

Hans-Jürgen P. Walter

Karl Duncker „meets“ Nicolai Hartmann

Einführende Bemerkungen und Hinweise

Unbezweifelbar gilt für die Gestalttheoretische Psychologie (Gestaltpsychologie der „Berliner Schule“) erkenntnistheoretisch ein kritisch-realistischer Standpunkt. Dieser Standpunkt garantierte allerdings keineswegs Übereinstimmung in wichtigen Details phänomenologischer Analyse und psychologischer oder ontologischer Schlussfolgerung mit anderen psychologisch Forschenden, die sich ebenfalls als Kritische Realisten verstanden. Mit diesen setzten sich die Begründer der „Berliner Schule“ kritisch auseinander (vgl. Koffka, schon 1915). Aber der zeitgleich lebende und als Professor sogar in Berlin lehrende Philosoph Nicolai Hartmann (1882-1950), den Stegmüller (1975, 243-287) als *den* Philosophen des „Kritischen Realismus“ vorstellt, kommt in ihren mir vorliegenden (das sind nicht alle, aber die meisten) Publikationen namentlich nicht vor.

Nun ist das zwar umgekehrt genauso, aber bei Hartmann scheint es sich um die prinzipielle Entscheidung zu handeln, auf die Auffassungen von Zeitgenossen nur inhaltlich, nicht aber mit Namensnennung einzugehen (mit wenigen Ausnahmen)¹; er überlässt es in der Regel dem Leser, diejenigen zu erkennen, die er meint. Konsequenterweise gibt es bei ihm weder ein Sach- noch ein Personenregister.

Ich entsage hier jeglicher Spekulation sowohl im Hinblick auf Hartmanns Publikationspraxis als auch im Hinblick auf das Fehlen seines Namens in den Veröffentlichungen der Begründer der „Berliner Schule“, möchte lediglich feststellen, dass letztere an vielen Stellen auf Übereinstimmung mit Hartmann hätten hinweisen können.

¹ In „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“, Berlin u. Leipzig 1921(de Gruyter), S. IV liefert er dafür eine 17-zeilige Begründung, die er stillschweigend beibehalten zu haben scheint. Die beiden letzten Sätze lauten: „Dem Lernenden aber, dem das Werk als Lehrbuch dienen soll, wird das Fehlen des kritischen Apparates wohl eher eine Erleichterung bedeuten. Er sieht sich im Gang der Untersuchung nicht vor die üblichen Meinungs-gegensätze, sondern unmittelbar vor die Probleme selbst gestellt.“ Zu den Ausnahmen gehört die Erwähnung von M. Heidegger (in N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, 150, im folgenden: GS), den er wegen „falsche[r] Analyse der Zeitphänomene“ kritisiert.

Hinweise auf Hartmann finden sich aber nach meiner Kenntnis überhaupt erst bei der zweiten Generation der „Berliner Schule“. Bei Metzger (1954², zit. nach 1963³, unveränderter Nachdr. der 2. Auflage, 10) findet sich nur im Zusammenhang mit „Psychologismus“ ein vager Fußnotenverweis auf Hartmanns 1933 erstmals erschienenes Werk „Das Problem des geistigen Seins“.

Entschieden anders ist es bei Karl Duncker. Er verweist in dreien seiner Aufsätze mehrfach präzise auf ihn. In „Ethische Relativität“ (in Boege & Walter 2008, 75 bzw. 73 wg. Herstellungsfehler, im folgenden immer die höhere (+2) mit dem Namenverzeichnis in der Krammer-Buchausgabe und der Online-Ausgabe übereinstimmende Seitenangabe) verweist er in Fußnote 19 auf ihn und Max Scheler als Philosophen, die zwar, wie er selber, nicht an ethische Relativität glaubten, deren Konzeption einer „idealen Wertsphäre“, „aus der unterschiedliche historische Perioden eine unterschiedliche ‚Auswahl‘ treffen“, ihn aber nicht zufriedenstelle, weil „Bedeutungen als Vermittlern zwischen Umständen ... unzureichender Raum zugestanden“ würde. An allen anderen Stellen zitiert er Hartmann voll zustimmend (wie übrigens auch seine große Wertschätzung für Scheler an anderer Stelle deutlich wird).

In „Zur Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung“ (in Boege & Walter 2008, 128 bzw. 126) zitiert er ihn an zentraler Stelle zur Bestätigung seiner eigenen Auffassung:

„Und diesen elementaren oder leiblichen Bedürfnissen kommt ja in einem ganz bestimmten Sinn zweifellos ein Primat zu: sie ermöglichen, ‚tragen‘ (N. Hartmann 1933) die anderen höheren Bedürfnisse (ohne zu essen kann man nicht leben).“

Diesen „ganz bestimmten Sinn“ erläutert Hartmann (wie Duncker in kritischer Distanz zum „Marxismus“) ausführlich sowohl in „Das Problem des geistigen Seins“ (1. Aufl. 1933) als auch in „Der Aufbau der realen Welt“ (1. Aufl. 1939) bei der Darstellung seiner „Schichtenlehre“ (physische, organismische, psychische, geistige Schicht).

Der Aufsatz Dunckers aber, wo die Bezugnahme auf Hartmann zentrale *und* durchgehende Bedeutung hat, ist „Erscheinungslehre und Erkenntnistheorie des Gegenstandsbewusstseins“² (2008, 34-63). Hier begegnet er Hartmann eindeutig als jemandem, mit dem er geistig im Bunde ist. Das soll im Folgenden belegt werden.³

² Auf deutsch erstmals erschienen in *Gestalt Theory* 14, No. 1, 1992, 4-42 in der Rückübersetzung aus dem Amerikanischen von Paul Tholey unter dem Titel: „Erscheinungslehre und Erkenntnistheorie vom Bewußtsein“. Das deutsche Originalmanuskript, das in Boege & Walter (2008) enthalten ist, spürte Helmut Boege erst 2007 bei Dagmar Kaltenhäuser, einer Nichte Dunckers, auf.

³ Der Dissertation Wendelborns (2003, 159) entnahm ich, dass Duncker und N. Hartmann in Verbindung standen: dass „Hartmann Korreferent der von der Philosophischen Fakultät bei Dunckers Meldung zur

1. Was ist Bewusstsein?

„Was eigentlich ist Bewußtsein? Als was finde ich mein Bewußtsein vor“ fragt Duncker einleitend. Am Beispiel eines Spaziergängers, der an einer Pappel vorbeigeht, will er „das Bewußtsein ursprünglich und sozusagen auf frischer Tat phänomenologisch ... entdecken“. Er entdeckt es (hier im Falle des Sehens jener Pappel) „als eine Art Teilhabe des phänomenalen Ich an phänomenalen Gegenständen“ (36).

Die Begründung dieser Sichtweise schließt er mit einem Hinweis auf N. Hartmann (Zur Grundlegung der Ontologie, 1935, 159) ab, der fast wie eine erste Zusammenfassung (mit Ausblick: „Erkenntnis“) gelesen werden kann (Duncker 1935, 43):

„Nicolai Hartmann nennt die *Erkenntnis* einen ‚*transzendenten Akt*‘, wobei die ‚*Transzendenz des Aktes* ... nur das Hinausgehen auf ein vom Akt Unabhängiges als solches, einerlei ob es sonst zum Bewußtsein gehört oder nicht‘ bedeutet. In *diesem* Sinn wäre also auch das Bewußtsein ein transzendenter Akt, denn auch das Bewußtsein geht ja auf etwas hinaus, das vom ‚jeweiligen‘ Bewußtseinsakt unabhängig ist. Bewußtsein ist in der Tat die elementarste Art von Erkenntnis, von ‚Erfassen‘.“⁴

Spätestens jetzt ist natürlich zu erläutern, was Duncker mit „Teilhaben am Gegenstand“ (hier der Pappel) genau meint. Dafür ist (vgl. 54/55) grundlegend die Unterscheidung zwischen „phänomenalem Ich“ (1), phänomenalem Objekt bzw. phänomenaler Welt (2) und Teilhabe des phänomenalen Ich an einem phänomenalen Objekt bzw. der phänomenalen Welt (3). In der phänomeno-

Habilitation 1934 eingesetzten Kommission“ war (s.a. schon 100) und dass Hartmann eine Empfehlung zu einem (zitierten) Brief Dunckers vom 12.08.1935 geschrieben habe, mit dem Duncker sich bei der Zeitschrift „Blätter für Deutsche Philosophie“ erkundigt, ob Interesse an „einer Abhandlung, betitelt ‚Zur Erscheinungs- und Seinslehre des Bewußtseins‘“ besteht.

Ich danke Helmut Boege dafür, dass er mir das angebliche „Empfehlungsschreiben“ (bei Wendelborn auf S. 159 mit dem Literaturhinweis „Hartmann, o.D.“ versehen und unter der einzigen Nennung von „Hartmann, N.“ in der „Bibliographie“ als „Empfehlungsschreiben. SAPMO, NY4445 269 Bl92“ aufgeführt) besorgt hat. Es stellte sich heraus, dass es sich keineswegs um ein „Empfehlungsschreiben“ handelt und erst recht nicht um den Brief handeln kann, der, ohne Quellenangabe wenige Zeilen oberhalb erwähnt, laut Wendelborn etwas (Biographisches) „beweist“. Das angebliche „Empfehlungsschreiben“ entpuppt sich als eine (bemerkenswert positive) „gutachterliche“ Stellungnahme“ Hartmanns (Briefkopf, Stellungnahme, Unterschrift) ohne Anschreiben. Sie bezieht sich mit keinem Wort auf Dunckers Artikel „Erscheinungslehre ...“, dagegen für mich sehr eindeutig auf Dunckers Habilitationsschrift „Zur Psychologie des produktiven Denkens“.

Unabhängig von Wendelborns obskuren biographischen „Beweisführungen“ und „Interpretationen“ Duncker-scher Arbeiten (die auf S. 159 lediglich einen von vielen Höhepunkten erreichen) belegt die gutachterliche Stellungnahme N. Hartmanns jedenfalls eindeutig, dass Duncker und N. Hartmann sich gegenseitig wahrgenommen haben.

⁴ In „Der Aufbau der realen Welt“, 1939, 196, (im folgenden RW), schreibt Hartmann: „Die Erkenntnisbedeutung eines Gegenstandsbewußtseins, einerlei welcher Stufenhöhe, liegt darin, daß es ein Ansichseiendes repräsentiert. Erkenntnis ist Repräsentation der Welt im Bewußtsein; ihre Inhalte sind wesenhaft einem Seienden zugeordnet. Sie sind es der Tendenz nach auch dann, wenn sie es verfehlen oder nur teilweise treffen.“ Vgl. auch z.B. GS 117/18.

logischen Analyse des „Ich sehe den Baum“ zeigt sich, dass für das phänomenale Ich, „das ‚mein Ich‘ heißen könnte“ (34), die Wahrnehmung des Baumes zugleich ein Wahrnehmen von dessen *An-sich-sein*, dessen vom Fühlen, Wollen und Tun und allem anderen des Ich unabhängiger Eigenständigkeit ist. „Es gibt schlechterdings keine Seinsweise des Ich, worin es sich als ‚Urheber‘ des Baumes empfindet. Vielmehr, der Gegenstand ‚gegen-steht‘ dem Ich“ (35). Es kann sehend nur „teilhaben-an“ der „phänomenale(n) Selbstgegebenheit des Objekts“. So also erweist sich „Bewußtsein‘ als eine Art Teilhabe des phänomenalen Ich an phänomenalen Gegenständen“, nämlich als ein, wie Hartmann über „Erkenntnis“ sagt, „transzendenter“ Akt des Ich. Und Duncker darf mit Recht von Übereinstimmung mit Hartmann ausgehen, wenn er „Bewußtsein“ als die „elementarste Art von Erkenntnis“ ansieht. Diese Attribuierung dürfte sich auf den Umstand beziehen, dass es sich nach Dunckers wie nach Hartmanns Auffassung (vgl. Fußn. 4.) schon dann um „Erkenntnis“ handelt, wenn das „Bewußtsein“ (noch) gar nicht weiß, dass es weiß. Duncker (1935, 42):

„Der Gegenstand und mein Teilhaben am Gegenstand sind zwei wohlunterschiedene ‚Schichten‘, und ich kann an der einen: am Gegenstand - teilhaben, ohne an der andern: an meiner Teilhabe am Gegenstand - teilhaben zu müssen.“⁵

⁵ Weitere Belege dafür daß Duncker und Hartmann in diesem Punkt übereinstimmen:

1. N. Hartmann (GS, 117, Fußn. 1, RW, 160, letzt. Abs. u.161, 2. Abs.):

„Erkenntnis ist hiernach nicht eine Sinneinheit, nicht Urteil, auch nicht ein bloß intentionales Verhältnis, sondern ein transzendentes Verhältnis, welches das Bewußtsein mit dem, was an sich ist, verbindet, resp. dieses ihm erscheinen läßt“ (GS, 117).

„Man erkennt diese Sachlage [Unterschied des Logischen und Alogischen] notwendig, solange man das Erkenntnisverhältnis mit dem logischen Verhältnis verwechselt. Erkenntnis ist ein transzendenter Akt; sie hat mit dem Urteil direkt nichts zu tun, sie bewegt sich in anderer Dimension. Erkenntnis besteht nicht darin, daß ‚etwas als etwas‘ gesetzt, bezeichnet oder anerkannt wird, wie von phänomenologischer Seite immer wieder behauptet wird. ‚Etwas als etwas‘, das ist vielmehr die logische Form des Urteils“ (RW, 160).

„Setzt man Erkenntnis gleich dem Urteil, so verkennt man zwangsläufig den Erkenntnischarakter der Wahrnehmung, sowie aller konkretanschaulichen Gegenstandsauffassung. Das aber ist gerade charakteristisch, daß Wahrnehmung auch ein Erfassen ist, und zwar auch ein objektives, wenn auch einseitiges und beschränktes. ... Es gibt neben der Wahrnehmung das Wahrnehmungsurteil, neben der Meinung den Begriff, Aber Urteil und Begriff bleiben im Erkenntnisverhältnis sekundär; sie können auch ausbleiben, und am Inhalt ändert das nichts“ (RW, 161) .

2. Duncker (36 und 42):

„Wir sprachen oben vom phänomenalen An-sich-sein der Gegenstände. Dieses phänomenale An-sich-sein pflegt in der modernen Philosophie - seit Brentano und Husserl - auch ‚intentionale Gegenständlichkeit‘ genannt zu werden. Ich möchte diese Ausdrucksweise jedoch nicht beibehalten. Sie stammt von einer Auffassung des Bewußtseins, die wir nicht teilen können - als würden sog. ‚empfundene Inhalte‘ erst durch ein hinzutretendes ‚intentionales Erlebnis‘, einen ‚Akt objektivierender Auffassung‘ zur Gegenständlichkeit erheben, ‚gegenständiglich interpretiert‘.“ (Fußnote 2:) „Vgl. Husserl, Logische Untersuchungen, 2. Aufl. Halle, Niemeyer, 1913, Bd. 2, S. 365. Ausführlicher: ‚Die Wahrnehmungsvorstellung [gemeint ist: der in der Wahrnehmung erscheinende Gegenstand; d. Verf.] kommt dadurch zustande, daß die erlebte Empfindungskomplexion von einem gewissen Aktcharakter, einem gewissen Auffassen, Meinen, beseelt ist‘ (S. 75)“.

Ich müßte mich sehr irren, sollte Dunckers Kritik nicht auf dieselben oder eng verwandte Auffassungen zielen

2. Vom Phänomen der „Erkenntnis“ zu einer „Erkenntnistheorie des Bewußtseins“

„Je vertiefter einer in einen Gegenstand ist, desto weniger weiß er um sein Vertieftsein. Spontan zum Phänomen wird die Teilhabe am ehesten an Stellen, wo Teilhabe plötzlich anfängt oder sich verändert (vgl. o. unser Beispiel mit der Pappel). Auch die inneren Grenzen der Teilhabe ... - gemessen an der Unerschöpflichkeit des Gegenstandes - sind geeignet, auf die Tatsache des (Nur-) Teilhabens hinzuweisen“ (Duncker 1935, 42).

Genau dies ist der Ausgangspunkt für höhere Stufen der Erkenntnis: die Teilhabe an einem Teilhabegeschehen, mit anderen Worten: die Teilhabe an einem Gegenstand (das „Gegenstandsbewußtsein“) wird selbst zum Gegenstand des Bewußtseins. Denn genauso, wie jemand an einem phänomenalen Gegenstand der äußeren („ich-unabhängigen“) Welt (hier der Pappel) teilhaben kann, kann er auch an einem inneren („ich-abhängigen“) Phänomen (hier der Teilhabe an der Pappel) teilhaben (vgl. auch o., wo Duncker Hartmann zitiert, dessen Erläuterung: „... einerlei ob es [ein vom Akt Unabhängiges als solches] sonst zum Bewußtsein gehört oder nicht“).

Und jemandes Erfahrungen mit der Wahrnehmung einer Pappel während seines Spaziergangs können Anlaß für die kritische Frage geben, wie das denn mit der Pappel wirklich war. Er hatte sie im Vorbeigehen unmittelbar wahrgenommen und sie im Weitergehen, genauso unmittelbar gegeben, noch ein Weilchen an ihrer Stelle in der Landschaft gesehen, als hätte er hinten Augen (sog. „Objekt Konstanz“). Auf dem Rückweg konnte er sie in seiner (gewollten) Vorstellung (d.h.: nicht mehr unmittelbar gegebenen Wahrnehmung) immer noch mit Freude betrachten und bewundern, wie hoch und schlank sie war. Doch dann sah er sie plötzlich wieder unmittelbar vor sich: und da war sie ganz anders, gar nicht mehr so hoch und schmal, eher gedrungen. Lag das daran, daß die Sonne nun in anderem Winkel auf sie traf (vgl. hierzu Duncker 1935, 46)? Und wie war das mit seiner, zumindest kurzfristig, überwältigenden Freude gewesen, mit der er auf die Pappel geschaut hatte? War es ihm nicht vorgekommen, als wäre die Pappel geradezu Ausdruck seiner Freude gewesen (vgl. Duncker 1935, 42)? Die Erinnerung war immer noch schön, aber was konnte die Pappel, die er ja zugleich klar als außerhalb seiner selbst (seines Ich) wahrgenommen hatte, wirklich mit seiner Freude zu tun haben?

wie die Hartmanns, wenn letzterer zwischen Wahrnehmung und Wahrnehmungsurteil unterscheidet (s.o.). In ähnliche Richtung geht auch Dunckers Kritik an Hönigswald:

„(Die in der Geschichte der Philosophie häufig anzutreffende These, es wisse das Bewußtsein stets um sich selber - so lehrt noch HÖNIGSWALD, der Satz ‚ich weiß‘ sei äquivalent dem Satz ‚ich weiß, daß ich weiß‘ - diese These ist phänomenologisch falsch, sie definiert ein ‚Bewußtsein‘, das mit dem wirklichen Bewußtsein nichts zu tun hat“ (Duncker 1935, 42).

Man darf wohl mit Recht vermuten, dass Hartmanns Kritik einem oder allen von Duncker oben genannten Philosophen (und teilweise: Psychologen) gilt.

Die einen wie die anderen Fragen sind dazu angetan, höhere Erkenntnis zu gewinnen, z.B. solche eher physikalischer oder solche eher psychologischer Art (nicht unbedingt schon wissenschaftlicher Art im strengen Sinne). Ihre höchste Stufe verwirklicht sich in der „Einsicht“ in die jeweiligen Zusammenhänge, die deshalb in der Gestalttheorie des „produktiven Denkens“ (Duncker 1935; Wertheimer 1956, 1964, amerik. Original 1945) eine besondere Rolle spielt.⁶ In seinem Aufsatz geht Duncker schließlich dazu über, die kritischen Fragen zu stellen, die ihn zur Ausarbeitung 1. einer „Theorie des Bewußtseinsbildes“ und 2. einer „Erkenntnistheorie des Bewußtseins“ führen.

Dunckers Begründungen (offenkundige Täuschungen alltäglicher Art wie z.B. auch wissenschaftlich untersuchte sog. „optische Täuschungen“) und Erläuterungen des (durch physikalisch-physiologische Forschung erschlossenen) „ontologischen“ Sachverhalts, demzufolge das „phänomenale Ansichsein“ von Gegenständen keineswegs bedeuten kann, dass es sich beim phänomenal unmittelbar Wahrgenommenen auch tatsächlich um den (ontischen) Gegenstand als solchen handelt, sondern dass es sich vielmehr um ein durch die, je nach den (physischen oder psychopsychischen) Umständen, auch täuschbaren Sinne vermitteltes „(Ab-) Bild“ vom Gegenstand (gleichermaßen von in Bezug auf den eigenen Körper „äußere“ Objekte“ wie vom „Körper-Ich“) handeln muß (Duncker 1935, 51), ohne dass dies unmittelbar so erlebt wird, gehören heute ebenso zum Grundbestand gestalttheoretischen Wissens wie die erkenntnistheoretische Begründung der „ontischen Unabhängigkeit“ der Welt, die deren „Selbstgegebenheit“ bzw. Ansichsein im Bewußtsein (bzw. in „elementarer Erkenntnis“) entspricht.

In diesem Zusammenhang (1935, 56/57) zitiert Duncker Hartmann noch zweimal.

1. Bezogen auf „die Unabhängigkeit [des „wahrgenommenen Gegenstands“] vom teilhabenden Ich als solchem, vom Akt der Teilhabe („gnoseologisches Ansichsein“²³)“ (56) zitiert er in Fußnote 23:

„Das Wesen des gnoseologischen Ansichseins ist ein relationales. Es besagt nur, daß das Sein des Gegenstandes niemals in Abhängigkeit von derjenigen Erkenntnis steht, deren Gegenstand es ist“ (ebenfals 1935, 155).

In der Fußnote ergänzt er das Zitat durch den Hinweis:

„Wir deuteten bereits darauf hin, daß ‚Bewußtsein‘ in unserem Sinne die primitivste Form von ‚Erkenntnis‘ im Hartmannschen Sinne ist.“

⁶ In diesem Zusammenhang kann man sich fragen, ob in Hartmanns GS, 49, Fußnote 1, die „Gestaltpsychologie“ gemeint sein könnte. Oben auf der Seite steht (beginnend auf 48): „Die Überwindung des Psychologismus ist das Freiwerden des philosophischen Blickes für das Reich des geistigen Seins¹).“ In Fußnote 1 meint er, die Psychologie, die inzwischen zu einer „Wissenschaft vom Geist“ geworden sei, sollte sich vielleicht anders nennen.

2. findet Duncker sich auch in Einklang mit Hartmann in seiner Auffassung, dass es sich über die Unabhängigkeit des „wahrgenommene Gegenstands“ vom „Akt der Teilhabe“ („gnoseologisches Ansichsein“) hinaus um „die Unabhängigkeit vom ganzen Ich, wie es sich im Wollen und Fühlen, im Tun und Leiden lebendig erlebt“ handelt (s. dazu auch schon Fußn. 3). Bezogen auf eine ihm etwas einseitig erscheinende Herleitung der „Willensunabhängigkeit“ von „Gesichtseindrücken“ seitens W. Diltheys schreibt Duncker (1935, 56/57):

„Unvoreingenommener und auch allgemeiner, d.h. nicht mit der Beschränkung auf Objekte der realen Außenwelt, wurde das gleiche Problem in jüngster Zeit von N. HARTMANN behandelt. Unabhängige Realität konstituiert sich im Erlebnis des ‚Widerfahrnisses, des ‚Betroffenseins‘ “ (Zum Problem des ‚Widerfahrnisses‘, des Betroffenseins. Philos. Vorträge der Kant-Gesellsch., Nr. 32, 1931).⁷

So kann Duncker die Vorbereitung auf die Frage, mit welchem Recht man nicht nur von „phänomenaler Ichunabhängigkeit der Welt“, sondern auch von „ontischer Ichunabhängigkeit der Welt“ sprechen kann, so zusammenfassen:

„Wir sind also nicht nur in Einklang mit den Phänomenen, sondern auch in Einklang mit guten Phänomenologen, wenn wir zusammenfassend sagen: das Wahrnehmungsobjekt (wie übrigens aus den selben Gründen auch das ideale Objekt, z.B. der ‚Sachverhalt-an-sich‘ $2 \times 2 = 4$) wird vom phänomenalen Ich als eigenständig, als ansichseiend bezüglich dieses Ichs erlebt. Dieses ‚Ich‘ ist überhaupt das, was es ist, nur in phänomenaler Gegenstellung zu einer ‚Welt‘, zu einem Nicht-Ich. Wäre das Ich der Erzeuger der Welt, so wäre es ebensowenig ‚Ich‘ wie die Welt ‚Welt‘ wäre“ (Duncker 1935, 57).

Phänomenale Ichunabhängigkeit der phänomenalen Welt ist noch kein hinreichendes Indiz für die ontische Ichunabhängigkeit einer Welt als solcher. Das ist auch in einem gewöhnlichen Traum so (57). Es könnte ja sein, dass die Menschheit irgendwann auch aus dem, was wir im Unterschied zur „Traumwirklichkeit“ „Wachwirklichkeit“ nennen, wie aus einem Traum erwacht und feststellt: was wir für „Wachwirklichkeit“ hielten, war auch nur ein Traum (vgl. Duncker 1935, 58). Doch wer einer solchen Vorstellung huldigt, müsste vernünftigerweise zu dem Schluss kommen, dass es dann auch wieder eine (neue) „Wachwirklichkeit“ gäbe, der nur phänomenologisch ein „Wissen“ über die Welt als solche abgerungen werden könnte.

⁷ Unter der (zweifellos etwas anderen) Perspektive seiner „Schichtenlehre“ beleuchtet N. Hartmann den Sachverhalt, um den es geht (Ichunabhängigkeit realer Sachverhalte), noch allgemeiner und zugleich sehr anschaulich (in RW, 502):

„Die Herrschaft des Geistes im Reiche der Natur ist vollkommen begrenzt durch die Naturgesetzlichkeit. Nur in den Grenzen seiner Anschmiegun an sie kann er das Vorgefundene für seine Zwecke auswerten. ... Er herrscht durch seine Vorsehung und Zwecktätigkeit. ... Denn in der Tat ist es eine Art Überlistung der Naturkräfte, die der Mensch treibt, indem er sie für seine Zwecke arbeiten läßt.“

Die Frage, ob es eine ontisch unabhängige Welt gibt oder nicht, lässt sich von Menschen immer nur mit phänomenologischen Mitteln beantworten. Allein die Phänomene sind für die Antwort entscheidend. Deshalb gilt: jede gedankliche Konstruktion einer Welt an sich kann nur so gut sein, wie das Ausmaß, in welchem sie Platz für gedanklich unverfälschte Phänomene bietet (vgl. Duncker 1935, 59). Die Annahme einer „Welt an sich“ (erst recht einer solchen, zu der wir - wie begrenzt auch immer - über unsere phänomenale Welt Zugang haben) ist allemal eine gedankliche Überschreitung unserer stets phänomenalen Welt. Sie kann nur plausibel werden, indem Phänomene in ihren wechselseitigen Beziehungen zueinander dafür sprechen.

Die Phänomene sprechen gleichermaßen gegen alle bekannten Argumente für einen „naiven Realismus“ (vgl. Tholey 1992, 115-142 und 196-218 über Gibson) wie sie gegen alle Spielarten eines „radikalen Konstruktivismus“ sprechen, den Duncker „Solipsismus“ (58) nennt und schon 1935 (das ist das von Köhler vermutete Entstehungsdatum seines Aufsatzes) so treffend beschreibt, als wäre er Ende der 1980er Jahre dagegewesen, als sich einige Lehrstuhlinhaber für Psychologie, die sich als Gestalttheoretiker verstanden, beeindruckt von seiner neuerlichen Popularität, allen Ernstes mit ihm verbünden wollten (vgl. Walter 1988).

Es gibt wohl kaum einen bedeutungsvolleren Gebrauch des Wortes „kritisch“ als den in der Erkenntnistheorie, die als „Kritischer Realismus“ bezeichnet wird. Duncker belegt das im Einklang mit seinen Lehrern. Doch sollte es hier ja nicht in erster Linie um die Wiedergabe von Dunckers Aufsatz gehen, sondern um die Frage, wie nah er N. Hartmann steht. Mir scheint, dass ich zumindest eine bemerkenswerte Nähe belegen konnte. Und dass die Frage nicht aus der Luft gegriffen ist, welche Gründe für den Anschein ausschlaggebend gewesen sein mögen, dass sich Hartmann und die Begründer der Gestalttheorie („Berliner Schule“) gegenseitig ignoriert haben. Mich hat Biographisches als solches (auch als Psychotherapeut) nie sonderlich interessiert, sondern stets nur als Material, das Klienten hilft, aktuell relevante Zusammenhänge zu erkennen. Mir scheint die biographische Frage, ob sich in Berlin die (geistigen) Wege Wertheimers, Köhlers und Lewins einerseits und Hartmanns andererseits tatsächlich nie gekreuzt haben, und wenn ja, wie das möglich war, „über“-biographisch relevant zu sein.

Es erscheint mir nachvollziehbar (wenn auch unakzeptabel), dass (wie mir gesagt wurde) die Neokantianer Hartmann, der als einer von ihnen in Marburg seine akademische Laufbahn begann, ignorieren. Seine spätere Kritik an ihnen geht ihnen an die Wurzel, wenn er sie bezichtigt, Kant zu verfälschen, den er vergleichsweise liebevoll kritisiert. Die Neokantianer haben sich (wie man mir sagt) in der Philosophie bis heute behauptet. Aber was bedeutet das schon, wenn

man zugleich feststellen kann, dass die Philosophie (zumindest in Deutschland) im allgemeinen (trotz Habermas) zu einer Randerscheinung des akademischen Treibens herabgesunken ist.

Diese naheliegenden Gründe dafür, dass man Hartmann als heute in Deutschland (fast) vergessen ansehen kann⁸, scheinen mir allzusehr die Frage nach den speziellen Gründen für sein gemeinsames Schicksal mit der Gestalttheorie zu verdecken. Er ist in der gegenwärtigen Philosophie wie die Gestalttheorie in der vorherrschenden Art, Psychologie zu treiben, weitgehend unbeachtet. Und das betrifft gemeinsam beider erkenntnistheoretischen Ansatz: den Kritischen Realismus und die sich aus ihm ergebenden Forderungen nach phänomenologischer Präzision vor aller Konstruktion in philosophischem und psychologischem Forschen.

Indem ich „bemerkenswerte Nähe“ konstatiere, schließe ich nicht aus, dass sich im Detail an der einen oder anderen Stelle auch wichtige Unterschiede zwischen Dunckers und N. Hartmanns Auffassungen auf tun können. Mir sind Formulierungen Hartmanns (z.B. RW, 158, 193) aufgefallen, die nach meinem Eindruck zumindest die Frage provozieren können, ob beider Gewichtung des „Bewußtseins“ als „elementarste Art von Erkenntnis, von ‚Erfassen‘“ (Duncker 1935, 43) tatsächlich ganz übereinstimmt. Diese Frage will ich hier aber unbeantwortet lassen. Hier wollte ich nämlich - um es ganz unverblümt zu sagen - vor allem denjenigen, die das können, einen wohlbegründeten Anstoß geben, die wissenschaftshistorisch interessanten Zusammenhänge zwischen Gestalttheorie („Berliner Schule“) und N. Hartmann einmal ins Visier zu nehmen.

Zusammenfassung

Der Verfasser belegt anhand von Karl Dunckers Aufsatz „Erscheinungslehre und Erkenntnistheorie des Bewußtseins“ eine große Nähe zwischen Nicolai Hartmanns und Dunckers (mit seinen Lehrern übereinstimmenden) kritisch-realistischen Auffassungen im Hinblick auf ein unmittelbar gegebenes „transzendentes Gegenstandsbewußtsein“. Nach beider Auffassungen handelt es sich dabei um einen „transzendenten Akt“ des Bewußtseins, der, indem er sich auf ein vom Akt selbst Unabhängiges bezieht (ein Ansichseiendes) schon eine „primitive“ oder „elementarste“ Art von Erkenntnis der realen Welt ist. Diese unmittelbare Erkenntnis ist möglich, ohne dass der Erkennende schon weiß, dass er weiß (Hoenigswald), also auch ohne dass er zuvor ein Urteil fällt („daß ‚etwas als etwas‘ gesetzt, bezeichnet oder anerkannt wird“; s.o. Fußn. 5), wie dies noch F. Brentano und E. Husserl annehmen.

Der Verfasser nimmt diese Übereinstimmung zum Anlaß, die Frage zu stellen, wie es sich wissenschaftshistorisch verstehen läßt, dass sich die Begründer der Gestalttheorie

⁸ Erfreulich wäre es, wenn sich mit der Neuerscheinung „Nicolai Hartmann, Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie“, hrsg. von Gerald Hartung und Matthias Wunsch, Berlin/Boston 2014 (de Gruyter), eine Änderung ankündigte.

(Wertheimer, Köhler, Koffka u.a.) einerseits und N. Hartmann andererseits in ihren Publikationen nicht aufeinander zu beziehen scheinen.

Schlüsselwörter: Kritischer Realismus, (Gegenstands-)Bewußtsein, (elementare) Erkenntnis, transzendenter Akt, Nicolai Hartmann, Karl Duncker.

Karl Duncker „meets“ Nicolai Hartmann

Summary

The author's article is based on Karl Duncker's essay 'Erscheinungslehre und Erkenntnistheorie des Bewußtseins', which is very close to Nicolai Hartmann's and Duncker's (concordant with his teachers') critical-epistemological views with regard to an immediately given "transcendent awareness of object". In line with both views, it involves a "transcendental act" of awareness which, by referring to a self-contained act of awareness (an "Ansichseiendes"), is already a "primitive" or "elementary" type of awareness of the real world. This direct awareness is possible without knowing that one is aware: in other words, one does not know that he knows (Hoenigswald), even before a judgment ("that 'something as something' is set., designated or recognised"; see footnote 5) as this is still accepted by F. Brentano and E. Husserl.

The author takes this agreement as an opportunity to ask the question of how it can be understood on a historical, scientific basis that the founders of Gestalt theory (Wertheimer, Köhler, Koffka and others) on the one hand and N. Hartmann on the other hand do not seem to be related to each other in terms of their publications.

Keywords: Critical realism, (object-) awareness, (elementary) cognition, transcendent act, Nicolai Hartmann, Karl Duncker.

Literatur

- Boege, H. & Walter, H.-J.P. (Hg.)(2008): *Karl Duncker, Erscheinung und Erkenntnis des Menschlichen*. Wien: Krammer.
- Duncker, K. (englisch: 1939, deutsch: 2003): Ethische Relativität? In: Boege & Walter (Hg.)(2008), 64-80.
- Duncker, K. (englisch: 1941/42, deutsch: 2002): Über Lust, Emotion und Streben. In: Boege & Walter (Hg.)(2008), 81-118.
- Duncker, K. (verfaßt um 1935): Zur Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung. In: Boege & Walter (Hg.)(2008), 119-142.
- Duncker, K.: (verfaßt 1935) Erscheinungslehre und Erkenntnistheorie des Gegenstandsbewußtseins. In: Boege & Walter (Hg.)(2008), 34-61.
- Hartmann, N. (1921): *Grundzüge einer Metapsyk der Erkenntnis*. Berlin: de Gruyter.
- Hartmann, N. (1933, 1949, 1962): *Das Problem des geistigen Seins*. Berlin: de Gruyter. (im Text: GS).
- Hartmann, N. (1939, 1964): *Der Aufbau der realen Welt*. Berlin: de Gruyter. (im Text: RW).
- Hartung, G. & Wunsch, M. (Hg.)(2014): *Nicolai Hartmann, Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Koffka, K. (1915): Zur Grundlegung der Wahrnehmungspsychologie. Eine Auseinandersetzung mit V. Benussi. *Zschr. f. Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 73, 11-90.
- Metzger, W. (1963): *Psychologie*. Darmstadt: Steinkopff.
- Stegmüller, W. (1975): *Hauptströmungen der Gegenwarts-Philosophie*. Stuttgart: Kröner.
- Tholey, P. (1992): Der ökologische Ansatz der Umweltwahrnehmung - ein Beitrag zur semantischen Umweltverschmutzung, Teil I u. Teil II. *Gestalt Theory* 14, No. 2, 115-142 u. No. 3, 197-218.
- Walter, H.-J.P. (1988): Sind Gestalttheorie und Theorie der Autopoiese miteinander vereinbar? Eine polemische Erörterung am Beispiel des STADLER/KRUSEschen Kompilierungsversuchs. *Gestalt Theory* 10, No. 1, 57-70; auch enthalten in Walter (1996): *Angewandte Gestalttheorie in Psychotherapie und Psychohygiene*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 123-135; gegenwärtig bei Krammer, Wien als Buch erhältlich und

als Download unter <http://www.gestalttheorie-dagp.de/images/pdf/08sindgestalttheorieundtheoriederauptoiese.pdf>

Wendelborn, S. (2003): *Der Gestaltpsychologe Karl Duncker*. Frankfurt: Lang.

Hans-Jürgen P. Walter, geb. 1944, Dr. phil., Dipl.-Psychologe, Psychotherapeut, Begründer der Gestalttheoretischen Psychotherapie; 1978 Mitbegründer der internationalen Gesellschaft für Gestalttheorie und ihre Anwendungen GTA, langjähriger 1. Vorsitzender, seit 1999 Ehrevorsitzender; Mitgründer der internationalen multidisziplinären Zeitschrift Gestalt Theory. Lehrtätigkeit an der Universität Wien sowie Lehrtherapeut in zahlreichen psychotherapeutischen Vereinigungen, besonders der Deutschen (DAGP) und der Österreichischen Arbeitsgemeinschaft für Gestalttherapeutische Psychotherapie (ÖAGP). Autor zweier Grundlagen-Werke zur Gestalttheoretischen Psychotherapie („Gestalttheorie und Psychotherapie“ und „Angewandte Gestalttheorie in Psychotherapie und Psychohygiene“) sowie zahlreicher Aufsätze.

Adresse: Battenbergsstrasse 1, D-25216 Bienenkopff, Deutschland.

E-mail: rotrrecht@t-online.de

