umkreis seiner Betrachtungen hineingestellt hat. Die Lehre von den Tugenden wird von ihm unter dem Titel der „speziellen sittlichen Werte“ — das sind für ihn die „Tugendwerte“ — in einem großen, über hundert Seiten umspannenden Teil seines großen Werks (S. 379—495) in einer umfassenden Weise behandelt.¹ [83/84] Grade in diesem Stück läßt sich verfolgen, wie innerhalb des systematischen Rahmens, oft fast verdeckt unter der Fülle des geschichtlichen Materials, ausführliche Partien einer unmittelbaren phänomenologischen Analyse eingestreut sind, die in ihrem Ertrag oft von der leitenden systematischen Absicht weitgehend unabhängig sind und für die auch das umfassend ausgebreitete historische Material nur Anregung und Ausgangspunkt einer unmittelbar am Gegenstand selbst orientierten phänomenologischen Analyse ist. Um so erstaunlicher ist es, daß die hier vorgeführten Reichtümer historisch-phänomenologischer Analysen so gut wie ganz übersehen sind, weil die Aufmerksamkeit des Lesers von Anfang an im Banne der systematischen Gesamtkonzeption einer materialen Wertethik stand und von da her die Bedeutung dieser Stücke nicht richtig in den Blick kommen konnte.

Von Hartmanns wertphilosophischem Ausgangspunkt her müssen ihm die Tugenden unter dem Gesichtspunkt spezieller sittlicher Werte, nämlich der „Tugendwerte“ erscheinen und lassen sich in dieser Weise nach der Behandlung der allgemeinen „sittlichen Grundwerte“ (das Gute, das Edle, die Fülle und die Reinheit) in den umgreifenden Rahmen seiner Ethik einbeziehen. Von den Tugenden selber gesehen, ist dagegen diese ihre wertphilosophische Interpretation nicht notwendig, und so sei es an dieser Stelle erlaubt, im vorliegenden speziellen, nur den Tugenden als solchen zugewandten Zusammenhang ohne genauere Auseinandersetzung ganz davon abzusehen. Für uns ist vielmehr die Frage, in welcher Weise Hartmann die Mannigfaltigkeit der Tugenden in systematischer Ordnung auszubreiten weiß. Es ist überhaupt die Frage nach dem *System der Tugenden*.

Das natürliche Ziel eines systematischen Denkens wäre es, die Gesamtheit der Tugenden in ihrer inneren Ordnung durchsichtig zu machen. Und grade vom wertphilosophischen Gesichtspunkt muß der Gedanke einer natürlichen apriorischen Rangordnung der Tugendwerte naheliegen, ja darüber hinaus die Aufgabe, diese alle aus einem einheitlichen Gesichtspunkt bis in ihre feineren Verzweigungen hinein abzuleiten. (Man könnte etwa an Platons Ableitung seiner Kardinaltugenden denken.) Um so schwerer wiegt es, daß Hartmann im Sinne seiner phänomenologischen Gewissenhaftigkeit auf diesen sonst für sein systematisches Denken naheliegenden Plan verzichtet und statt dessen einen mehr empirisch aufnehmenden Weg einschlägt. Er betont ausdrücklich, daß man mangels eines verlässlichen systematischen Leitfa-

¹ Zum Problem der Tugendethik vgl. meinen Aufsatz: Konkrete Ethik. Vorbetrachtungen zu einer philosophischen Tugendlehre. Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. VI, Heft 3, 1952.

dens die Tugenden aufgreifen müsse, wo und wie man sie findet. Sie werden nur nachträglich in einer verhältnismäßig lockeren Ordnung zum Ganzen zusammengefügt.

Grundsätzlich gäbe es dafür verschiedene Möglichkeiten: man könnte an eine systematische Ordnung denken, etwa nach einer Schichtung der zugeordneten Lebensbereiche, man könnte sie soziologischen Schichten zuordnen oder sie auch um bestimmte historisch gewordene Lebensbereiche gruppieren. [84/85] Hartmann geht dabei in einer ganz lockeren Weise vor, indem er die Tugenden zu drei großen „Gruppen“ zusammenfaßt, mit einer gewissen, im Fortgang nicht streng durchgehaltenen Orientierung an ihren geschichtlichen Ursprüngen, die zugleich einer bestimmten sachlichen Unterscheidung entspricht. „Für die beiden ersten (Gruppen)“, sagt Hartmann, „läßt sich je ein Grundwert angeben, um den sie sich gruppieren“, nämlich die Gerechtigkeit und die Nächstenliebe. „Die erste entspricht vorwiegend dem antiken, die zweite dem christlichen Ethos“ (S.380). Die dritte Gruppe hängt demgegenüber nur verhältnismäßig locker zusammen. In ihr wird alles zusammengefaßt, was in den beiden ersten Gruppen keinen Platz findet.

Am übersichtlichsten ist die Einheit in der *ersten Gruppe*. Nach einem einleitenden Kapitel „Von den Tugenden überhaupt“ behandelt Hartmann in vier selbständigen Kapiteln die Gerechtigkeit, die Weisheit, die Tapferkeit und die Beherrschung. Es sind also, von Hartmann auch ausdrücklich als solche eingeführt, die vier Platonischen Kardinaltugenden, mit der Gerechtigkeit an der Spitze. Es folgen dann, als offener Anhang in einem Kapitel zusammengedrängt, die Aristotelischen Tugenden. Während aber die Platonischen Tugenden in einer nur lockeren Anlehnung an die Platonische Auffassung in einer systematisch-phänomenologischen Analyse herausgearbeitet werden, bleibt das Kapitel über die Aristotelischen Tugenden rein historisch orientiert, ohne daß es zum systematischen Aufbau der früheren Kapitel etwas grundsätzlich Neues hinzuzufügen versuchte. Die Behandlung ist hier überhaupt sehr gedrängt und weist zu ihrer Ergänzung auf die spätere Akademieabhandlung über „die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik“ (1944) hinüber. Der ganze Reichtum der Aristotelischen Bestimmungen wird hier noch gar nicht auszuschöpfen versucht.

Die Behandlung der *Platonischen vier Kardinaltugenden* löst sich dagegen sehr weitgehend von der des historischen Vorbilds ab. Sie enthält, wenn auch in äußerst gedrängter Form (wie sie durch die Einordnung in den Gesamtrahmen der Ethik bedingt ist, in der kein einzelner Bestandteil das ihm zugeordnete Maß überschreiten darf), eine eigne systematische Behandlung dieser grundlegenden Tugenden, die weitgehend zugleich den Einblick in Hartmanns eigne Position erlaubt.

Bei der Tugend der „*Beherrschung*“, wie Hartmann den meist als „Mäßigkeit“ wiedergegebenen griechischen Begriff der *sophrosyne* übersetzt, ist wichtig, wie Hartmann ganz im Sinn der griechischen Auffassung die christlich bedingte Abwertung der Sinnlichkeit zurückweist, also die natürliche Triebhaftigkeit des Menschen durchaus nicht als in sich böse betrachtet, sondern sie nur richtig in ein größeres Ganzes einordnen will, wo sie vom geistigen Personkern aus „beherrscht“ wird. [85/86]

Bei der Tugend der *Tapferkeit* geht er insofern über das griechische Vorbild hinaus, als er neben der kriegerischen Tapferkeit auch den Mut in der Ebene des geistigen und sittlichen Le-

bens, das freie Eintreten für die eignen Überzeugungen, hervorhebt.

Noch deutlicher wird die Art, wie Hartmann in der eignen Behandlung den von Platon vorgezeichneten Rahmen sprengt, in der Behandlung der *Weisheit*. Sie läßt sich nicht mehr, wie es bei Platon den Anschein hat, einer bestimmten seelischen Schicht zuordnen, sondern bezeichnet das Verhältnis zum Leben im ganzen. „Der Gesinnungswert in der Weisheit ist eine besondere Art Einstellung des Menschen auf das Leben überhaupt“ (S. 389). Hartmann verweist dabei auf Herkunft des lateinischen Worts *sapientia* von *sapere* = schmecken und bemerkt: „Die *sapientia* ist der ethische Geschmack, und zwar der feine, differenzierte, wertunterscheidende, kultivierte Geschmack, die Kultur des moralischen Organs, sofern es, auf die Lebensfülle gerichtet, Fühlung mit allem bedeutet und bejahende, auswertende Einstellung auf alles, was wertvoll ist“ (S. 389). Die Weisheit bedeutet für ihn also nicht so sehr eine Tugend des theoretischen Wissens und noch viel weniger der praktischen Lebensklugheit. Sie bedeutet vielmehr ein überlegenes Verhältnis zum Leben, das mit Vernunft dessen Gaben genießt und dabei von einem tiefen Gefühl der Dankbarkeit und des Vertrauens getragen ist.

In diesen (hier nur anzudeutenden) Analysen, die zu den schönsten des ganzen Buches gehören, hat Hartmann ohne Zweifel viel von seinem eignen innersten Lebensgefühl ausgesprochen, wie er es auch an anderer Stelle gelegentlich einmal gegenüber dem Vorherrschen der bedrängenden Lebensstimmungen im modernen Existentialismus als das einer beglückenden *Dankbarkeit* gegenüber dem Sein im ganzen bezeichnet hat. In diesem Zusammenhang ist hier die Kennzeichnung der Weisheit zu verstehen: „Sie läuft schließlich aus in tiefe Dankesstimmung, in die große Grundstimmung ehrfürchtigen Staunens vor dem Wertreichtum des Lebens. Dem Weisen ist die Welt des Wirklichen unendlich reicher als Dichtung und Ideale... Sein Maß ist immer schon zum Voraus erfüllt, seine Glücksfähigkeit überboten von der Überfülle, und indem er aus diesem Reichtum heraus ungewollt als Vorbild wirkt, ist er der wahre Erzieher der Menschen zur inneren geistigen Freiheit und zur einzig wahren Glückseligkeit“ (S. 393).

Vor allem aber ist in diesem Teil seine Behandlung der *Gerechtigkeit* bedeutsam. Nicolai Hartmann verwirft die Platonische Begründung der Gerechtigkeit als der höchsten der Tugenden; er ist auch seinerseits bereit, der Gerechtigkeit eine Vorzugsstellung (als dem „Grundwert“ dieser Gruppe) zuzusprechen, doch sieht er diese nicht in ihrem Charakter als oberste, sondern genau umgekehrt als unterste Tugend, die „ganz offenkundig nur ein Minimum an sittlicher Anforderung ausspricht“ (S. 383). Er legt dabei eine ganz [86/87] bestimmte eigne Konzeption der Gerechtigkeit zugrunde. Er sieht das Wesentliche an ihr in der Rechtlichkeit des Verhaltens, d. h. in der Übereinstimmung mit den für alle Menschen gleichmäßig geltenden Einschränkungen ihres Handelns durch Recht und Sitte. Ihre Forderungen sind darum vorwiegend negativer Natur, Verbote, die das menschliche Verhalten beschränken. Und insofern ist deutlich, daß diese Rechtlichkeit das Mindestmaß des sittlichen Anspruchs bedeutet, das zunächst einmal erfüllt sein muß und auf dem dann alle höheren Forderungen aufbauen. „Die Gerechtigkeit schafft den Spielraum für die höheren Werte in der Wirklichkeit“ (S. 384). In dieser Weise hat Hartmann dann eine entscheidende Grundlage allen sittlichen Verhaltens klar herausgearbeitet.

Nicht als Einwand, sondern nur um die Reichweite des hier Herausgehobenen richtig abzu-

grenzen, ist demgegenüber darauf hinzuweisen, daß es sich in Hartmanns und in Platons Begriff der Gerechtigkeit nicht mehr eigentlich um zwei verschiedene Auslegungen einer und derselben Tugend handelt, sondern richtiger schon um zwei verschiedene Tugenden, die nur dann wieder untereinander in einer bestimmten Weise zusammenhängen. Die hohe Tugend, die die Gerechtigkeit bei Platon ist, das abgewogene Gleichgewicht der verschiedenen Seiten im Menschen (und im Staat) geht in Hartmanns Auffassung dieses Begriffs überhaupt nicht mehr ein, sondern wird bei ihm viel eher von der Tugend der Weisheit übernommen. Ebenso wird die prägnante Fassung des modernen Begriffs der Gerechtigkeit (entsprechend der lateinischen *justitia*), nämlich der durch keinerlei persönliche Gefühlsbeteiligung getrüben richterlichen Tugend, bei Hartmann wohl gestreift, bleibt aber doch am Rand. Auch diese würde in andre Richtung weisen. Auch hier wäre die Gerechtigkeit eine hohe Tugend und keineswegs eine bloße Minimalforderung der Rechtlichkeit. Sie wäre freilich eine sehr prägnante Einzeltugend, die es sinnvoll gar nicht im Verhalten des einzelnen Menschen, sondern nur im abwägenden Verhalten zu mindestens zwei rivalisierenden Parteien gibt. Auch dies kann hier nicht verfolgt werden. Es eröffnet sich jedenfalls von den verschiedenen Bedeutungen des Begriffs Gerechtigkeit her ein weites Feld genauerer Untersuchungen, von denen her sich die Berechtigung der Hartmannschen Auffassung gegenüber den andren Deutungen erst richtig abgrenzen läßt.

Die *zweite Gruppe* sind dann die *christlichen Tugenden*. Sie werden von Hartmann ausdrücklich in diesem Sinn eingeführt, wenn er sie vom geschichtlichen Gesichtspunkt aus gegen die bisher behandelten Tugenden absetzt: „Mit den Umwälzungen, die das antike Ethos im Christentum erfuhr“, sagte er hier, „dringt eine neue Welt sittlicher Werte zum Bewußtsein durch. Ob sie in jeder Hinsicht die höhere Schicht ist, mag dahingestellt [87/88] bleiben“ (S.408). Vorläufig ist es jedenfalls so, daß das historische Faktum aufgenommen wird, um eine neue Welt von Tugenden in den Blick zu bekommen. Dabei kommt es Hartmann lediglich auf den rein sittlichen Charakter der Tugenden an, unabhängig von ihrer spezifisch religiösen Bedeutung. „Es ist nicht ganz leicht, diese Umstellung des Wertblicks von seiner religiösen Wurzel abzulösen; an sich aber ist es sehr wohl möglich“ (S. 408). Ja, Hartmann vermeidet die Frage nach dem einheitlichen Grund der Tugenden, um sie möglichst unbefangen einzeln ins Auge zu fassen. In dieser Richtung ist es charakteristisch, daß er den naheliegenden Ausgangspunkt von den den Platonischen Tugenden entsprechenden drei christlichen Kardinaltugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung, vermeidet, und statt dessen die Tugenden einzeln aufzählt, wie sie kommen, sie auch unverbunden und ohne den Versuch einer Systematisierung nebeneinanderstellt. Es geht ihm eben nicht um das religiöse Moment dieser Geisteshaltung, sondern ausschließlich um dasjenige, was zwar historisch durch das Christentum eröffnet, sachlich aber von den christlichen und auch allgemein religiösen Voraussetzungen unabhängig ist. Die Kapitelüberschriften verdeutlichen am besten den Aufbau dieses Teils: Nächstenliebe. Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit. Zuverlässigkeit und Treue. Vertrauen und Glaube. Bescheidenheit, Demut, Distanz. Werte des äußeren Umgangs. Es liegt in Hartmanns bewußtem Streben, die Tugenden „aufzugreifen, wo und wie man sie zu fassen bekommt“. Eben darum aber ist die nachträgliche Reflexion über das, was sich hier zum Ganzen zusammenfügt, nicht nur erlaubt, sondern gradezu gefordert.

Die *Nächstenliebe* hatte Hartmann schon an der angeführten Stelle als den „Grundwert“ dieser neuen Gruppe hervorgehoben. Mit ihr trifft Hartmann auch wirklich in den Mittelpunkt der christlichen Haltung, wenn auch, bezeichnend für den reinen Ethiker, vom Verhältnis zum andren Menschen und nicht vom Verhältnis zu Gott her gesehen. Die Behandlung von „*Vertrauen und Glauben*“ führt dann tiefer in den Vereich der christlichen Tugenden hinein, besonders wenn man bedenkt, daß im Schlußparagraphen über „*Lebensoptimismus und Hoffnung*“ auch die christliche Kardinaltugend der Hoffnung mit umgriffen wird, wenn auch nicht in ihrer christlichen zentralen Bedeutung und durch den Bezug zum allgemeinen Optimismus (der auch schon in der Behandlung der Weisheit mit anklang) etwas zu sehr ihrer religiösen Hintergründigkeit entkleidet. Trotzdem gehören grade diese Teile, zusammen mit denen über „*Zuverlässigkeit und Treue*“ wieder zu den phänomenologisch tiefsten Stücken des ganzen Werks, wo das unmittelbare Ergriffensein vom Gegenstand Hartmann weit über das historisch mit diesen Tugenden Verknüpfte hinausführt.

Großartig und bisher kaum ausgeschöpft ist das, was Hartmann hier über Glauben und Vertrauen zum andern Menschen als die unerläßliche Voraus- [88/89] setzung des menschlichen Zusammenlebens sagt. „Alle menschlichen Verhältnisse (sind) auf dem Glauben basiert“ (S. 423). „Mißtrauen ist die Auflösung aller Bindung. Unglaube zur Sache wie zum Menschen ist Vereinzeln. Glaube ist die Fähigkeit zur Gemeinschaft“ (S. 429). Zwar ist „alles Vertrauen und aller Glaube ein Wagnis“ (S. 426), es erfordert immer den Einsatz der Person (S. 427). Aber eben darauf beruht die wirkliche schöpferische Kraft des Glaubens, „daß er eben dasjenige, woran in der fremden Person er glaubt, in ihr auch wirklich hervorbringt. Die vom Glauben ausgehende moralische Kraft... ist imstande, den Menschen, dem der Glaube gilt, glaubwürdig, vertrauenswürdig, zuverlässig zu machen“ (S. 429). „Der Glaube kann den Menschen umschaffen“ (S. 429), und eben darauf beruht seine „eminent erziehende Kraft“ (S. 429). Gabriel Marcel und Hans Lipps haben, wohl ohne hier von Hartmann zu wissen, an diese Gedanken angeknüpft und in ihrer Behandlung des Versprechens ihnen eine grundlegende Bedeutung gegeben.

Auch die Tugenden der *Bescheidenheit*, *Demut*, *Distanz* bilden in sich eine engere Gruppe, die für das christliche Selbstverständnis des Menschen bezeichnend ist. Das gilt wenigstens uneingeschränkt von der Tugend der Demut, die im Mittelpunkt dieser Untergruppe steht. Es ist hier das Bewußtsein der menschlichen Unzulänglichkeit. Freilich wendet sich der Blick von hier aus rückschauend noch einmal dem Gegenbild der christlichen Haltung zu. Neben der Demut steht der Stolz, und mit ihm entsteht das Problem der Distanz überhaupt. Auch die Bescheidenheit wird vorwiegend im modernen Sinn genommen, als eine Tugend des menschlichen Umgangs, und damit weitgehend von ihrer religiösen Herkunft, der Bescheidung in den göttlichen Willen, der Bescheidung in die gegebenen Möglichkeiten überhaupt, abgesehn. Aufschlußreich wäre in diesem Zusammenhang wahrscheinlich der rückblickende Vergleich mit der Aristotelischen megalopsychia gewesen, denn bei beiden Tugenden geht es um das rechte Maß der Selbsteinschätzung, nur daß dieses beim griechischen Tugendbegriff stärker in Richtung auf die Größe, beim entsprechenden modernen Begriff dagegen stärker im Sinne einer engeren Begrenzung gefaßt wird.

Bei andern Kapiteln wird es schon fraglicher, wie weit sie in den Zusammenhang der christlichen Tugendbegriffe hineingehören. Bei der Wahrhaftigkeit im Sinne der „inneren Wahrhaf-

tigkeit“ könnte man noch daran denken, daß sie die nur auf christlichem Boden erwachsene seelische Tiefendimension der „Innerlichkeit“ voraussetzt, aber trotzdem ist sie keineswegs eine ursprünglich christliche Tugend, sondern erst das Ergebnis einer durch deren Voraussetzungen ermöglichten verhältnismäßig späten Entwicklung. Noch lockerer sind die Zusammenhänge bei Tugenden wie der Zuverlässigkeit, Treue, Aufrichtigkeit. Und endlich die „Werte des äußeren Umgangs“ haben [89/90] schon gar nichts mehr mit dem eigentlich christlichen Ethos zu tun und hätten vielleicht im Anschluß an einige der Aristotelischen Tugenden ihren systematischen Ort gehabt. Es lockert sich eben überhaupt gegenüber der ersten Gruppe die Geschlossenheit des Zusammenhangs. Daß Hartmann sie an dieser Stelle einfügt, hat seinen Grund darin, daß sich für ihn der historische Gegensatz des griechischen und des christlichen Ethos zugleich mit der systematischen Unterscheidung verbindet, die wir einleitend hervorgehoben hatten: Der Grundwert, den er an dieser Gruppe heraushebt, die Nächstenliebe, bedeutet die Hinwendung zum andern Menschen. Es sind in dieser zweiten Gruppe die Tugenden im Verhältnis zum andern Menschen, während sich die Tugenden der ersten Gruppe wie Weisheit, Tapferkeit usw. schon im Verhalten des einzelnen Menschen bewährten. Darum mußten alle Tugenden des zwischenmenschlichen Zusammenlebens dieser zweiten Gruppe zugeordnet werden, auch unabhängig von der spezifisch christlichen Tönung dieser Verhältnisse. Und wenn nun historisch gewiß auch mit dem Christentum eine ganz neue Schätzung des Mitmenschen entstanden ist, so zeigt sich doch deutlich die Schwierigkeit einer solchen Verbindung eines historischen Gesichtspunkts mit einer systematischen Unterscheidung.

Die *dritte Gruppe* führt wiederum in sehr andre und noch viel lockerer miteinander verbundene Tugendbegriffe. Hartmann beginnt ausdrücklich mit dem Hinweis auf die geringere Einheitlichkeit: „Waren schon die beiden ersten Gruppen von Tugenden nur lose in ihrem Zusammenhang, so ist die dritte Gruppe überhaupt keine eigentliche Gruppe mehr“ (S. 440), sondern eigentlich nur noch als die Zusammenstellung alles übrigen zu begreifen, um die Folge der immer kleiner werdenden Gruppen nicht ins Unendliche weitergehen zu lassen. Hartmann fährt auch fort: „Eher läßt sich jeder der folgenden vier Werte als eine engere Wertgruppe auffassen“ (S. 440). In der Tat sind es sehr verschiedenartige Begriffe, die hier zusammengengenommen werden: Fernstenliebe, schenkende Tugend, Persönlichkeit, persönliche Liebe.

Wir dürfen im gegenwärtigen Zusammenhang von den beiden letztgenannten Bereichen absehen. Wenn man gewiß auch die primitive Vorstellung aufgeben muß, als gäbe es eine allgemeine Gattung Tugend, innerhalb derer sich die verschiedenen Einzeltugenden nur durch ihre spezifischen Merkmale unterscheiden, wenn also gewiß das Wesen der Tugend bei jeder einzelnen Tugend anders beschaffen ist, so wird man es trotzdem kaum so weit fassen können, daß man auch die *Persönlichkeit* als eine Tugend bezeichnet. Bei Hartmann geht der Übergang zwangloser, denn in seinem systematischen Zusammenhang ist hier ja von „speziellen sittlichen Werten“ die Rede. Und da die Persönlichkeit ein sittliches Ideal ist, das Ideal der verantwortlich gestalteten Individualität, so ist sie ohne Zweifel im Sinne [90/91] Hartmanns ein sittlicher Wert, und nur, ob sie darum auch ein Tugendwert ist, bliebe zu fragen. Ähnlich ist es mit der *Liebe*. Auch die dort behandelten Fragen sind keine eigentlichen Tugendpro-

bleme, besonders wenn man die im engeren Sinn persönliche Liebe von der zuvor behandelten allgemeinen Nächstenliebe (wie auch von der noch zu behandelnden Fernstenliebe) unterscheidet. Doch das wäre im einzelnen sehr viel genauer zu untersuchen. Der sachliche Gehalt dieser Kapitel bleibt dabei vom Ausgang dieser spezielleren Frage unberührt.

Um echte Tugenden handelt es sich jedenfalls in den beiden ersten, untereinander wiederum enger zusammenhängenden Untergruppen, der Fernstenliebe und der schenkenden Tugend. Beides sind eigentümlich *Nietzschesche* Tugenden. Hartmann hatte schon an einer früheren Stelle den Aristotelischen Gedanken aufgenommen, daß es „*namenlose Tugenden*“ gäbe, d. h. daß das sittliche Empfinden, das Wertfühlen im Sinne seiner Theorie, erheblich feiner sei als das Ausdrucksmittel der Sprache und daß darum der Philosoph immer wieder in die Lage versetzt werde, im allgemeinen Empfinden wohl gefühlte, aber sprachlich nicht fixierte Tugenden deutend herauszuheben und dazu dann notwendig auch neue Worte zu prägen. Das sehr schwierige Problem, ob und gegebenenfalls in welchem Sinn es solche „namenlosen Tugenden“ gibt, müssen wir hier beiseitelassen. Für Hartmann jedenfalls gibt diese Auffassung die Möglichkeit, von der Verwurzelung dieser Tugenden im besonderen Ethos Nietzsches abzu-
sehen und sie dabei von dem zu sondern, was ihm bei Nietzsche als ein Hinausschießen über das Ziel erscheint.

In diesem Sinn ist ihm die *Fernstenliebe* durch den Gegensatz zur Nächstenliebe gekennzeichnet; während diese sich wahllos jedem Bedürftigen zuwendet, bedeutet jene ein auswählendes Prinzip, durch das die Hinwendung in den Dienst letzter, unbedingter Menschheitsziele gestellt wird. Es ist der Wille zum sittlichen Fortschritt, der die Gegenwart am Maßstab einer idealen Zukunft mißt. „Sie sieht im Nächsten nur ein Mittel für ein Größeres, das an ihm selbst nicht realisierbar ist“ (S. 446).

Und *schenkende Tugend* ist das Kennzeichen alles echten geistigen Lebens. „Schenkende Tugend ist das Leben der geistigen Fülle... das machtvolle Überströmen, die Fähigkeit des Anteilnehmens, des Reichmachens, des Überschüttens; dazu die Freude am Überschütten und am geistigen Wachstum des Beschenkten“ (S. 458). Denn das geistige Leben unterscheidet sich eben dadurch von der sinnlichen Sphäre, daß hier der Fortgebende nicht ärmer, sondern umgekehrt reicher wird, daß überhaupt nur in der selbstvergessenen Hingabe an andre eine schöpferische geistige Leistung möglich wird. „Zwecklose Verschwendung ist die wahrhafte Form der Fortzeugung geistigen Gehalts“ (S.461). Wiederum sind, am Leitfaden Nietzsches, wesentliche sittliche Zusammenhänge, die sich bisher der philosophischen Aufmerksamkeit [91/92] fast ganz entzogen hatten, ergriffen und in den systematischen ethischen Zusammenhang hineingestellt.

Wenn wir im Sinne unserer nachträglichen Hermeneutik über dieses Vorgehen weiter nachdenken, so ergeben sich allerdings grade hier eine Reihe weiterer Fragen, die wir wenigstens andeuten müssen. Einmal wäre zu untersuchen, wie weit das, was Hartmann durch seine nachträgliche „Reinigung“ als den vernünftigen Kern der Nietzscheschen Begriffe heraushebt, wirklich mit dem von Nietzsche Gemeinten übereinstimmt. Hartmann rationalisiert hier merkwürdig und vernachlässigt im Sinne seiner besonnenen Grundhaltung dabei ganz dasjenige, was bei Nietzsche den bestimmenden Untergrund ausmachte: die Leidenschaft des Unendlichen und den Furor gradezu des Unbedingten, Rückhaltlosen, sich selbst Verschwendenden.

den, in dem für Nietzsche jeder „Übergang“ zugleich ein „Untergang“ ist. Dieser heroische Wille zum Untergang ist dem Hartmannschen Grundgefühl einer dankbaren Seinsbejahung völlig fern.

Aber damit ergibt sich zugleich die zweite Frage: aus welchen Gründen Hartmann hier grade auf Nietzsche zurückgreift und inwiefern sich grade von Nietzsche her eine neue Gruppe von Tugenden ausbildet, die gleichberechtigt neben die der Antike und des Christentums tritt. Dazu müßte man vermutlich etwas weiter ausholen: man müßte diese besonderen Tugenden Nietzsches in den Rahmen seines gesamten Ethos einordnen und dieses wiederum in einem umfassenderen Zusammenhang sehen, der durch die gesamte *moderne irrationale Strömung* und mit ihr durch die neuere Lebens- und Existenzphilosophie gegeben ist. In diesem Zusammenhang entsteht eine in sich zusammenhängende charakteristische Gruppe von Tugenden, die durch die Verachtung jedes vernünftigen Maßes und den Willen zur Überschreitung aller Grenzen in der leidenschaftlichen unbedingten Hingabe gekennzeichnet ist. Doch diese weiteren Möglichkeiten, die eine sehr eingehende eigne Untersuchung erfordern würden, können hier nur eben angedeutet werden, soweit es zur genaueren Kennzeichnung von Hartmanns Vorgehen erforderlich ist.

Überblickt man dies in seiner kurzen Zusammenfassung notgedrungen ziemlich trockene Referat dieses Teils der Hartmannschen Ethik, so ergibt sich eine erstaunlich *reichhaltige Heerschau der Tugenden*, wohl das umfassendste Bild der Tugenden, das in der neueren Philosophie überhaupt entwickelt ist; denn es ist erstaunlich und im Grunde auch gar nicht richtig verständlich, wie sehr dieser wichtige Bereich in der philosophischen Ethik vernachlässigt ist. An den wenigen Stellen, an denen man sich überhaupt eingehender mit den Tugenden beschäftigt, handelt es sich um Einzeldarstellungen in bestimmten engeren Zusammenhängen (so bei D. v. Hilde- [92/93] brandt und J. Pieper). Aber grade der allgemeine, durch keinerlei speziellere Fragestellung eingeeengte Überblick über den Gesamtbereich der Tugenden war das von Hartmann gesteckte Ziel, eingeschränkt lediglich durch die eine Bedingung: daß nämlich diese Darstellung der Tugenden für ihn nicht selbständiges Thema ist, sondern nur ein Glied innerhalb eines größeren systematischen Ganzen. Daraus ergibt sich, daß der Umfang, der den einzelnen Stücken zugebilligt werden konnte, durch die Proportion im gesamten Rahmen bedingt ist und darum die phänomenologische Analyse nicht den von ihr verlangten wünschenswerten Grad an Genauigkeit entfalten konnte, sondern sich oft auf skizzierende Andeutungen beschränken mußte. Darum ist es auch nicht Besserwisserei, sondern dankbares Aufnehmen der Hartmannschen Ansätze, wenn man auch außerhalb des bei ihm gegebenen beschränkenden Rahmens die einzelnen Richtungen weiter zu verfolgen sucht.

Überblickt man unter diesem Gesichtspunkt noch einmal das bei Hartmann gegebene Ganze, so ergeben sich zwei Probleme, denen wir uns im Aufnehmen und Weiterführen der Hartmannschen Gedanken zuwenden müssen: die Frage nach der *Vollständigkeit* des hier entwickelten Tugendkatalogs und die Frage nach dem inneren Aufbau eines solchen Tugendreichs.

Zur ersten Frage hat sich Hartmann selber ausdrücklich geäußert: „Eine vollständige Tafel der Tugendwerte geben... ist eine unerfüllbare Aufgabe ... Man kann vielmehr nur auflesen, was das Wertbewußtsein der Zeitalter herausgearbeitet und einigermaßen faßbar gemacht hat“ (S.

379). Und kurz darauf: „Man muß die Werte eben aufgreifen, wo und wie man sie zu fassen bekommt — auf die Gefahr hin, über der Mannigfaltigkeit die Einheit zu verlieren oder sich in der Anordnung zu irren“ (S. 380). Die Vollständigkeit des Tugendkatalogs ist zudem überhaupt keine sinnvolle Forderung, denn jede einzelne Tugend differenziert sich bei genauerer Analyse unendlich, und die nachgehende Untersuchung findet niemals eine natürliche Grenze. Aber nicht darum handelt es sich hier, sondern um das, was man die „prinzipielle Vollständigkeit“ nennen möchte. Das bedeutet, daß die Gesamtheit der Tugenden (oder vielleicht vorsichtiger: die Gesamtheit der bei uns vorhandenen oder verstandenen Tugenden) einigermaßen vollständig und nach Möglichkeit maßstabgetreu in ihrem relativen Gewicht in diesem Verzeichnis abgebildet ist. Ob ein solcher Aufbau heute schon, ehe sehr ausgedehnte Einzeluntersuchungen vorliegen, sinnvoll in Angriff genommen werden kann, ist eine sehr schwierige Frage. Leichter ist es, an wiederum aufgegriffenen Einzelheiten zu zeigen, wo in der Hartmannschen Anordnung grundsätzliche Lücken sein dürften.

Am einfachsten geht man dabei ein paar *historischen Anregungen* nach, die sich schon im bisherigen Gang wie von selber aufzudrängen begannen. Bei der Behandlung der Fernstenliebe und der schenkenden Tugend [93/94] hatten wir darauf hingewiesen, daß allgemein aus dem Überschwang der irrationalen Bewegung eine eigne ethische Grundhaltung mit charakteristischen eignen Tugenden entsteht. Die Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des Lebens wird als höchster Wert empfunden; es ist ein Gefühl des Sich-tragen-lassens und Sich-fortziehn-lassens, in dem die Größe der Leidenschaft höher zählt als jede Selbstbeherrschung und Mäßigung; es ist eine Haltung des Ganz-oder-garnicht, ein Ethos der Unbedingtheit in jedem Tun, wie es schließlich zum modernen existentialistischen Ethos des unbedingten Einsatzes (des engagement) hinüberführt. Und dieses steht wiederum, wenn auch in charakteristischer moderner Übersteigerung, im Zusammenhang mit den Tugenden des heldischen Lebensgefühls, wie man sie am altgermanischen Dasein oder dem ritterlichen Ethos der mittelalterlichen Dichtung verfolgen kann. Und von dort führt dann eine stetige Entwicklungslinie hin zu dem aristokratischen Ethos des Barock, das ebenfalls von einem Lebensgefühl der Fülle und des Überflusses beherrscht ist und in ihm wiederum charakteristische eigne Tugenden (etwa der *générosité*) entwickelt. Und dem gegenüber wären dann die Tugenden der bürgerlichen Welt zu entfalten, wie sie vor allem in der Aufklärung herausgearbeitet sind: die Arbeitssamkeit und der Fleiß, die Ordnungsliebe und die Reinlichkeit, die Genügsamkeit und die Bescheidenheit. Aber auch diese sind wiederum nicht nur Tugenden des wirtschaftlichen Lebens, sondern bestimmen bis weit ins geistige Dasein hinein die sittliche Grundhaltung im ganzen. Man könnte in diesem Zusammenhang auch an die römischen Tugenden denken, die vom griechischen Schema ganz abweichen.

Diese wenigen, ziemlich willkürlich herausgegriffenen Andeutungen haben hier nur den einen Zweck, nämlich deutlich zu machen, wie wenig das Hartmannsche Schema der drei Hauptgruppen der Tugenden deren wirklicher Mannigfaltigkeit gerecht wird, und zwar daß nicht nur in diesem Rahmen neue Einzeltugenden auftreten, sondern daß vielmehr ganz neue Gesichtspunkte erscheinen, die ein geordnetes Schema des Tugendreichs sehr viel schwieriger erreichbar machen. Trotzdem ist der Hinweis auf bestimmte geschichtliche Möglichkeiten so wenig wie bei Hartmann selbst als Verzicht auf einen systematischen Aufbau gemeint, sondern nur als heuristisches Prinzip, um sich aus der Einseitigkeit bestimmter Blickweisen zu

befreien und eine möglichst große Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Gesichtspunkte aufzugreifen. Es zeigt uns, wie ungeheuer mannigfaltig und reich gegliedert der Gesamtaufbau der Tugenden ist.

Aber so umfassend die Aufgabe einer Analyse des Reichs der Tugenden ist, so darf die Ethik trotzdem nicht der Versuchung erliegen, sich in einer solchen immer weiter verzweigten Analyse zu verlieren. Es ergibt sich vielmehr die [94/95] weitere Frage, wie sich aus diesen verschiedenen Tugenden jeweils ein bestimmtes Ethos aufbaut. Zwar hat Nicolai Hartmann selber nachdrücklich betont, daß eine philosophische Ethik nicht „moralisieren“ dürfe, und er meint damit (neben anderem) offensichtlich auch dies, daß die philosophische Ethik von sich aus nie anzugeben vermöge, welche bestimmten Werte sich ein Mensch als die für ihn bestimmenden auswählen und wie sich von ihnen her der Aufbau seiner konkreten Wertordnung vollziehen solle. Trotzdem aber erschöpft sich die philosophische Aufgabe nicht darin, das Material der Tugenden in einer äußerlichen Anordnung bereitzustellen, es gilt vielmehr in die *innere Aufbaugesetzlichkeit* der konkreten Formen des Ethos einzudringen. Und selbst wenn man überzeugt ist, daß keine allgemeingültige apriorische Rangordnung des gesamten Tugendbereichs möglich ist, daß es grundsätzlich gleichberechtigte historische Formen des Ethos gibt, so bleiben doch auch in diesem Rahmen noch bestimmte Gesetzmäßigkeiten.

Es gibt höhere und niedere Tugenden. Nicht jede kann eine leitende Tugend sein. Aber um jede leitende Tugend ordnen sich die andern in einer ganz bestimmten Weise, und jede einzelne nimmt in einem solchen konkreten Tugendsystem eine ganz bestimmte Gestalt an; sie wandelt sich also je nach dem Ganzen, in dem sie steht. Es gibt weiterhin Tugenden, die sich wechselseitig fordern, und wieder andre, die sich wechselseitig ausschließen. Und wo sie sich nicht völlig ausschließen, gibt es bestimmte Spannungsverhältnisse, wo die eine Tugend sich nur auf Kosten der andern ausbreiten kann.

Auch in dieser Richtung hat Nicolai Hartmann wichtige Forschungsarbeit geleistet. Dahin gehört vor allem seine Lehre von den *Tugendantinomien*. Wir können abschließend nur wenig in dieser Richtung andeuten. Dahin gehört etwa die Antinomie zwischen Liebe und Gerechtigkeit: die notgedrungene Kühle, mit der die Gerechtigkeit alle Menschen in einer gleichen Weise behandelt, steht im Gegensatz zu der gefühlsbetonten Wärme, mit der sich die Liebe ausschließlich wenigen bestimmten Menschen zuwendet und andre wieder ausschließt. Dahin gehört weiter die Antinomie zwischen Nächsten- und Fernstenliebe: die eine, die sich dem Bedrängten in seiner Bedrängnis zuwendet, unabhängig von seinem Wert, und die andere, die alle Beziehungen unter bestimmten letzten Wertungen sieht. Hartmann weist dabei gegenüber Nietzsche mit Recht darauf hin, daß trotz aller Spannungen die Fernstenliebe die Nächstenliebe keineswegs ausschließt. Ähnlich ist es mit dem Spannungsverhältnis von Demut und Stolz. Weiter wäre hier die für das Gesamtethos eines Menschen entscheidende Antinomie zwischen Fülle und Reinheit zu nennen, die Hartmann im vorhergehenden Teil der allgemeinen sittlichen Grundwerte entwickelt: auf der einen Seite das Streben nach Fülle, das einen möglichst großen Lebensgehalt in sich zu umspannen sucht und sich darum notwendig auch in Schuld verstricken muß, und auf der andern [95/96] Seite das entgegengesetzte Streben, das um sich vor Schuld zu bewahren, auch die Berührung mit dem Leben vermindern und sich weitgehend

abschließen muß.

Die Untersuchung der Antinomien ist von Hartmann nicht systematisch entwickelt worden, sondern die einzelnen Ansätze sind im Verlauf der Untersuchung an verschiedenen Stellen eingestreut. Man könnte versuchen, auch diese Ansätze weiter zu entwickeln. Man könnte, was die Grundeinstellung eines Ethos angeht, vor allem zwischen dem Ethos des Maßes und dem Ethos der Unbedingtheit unterscheiden. Für die erste Seite könnte man auf Aristoteles oder allgemein auf die griechische Antike hinweisen. Die Tugenden der Weisheit und der Besonnenheit wären für sie bezeichnend. Auch Hartmann selber würde in seinem innersten Kern auf diese Seite gehören. Und demgegenüber stünde dann das Ethos der Unbedingtheit mit seiner ins Großartige gesteigerten Einseitigkeit. Hier wäre an Nietzsche zu denken (und von hier aus ist auch zu verstehen, warum Hartmann dessen Tugenden in einem ganz andern Geist ausdeuten mußte). Hierher würde weitgehend überhaupt das Ethos des heldischen Lebens gehören, aber nicht nur dies: Auch der Geist der Bergpredigt ist in ihrer, d.h. der religiösen Ebene durch denselben Willen zur Unbedingtheit und darum auch, von jener andren Seite her gesehen, den der Maßlosigkeit gekennzeichnet.

Hier eröffnen sich unermeßliche Perspektiven einer weiteren phänomenologischen Untersuchung auf ethischem Gebiet. Sie in ihrer vollen Weite zu verfolgen, würde über die Kraft eines einzelnen weit hinausgehen. Hier kann nur die gemeinsame Arbeit einer neuen Forschergeneration weiterführen. Wenn dies im Inhaltlichen dann weit über Nicolai Hartmann hinauszuführen scheint, müssen wir dabei doch dankbar erkennen, daß die Möglichkeiten dazu überhaupt erst in diesen, bisher wenig gewürdigten Partien seiner großen „Ethik“ eröffnet sind, daß wir damit also nur sein Werk fortführen.