

Zur rationalen Begründung der philosophischen Grundgewißheiten.

Von P. Dr. J. Brinkmann O. S. C. (Münster-Handorf i. W.)

(Fortsetzung.)

Dritte These.

Sawicki stellt den Satz auf, daß auf dem ganzen Gebiet unserer Erkenntnis das Ansich und auch die Abbildung eines Ansich unerkennbar bleibe. Gegen den hier aufsteigenden Verdacht des Agnostizismus und Immanentismus glaubt er sich dadurch genügend gesichert, daß er ein moralisches „Vernunftgebot“ festhält, das uns verpflichtet, unsere Verbundenheit (Erkenntnisverbundenheit? diese würde ja geleugnet!) mit dem Ansich durch einen freien Willensakt des Vertrauens und Glaubens anzuerkennen.¹⁾

Man fragt sich hier zweierlei: Was erkennen wir denn, wenn wir weder das Ansich noch seine bildliche Wiedergabe erkennen? Und ferner: Wie kommt der gelehrte Verfasser zu seinem Unerkennbarkeitsstandpunkt?

Auf die letztere Frage antwortet er durch den Hinweis auf die allem menschlichen „Erkennen“ — man muß das Wort bei Sawicki mit Gänsefüßchen versehen — unaufhebbar anhaftende Transzendenz oder Urgeschiedenheit (Außereinanderheit) von Subjekt und Objekt. Sie birgt für Sawicki eine fast „hoffnungslose“ Tragik.

Wir leugnen eine in der Transzendenz begründete Tragik des menschlichen Erkennens nicht, weil die Transzendenz nicht, wie die Identitätsphilosophie materialistischer oder spiritualistischer Prägung möchte, eine bloß phänomenale, sondern eine reale Kluft ist. Aber wir sehen ihre Tragik nicht in der Unerkennbarkeit des Dinges an sich — wir erkennen das Ansich, ja in gewissem Sinne nur das Ansich, wenn auch nicht durch sein Ansich wie Gott, sondern

¹⁾ Vgl. Phil. Jahrbuch 1926, S. 4 und 6. — Wir zitieren auch im folgenden aus Raumgründen nicht wörtlich, zumal der Artikel Sawickis nur acht Seiten umfaßt und daher leicht nachgeprüft werden kann.

durch seine bildliche Wiedergabe —, wir sehen sie vielmehr gerade in diesem abbildenden Charakter der menschlichen Erkenntnis und der daraus folgenden Unmöglichkeit einer komprehensiven, erschöpfenden Wiedergabe des Dinges an sich. Denn darin besteht das Wesen und die Tragik des Bildes, das Original zwar wiederzugeben, aber nur partial. So müssen wir, anstatt das ganze Ansich des Dinges mit einem Schlage zu erfassen, mit vielen Schlägen, wie der Bildhauer seine Statue, das Bild eines Dinges in uns zu vollenden suchen — der unendlich fernen Grenze einer erschöpfenden Erkenntnis entgegen. Und dieses Bild ist um so schwächer und die Tragik um so größer, je größer die Transzendenz, der Abstand von Subjekt und Objekt ist.

Doch gehen wir schrittweise voran. Zunächst soll dem wirklichkeitsfremden Erkenntnisbegriff Sawickis der richtige gegenübergestellt werden, denn damit legen wir die Axt an die Wurzel seiner Ausführungen. Im zweiten terminologischen Teil wird der schillernden Vieldeutigkeit des Wortes „Transzendenz“ nachgegangen. Dann folgt drittens ein Versuch über die Vereinbarkeit von Transzendenz und Evidenz in ihren verschiedenen zu den Grundgewisheiten gehörigen Erscheinungsformen.

I.

Wir verstehen unter Erkenntnis das mit Seinsevidenz verbundene Innewerden (Gewahrwerden, Innehaben) eines wenigstens akttranszendenten Ansich. Diese Definition hat drei Teile:

1) Die Erkenntnis ist zunächst eine Beziehung des Subjekts zu einem Objekt. Unter „Subjekt“¹⁾ verstehen wir jetzt nur den gegenwärtigen Auffassungsakt, der nach dem Objekt bald ein Sehen, bald ein Hören, Denken u. s. w. genannt wird.²⁾ „Objekt“ ist alles

¹⁾ Das „Subjekt“ spielt eine merkwürdige Doppelrolle: Einerseits steht es permanent am Ufer des Bewusstseinsstromes, zuschauend, was da vorüberdreht (Ichsubstanz); andererseits schwimmt es selbst am Kopfe dieses Stromes, dort wo er sich sein Bett in das Land der Zukunft gräbt (gegenwärtiger Auffassungsakt).

²⁾ Wir fassen hier und im folgenden auch den Sehakt als etwas Geistiges auf, also nicht gleichbedeutend mit der Sinnesempfindung, die ein psychophysischer Vorgang ist, sondern gleichbedeutend mit dem geistigen Teil der Sinneswahrnehmung. Zwischen dem geistigen und sinnlichen Teil der Wahrnehmung waltet ein Subjekt-Objektverhältnis.

diesem Akte Transzendente, Gegenüberliegende. Die menschliche Erkenntnis zeigt immer Objekte oder Transzendenz. Man kann sich zwar einen Erkenntnisakt denken, der sich selber vollkommen erkennt (nicht nur miterkennt), eine *νόησις νοήσεως*; aber die Erfahrung lehrt, daß dies beim Menschen nicht vorkommt. Wenn ich mit traumschweren Lidern allmählich erwache, so weicht das Chaos erst dann der Erkenntnis, wenn die Scheidelinie von Objekt und Subjekt durch mein Blickfeld zuckt. Das ist die Akttranszendenz. Sie als bloßen Schein ansehen, behaupten, daß in Wirklichkeit nicht etwas anderes, sondern mein gegenwärtiger Auffassungsakt eine rote Kugel, eine freudige Stimmung, eine mathematische Wahrheit sei, hieße nicht nur den Sinn, sondern auch das Wesen der menschlichen Erkenntnis verkennen. Man kann sogar sagen: Je vollkommener die Akttranszendenz, je deutlicher sich das Objekt von dem es erschauenden Subjekt abhebt, desto klarer und vollkommener ist die Erkenntnis desselben.

Ist dies richtig, so gehört das Ansich als evidentes Objekt notwendig zur Erkenntnis, mag es auch nicht durch sich evident werden können. Denn „an sich“ ist alles, was nicht am oder im gegenwärtigen Auffassungsakt (der selbst auch ein Ansich ist) als intentionale Brücke zu einem Ansich führt. Wir sind ganz im Ansich eingeklemmt und können ihm nicht entgehen. An sich sind alle gegenwärtigen psychischen Vorgänge mit Ausnahme der gegenwärtigen Intention, die darum unerkannt bleibt; an sich sind also nicht nur die psychotranszendenten Dinge.

Wer daher die einsichtige Ansichbezogenheit der Erkenntnis leugnet („einsichtige“ Bezogenheit der „Erkenntnis“ ist eine heute leider notwendige Tautologie), sollte um der Klarheit willen das Wort Erkenntnis nicht mehr in den Mund nehmen.

2) Die Natur der Erkenntnis wird noch klarer, wenn wir sie mit anderen Vorgängen vergleichen.

Es gibt in unserer Seele intentionale und intentionslose Vorgänge. Zu letzteren, Zustände genannt, rechnen wir neben den Gefühlen auch die alles intellektuellen Beiwerks entkleideten Sinnesempfindungen. Doch kommt dies jetzt nicht in Frage, uns fesselt vielmehr die Aufgabe, die beiden intentionalen Vorgänge, Erkennen und Streben, deren mannigfache, echte und hybride Mischformen wir in der vierten These zu zeichnen suchen, schon jetzt zur Klärung unserer Definition scharf voneinander abzugrenzen.

Mit der Ansichbezogenheit ist nur das *genus proximum* der Erkenntnisintention, das auch der Strebintention zukommt, angegeben. Der Artunterschied läßt sich durch die Umgekehrtheit zweier Pfeilrichtungen graphisch darstellen. Der Strebende will die Realisierung, das „Außenwerden“ seiner Idee. Erkenntnis aber ist ein Innewerden von etwas ursprünglich außerhalb des Aktes, nicht notwendig der ganzen Seele, Befindlichem.¹⁾ Damit hängen weitere Unterschiede zusammen.

Zunächst dies, daß die Erkenntnis auf das Reale als *Sosein* geht, während der Strebende das Reale als *Reales im Auge* hat. Das bloße *Sosein* der Speisen sättigt nicht, und wer nicht die Realisierung der Tugend im Auge hat, der liebt sie überhaupt nicht. So kommt es, daß das Streben den Strebenden dem Erstrebten angleicht; bei der Erkenntnis ist es umgekehrt (*cognitio fit secundum modum cognoscentis.*)²⁾

Der Hauptunterschied aber ist dieser: Da die Erkenntnisintention nur auf intentionale Vereinigung hinzielt, ist sie entweder überhaupt nicht da oder sie ist erfüllt: es gibt keine unerfüllten Erkenntnisintentionen. Umgekehrt aber ist die Strebeintention stets und wesentlich unerfüllt; sie stirbt gleichsam mit ihrer Erfüllung, in Willensvorgänge intentionsloser Art übergehend. Wohl mag man die Strebeintention im uneigentlichen Sinne „erfüllt“ nennen, insofern sie durch die Erkenntnis auf ein Objekt gerichtet ist; die Erkenntnisintention aber ist stets durch ihr eigenes Wesen erfüllt.

Man verwechsle also die Erkenntnis nicht mit dem Fragen oder Streben nach Erkenntnis. Auch nicht mit der geistigen oder gar worthaft formulierten Behauptung oder Anerkennung

¹⁾ Uns liegt jetzt die Betonung der passiven Natur des Erkennens am Herzen. Natürlich ist das Erkennen auch eine „Reaktion“, auf die der aristotelische Begriff *ἐνέργεια* (actus) paßt. Aber dieser „actus“ (neue Wirklichkeit) gehört mehr in die Kategorie der *qualitas* als der *actio*. Denn Aktivität ist ein Strom von innen nach außen; bei der Erkenntnis als solcher aber sehen wir nur Funken, keinen Strom (Driesch).

²⁾ Der zwischen Erkennen und Streben waltende Gegensatz von Irrealität und Realität ist der eigentliche Ursprungs-herd des Strebens. Die Erkenntnis bringt gerade durch ihre bloß intentionale Bereicherung die reale Armut (Platons *πενία*) zum Bewußtsein; hieraus entsteht, wenn die fehlende Realität zuträglich ist, ein Unlustgefühl, dieses aber ist der Wurzelboden des Strebens (des „Eros“).

(assensus). Da die Grenzen beider oft verwischt werden zum Schaden des rationalen Charakters der Erkenntnis, seien die Unterschiede hier noch etwas eingehender herausgearbeitet.

Das erste Kriterium des Unterschiedes von Erkennen und Anerkennen ist die reale Trennbarkeit. Ich kann etwas mit voller „Ueberzeugung“ anerkennen oder behaupten, ohne es zu erkennen. Umgekehrt kann ich etwas höchst klar erkennen, ohne es innerlich, sei es auch rein geistig, fortwährend zu bejahen. Zwar geschieht die Bejahung stets an und mit Erkenntnismaterial und setzt irgend eine Erkenntnis voraus, aber nicht die bejahte und anerkannte; sie ist daher im Grunde eine Willens- und Strebeintention, die in sich keine Erkenntnis ist, mag sie auch Vorspann oder Auswirkung einer solchen sein.

Die Trennbarkeit hat stets ihren Grund in entgegengesetzten Eigenschaften. Wir zählen folgende auf:

a) Die Anerkennung geschieht oft irrigerweise, während die Erkenntnis stets wahr oder „erfüllt“ ist. Die Terminologie jener Autoren, die ein wahres und falsches Erkennen unterscheiden, scheint mit dem allgemeinen gesunden Empfinden schlecht übereinzustimmen.¹⁾ Wenn ein Abschütze im Brustton der Ueberzeugung zwei mal zwei gleich fünf setzt, so mag man von einer mangelhaften Anerkennung sprechen, aber erkannt hat er den in Frage stehenden Sachverhalt überhaupt nicht. Es sträubt sich etwas in unserem Sprachempfinden, den Irrtum Erkenntnis zu nennen.

b) Jede Erkenntnis ist psychologisch notwendig, jede Anerkennung ist psychologisch (nicht logisch und moralisch) frei. Und zwar besteht Freiheit immer bezüglich des Anerkennungsaktes (libertas exercitii), oft auch bezüglich der Qualität, des Ja oder Nein des Aktes (libertas specificationis). Selbst bei den primitivsten

¹⁾ Greß, *Unsere Außenwelt*, Innsbruck 1921, schreibt S. 156: „Es gibt eben ein doppeltes Erkennen: Ein nicht mangelhaftes, mit den Dingen übereinstimmendes und ein mangelhaftes, nicht übereinstimmendes.“ — Diese unklare Terminologie wird entschieden bekämpft von Honecker, *Gegenstandslogik und Denklogik*, Berlin 1921, S. 4, wo sich auch Literaturangaben finden. Auch sonst ist das Werkchen bahnbrechend, ein großer Ansatz. — Wie die moderne Psychologie die im mittelalterlichen Begriff „sensatio“ vereinigten Elemente intellektueller und intentionsloser Art geschieden hat, so muß sie auch die im Wort „intellectus“ oft sich verbergenden volitiven Vorgänge von den streng intellektuellen zu trennen suchen. Vergl. Honecker, *Das Denken*, Berlin 1925.

mathematischen Wahrheiten und bei den gegen Sawicki verteidigten Grundgewißheiten besteht Freiheit bezüglich des A n erkennungsaktes (nicht der Qualität). Niemals aber, auch bei den übernatürlichen Glaubensakten nicht, ist der Erkenntnisvorgang — von der Einstellung des Erkenntnisvermögens reden wir jetzt nicht — dem Willenskommando irgendwie anheimgegeben. Dies zur Wahrung der gottgewollten Grenzen.

c) Die A n erkennung geschieht immer wegen etwas, es geht ihr also immer echte Erkenntnis als Werteevidenz voraus. Die Erkenntnis hingegen ist stets von etwas, wegen etwas wäre hier widersinnig. Die Anerkennung setzt aber außer der echten Werteevidenz auch noch echte oder vermeintliche Seinsevidenz voraus, deren Ausdruck sie sein will. Wir müssen die der Anerkennung vorausgehende echte Werteevidenz sowie die ihr vorausgehende echte oder vermeintliche Seinsevidenz noch etwas genauer untersuchen, da der Fideismus von der Verwechslung der Wert- mit der Seinsevidenz gleichsam lebt und sich auf eine weitgehende Praxis der Menschen stützen kann, während der Pragmatismus die Verwechslung sogar zur bewußten Identifizierung steigert.

Jede A n erkennung erfolgt aus einem Motiv, einer Werterwägung heraus, oft dient sie der Befreiung aus einer gewissen „Erkenntnisnot“. Ich wähle ein Beispiel nicht aus dem übernatürlichen Glaubensleben, sondern aus dem Alltagsleben. Wer hat jemals innerlich behauptet, daß jenes Weiße dort, das er als Wolke erkannte, eine Wolke sei, wenn ihm nicht jemand durch die Behauptung, es sei ein Segel oder ein Schwan, seine Erkenntnis „in Gefahr“ brachte? Warum rufe ich nur am Ende eines not- und mühevollen Denkprozesses mein anerkennendes „Heureka“? Warum fällt es mir nicht ein, innerlich Behauptungen aufzustellen, warum bin ich ganz still und ruhig gerade im Augenblick höchster Erkenntnis, wenn ein fähiger Redner oder Schreiber mich mit Seinsevidenz geradezu übergießt und übermannt, von dem „Hinsein“ in der mystischen Schau ganz zu schweigen? Weil die Anerkennung hier keinen Wert hätte. Der Wert der Anerkennung liegt entweder in der versuchsweisen Ergänzung einer unvollkommenen Erkenntnis (heuristische Hypothesen) oder in der noch nicht geschehenen Auswirkung einer Erkenntnis für den psychischen Haushalt der Persönlichkeit oder in der Verteidigung der Erkenntnis gegen innere Zweifel oder äußere Gegenbehauptungen.

Der Sinn der Anerkennung aber ist immer das Sein. Jedoch ist dieser Sinn nicht immer erfüllt, es gibt beim Anerkennen echte und vermeintliche Seinsevidenz. Die vermeintliche entsteht häufig durch Verwechslung von Seins- und Wertevidenz. Zwar ist nicht jede Wertevidenz geeignet, mit Seinsevidenz verwechselt zu werden: es fällt z. B. niemand ein, die bloße Wertevidenz des Geldbesitzes mit der Seinsevidenz zu verwechseln. Wohl aber ist es gerade der eben angeführte dreifache Wert der Erkenntnis, der, auch ohne daß sie da ist, zu ihrer Anerkennung oder Behauptung treibt. So ist die Hausfrau fest überzeugt, daß sie die Köchin schilt aus erzieherischen Gründen, nicht aus Aerger über das zerbrochene Geschirr; sie braucht diese vermeintliche Evidenz für den psychischen Haushalt ihrer moralischen Persönlichkeit.

Sawicki begeht einen ähnlichen Fehler, wenn er den Wert der Wissenschaft und des Erkennens genügend sein läßt, um von Erkennen zu sprechen. Wir dürfen Motive und Gründe nicht verwechseln. —

Eine große Schwierigkeit findet Sawicki im Bildcharakter des Erkennens. Das Objekt A kann ja nicht real mit dem Subjekt, also einem Nicht-A, identisch werden, wir müssen ein intentionales Innewerden annehmen. Damit stehen wir aber vor der alten Ponsfrage, die als Obfrage im Ernst gestellt unlösbar ist. Sawicki stellt sie in diesem Sinne und nimmt die Folgerung der Unlösbarkeit in Kauf. Daß in nichtscholastischen Kreisen über den abbildenden Charakter des Erkennens gelächelt wird, sind wir schon gewöhnt. Aber auch Sawicki fragt gleichsam achselzuckend: Wie sollen wir der Originaltreue des „Bildes“ gewiß werden, wenn wir das Original niemals gesehen haben? Wie sollen wir von der Realgeltung unserer Erkenntnisforderungen wissen, wenn wir uns niemals „persönlich“ von ihrer Erfüllung überzeugen können?

Diese Fragen, im Sinne einer konzeptualistischen Noetik gestellt, haben von jeher die Geister auf Irrwege geführt. Von hier aus kamen die einen zu einer vernunftstolzen Absolutphilosophie als Ausdruck eines schon von Paradieseszeiten her irrefeleiteten menschlichen Sehns nach Gottähnlichkeit. Andere zogen sich in einen vornehmen Skeptizismus zurück, den sie manchmal mit einem mehr oder weniger groben Psychologismus und Voluntarismus verbanden in dem Wahne, die vermeintliche logische Lücke durch einen Griff in die Psychologie stopfen zu können, wie wir es bei Sawicki sehen.

Wir huldigen der im Laufe der Jahrhunderte ausgebauten Spezieslehre der Scholastik, die in lebensnaher Föhlung mit der leuchtenden Erkenntnistatsache und mit feinem Verständnis die Ponsfrage, ihre Berechtigung als Wiefrage anerkennend, durch Aufweis der transintentionalen Selbstevidenz des Erkenntnisbildes gelöst hat.

Die Spezies oder das objektive „Wodurch“ (nicht „Was“) der Erkenntnis kann metaphysisch und kritisch gefaßt werden. Uns fesselt hier nicht die metaphysische Spezieslehre des Vermögens (sp. impressa und die dadurch bedingte Hypothese des intellectus agens), sondern die kritische Spezieslehre, die sich auf den Erkenntnisakt bezieht als Wiedergabe des Erkenntnisobjektes. Wenn die Erfahrung mich lehrt, daß der Erkenntnisakt imstande ist, mich mit etwas, was nicht er selber ist, in einsichtige Verbindung zu bringen, muß er dieses Etwas wohl in irgendeiner bildlichen Wiedergabe in sich enthalten und ausprägen. Diese bildliche Wiedergabe findet sich ontologisch schon im Begriff, wird im Verstandesurteil durch Reflexion („Bildabbildung“) als zutreffend erkannt und im Willensurteil (assensus) als zutreffend anerkannt.

Das ist allgemein scholastische Lehre. Dadurch bekommt sowohl das Subjekt wie das Objekt je ein Doppelsein, ein reales und intentionales, wobei die Identität der intentionalen Sphären des Subjektes und des Objektes das eigentliche Erkenntniserlebnis ausmacht.

Um den kritischen Wert der Spezieslehre für die Lösung der Ponsfrage, also die transintentionale Selbstevidenz des Erkenntnisbildes zu zeigen, die es bei gewöhnlichen Bildern gar nicht gibt, muß darauf hingewiesen werden, daß der Erkenntnisakt, der wie jedes Bild eine partielle Wiedergabe des Originals ist, sich in doppelter Weise von andern Bildern unterscheidet: 1) dadurch, daß er die partielle Wiedergabe des Originals durch seine totale Realität leistet (Totalintentionalität). Beim Gemälde, bei der Photographie, beim Spiegelbild finden wir neben der Partialität des Dargestellten eine Partialität des Darstellenden, einen nicht oder nichts darstellenden Rest. Nicht so beim Erkennenden. Er wird ganz das Erkannte (nicht das ganze Erkannte).¹⁾ Der Sehakt, den ich hier als etwas

¹⁾ Hier soll nur die allgemein scholastische Lehre ausgesprochen sein. Die weitere, zwischen Thomisten und Suarezianern schwebende Streitfrage, ob die intentionale Wiedergabe eine formalidentische oder nur gleichnishaft abbildende, fundamentalgültige ist (vgl. Gredt in den *Xenia thom. I, Romae*

Geistiges fasse, ist nichts als intentionale Realität. Daher kommt es, daß er, obwohl nur seine eigene Realität berührend, doch nur Fremdes, d. h. Akttranszendentes als Objekt wahrnimmt: die Farbe; 2) dadurch, daß die Partialität des Wiedergegebenen keine quantitative (*abstractio formalis*), sondern eine qualitative ist (*abstractio totalis*). Während das Gemälde den Petrus nur nach Farbe und Figur darstellt, unter vollkommener Weglassung aller anderen Beschaffenheiten, läßt die geistige Erfassung des Petrus nichts von ihm weg (*totum*), faßt ihn aber nur unvollkommen (*non totaliter*) auf, z. B. als animal.

Am wichtigsten für den Aufweis der kritischen Selbstevidenz des Erkenntnisbildes ist der erstgenannte Unterschied, dessen Uebersehung die unlösliche Formel der Ponsfrage hervorbringt, vor der Sawicki ratlos steht. Daher zur Erläuterung dieser Eigenart des Erkenntnisbildes noch ein Gleichnis. Wenn ein Marsbewohner plötzlich vom Himmel fiele in das Atelier eines Malers hinein und dort ein Viereck mit Farbkleckschen sähe, so würde er trotz genauester chemischer und physikalischer Analyse der Leinwand, des Oeles und der Farbstoffe niemals das Bild einer Landschaft entdecken, weil die genannten Substanzen nur durch gewisse Akzidentien das Original imitieren. Ihre Substanz ist gar nicht Bild, sondern etwas ganz anderes. Dieses Andere hält den Blick gefesselt und macht dem erdtranszendenten Wesen die Lösung der Ponsfrage unmöglich, wenn nicht per accidens, durch bildlose Einsichtnahme in das Original oder durch Zeugenglauben der Bildcharakter erkannt wird. Wenn wir uns aber denken, daß Leinwand und Farbstoffe ihr eigenes blickhemmendes Sosein in darstellendes Sosein verwandelten und ganz in dieser Verwandlung aufgingen, so würde der Marsbewohner nur noch das darstellende Sosein und darin natürlich auch das dargestellte Sosein erblicken. Zur Vervollständigung der Fiktion müssen wir noch hinzufügen, daß nicht eine Transsubstantiation der Leinwand in eine echte kleine Liliput-Landschaft, sondern eine immaterielle, geistige Umformung stattfinden müßte. So ist auch das Gesehene im Sehakt nicht nach seiner echten Fremdrealität vorhanden. Dennoch erscheint es als aktfremdes Sosein, weil der Sehakt durch und durch Intention ist. Alles unmittelbar und

1925, p. 303 ss.), macht m. E. eine Distinktion nötig: bei bloß akttranszendenten Objekten haben wir formale, bei psychotranszendenten Gegenständen meist nur bildhafte Angleichung. Näheres später beim Außenwelt- und Idealproblem.

direkt erlebte objektive Sosein ist akttranszendent, aber alle unmittelbar erkannte Realität ist keine echte Fremdrealität, sondern projizierte oder nicht projizierte Ichrealität. Wir kommen später auf diesen Satz, der sich hier als Nebenprodukt der Spezies-theorie ergibt, zurück.

Wir sprachen bisher von der gegenwärtigen Erkenntnisintention. Die vergangene kann natürlich als Reflexionsobjekt erkannt werden, aber auch dann nur so, wie sie ist, nämlich ein transintentionales Objekt darstellend. Griffe eine Intention, die ich reflektierend betrachte, in eine transintentionale Leere, wie z. B. die des viereckigen Kreises, so handelte es sich um eine Willens-, nicht Erkenntnisintention.

Natürlich können auch vergangene Erkenntnisintentionen nicht durch ihr Ansich, sondern nur durch den jeweils gegenwärtigen und vergegenwärtigenden Erkenntnisakt erkannt werden. Auf dieser Erinnerung und auf der Erinnerungstreue beruht die Möglichkeit jedes Urteils.

Im Anschluß an die erwähnte „Erinnerungstreue“ sei noch bemerkt, daß dieselbe von Fall zu Fall auf ihre Evidenz mit Erfolg geprüft werden kann. Als allgemeines Prinzip, wie sie von einigen verstanden wird, wäre sie freilich ein seinsblindes Postulat; aber niemand stellt dieses Postulat im Ernste auf, weil es niemand braucht. Wohl geht die Voraussetzung der Erinnerungstreue im Leben oft und mit Recht über die Evidenzbreite hinaus, sie ist dann eben eine mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothese.¹⁾

3) Als dritten Bestandteil haben wir die Seinsevidenz in die Definition der Erkenntnis aufgenommen. Dadurch berauben wir uns des Rechtes, folgenden Vorgängen anders als im metonymischen oder metaphorischen Sinne das Wort „Erkenntnis“ beizulegen: a) der Sinnesempfindung. Wir werden sie später als psychophysischen Zustand zu erweisen suchen. Sie ist nicht Erkenntnis-

¹⁾ E. Becher leugnet die unmittelbare und mittelbare Evidenz der Erinnerungstreue (*Einf. in die Phil.*, München 1926, 104 ff.) und nennt dies eine für die Wahrheitssicherung „unerfreuliche Sachlage“, da sie das „Erinnerungsvertrauen“ als Erkenntnisgrundlage nötig mache. Evidenz gebe es nur, „wo ich den Prädikatsgegenstand am oder im Subjektsgegenstand unmittelbar wahrnehmen kann“. Er vergißt, daß auch im letzteren Falle die Sicherung nur durch den gegenwärtigen Auffassungsakt erfolgen kann. — Unbestimmt zustimmend äußert sich hierzu J. Geysler, *Erkenntnistheorie*, Münster 1922, S. 261.

tätigkeit, sondern Erkenntnisobjekt, das zusammen mit dem geistigen Sehakt und dem Realitätsurteil „Wahrnehmung“ genannt wird. Nur mit der Wahrnehmung, die das reine Sinnenwesen nicht hat, ist Evidenz verbunden. b) Auch das Wahrscheinlichkeitsurteil, d. h. die lockere oder doch „freibleibende“ Stellungnahme zu einem Sachverhalt bei nicht durchschlagenden Gründen, ist als Sachverhaltsurteil wegen Mangel an Evidenz keine eigentliche Erkenntnis. Wäre es Erkenntnis, so gäbe es eine gleichzeitige Erkenntnis zweier Kontradiktoria, z. B. der Bewohnbarkeit und der Nichtbewohnbarkeit des Mars, denn beides ist wahrscheinlich. Nicht zu verwechseln ist das hier vorliegende Sachverhaltsurteil mit andern psychologisch damit verbundenen evidenten Urteilen und echten Erkenntnissen, z. B. der Wahrscheinlichkeit selbst, der vorhandenen Gründe für und wider, des Motivs einer Stellungnahme, usw. c) ebenso dürfte das feste, nicht freibleibend oder locker gefällte Glaubensurteil, das auf der Wertevidenz des Zeugen beruht, aber nicht auf Seins-evidenz, eben deshalb wohl im Gegensatz zum eigentlichen Erkennen und Wissen stehen.¹⁾

Es erhebt sich nun die Frage: Was ist Evidenz? Wir antworten: Die klare Erscheinung des Sachverhaltes. Bei der Seins-evidenz handelt es sich um einen Sachverhalt, der unabhängig vom Willen strukturiert ist.

Mit der „Klärung“ der Erscheinung ist der Werdegang der Erkenntnis eines Sachverhaltes angedeutet. Sehen wir zu, worin diese Klärung und damit die Evidenz besteht.

Die Erkenntnis beginnt mit dem Phänomen der Akttranszendenz. Wenn ich allmählich aufwachend eine chaotische Farbwelt vor mir sehe, oder vielmehr eigentlich noch nicht klar „vor“ mir sehe, sondern „irgendwo“ dumpf empfinde, so mag die erste Stufe der Erkenntnis in fieri gegeben sein. Wenn dann das neutrale Chaos in den Gegensatz von Subjekt und Objekt auseinanderweicht, so liegt eine weitere Phase der „Erscheinung“ des Sachverhaltes vor. Zur völlig „klaren“ Erscheinung jedoch, zur Erkenntnis in facto esse muß sich zur Einsicht in den Dualismus von Subjekt und Objekt noch die Einsicht in die Art ihrer Verbindung gesellen, nämlich daß

¹⁾ Des Zusammenhanges wegen sei bemerkt, daß der übernatürliche Glaubensakt sich dadurch vom natürlichen unterscheidet, daß er formaliter, nicht bloß reductive, mit Seinsevidenz verbunden ist, sei es mit bewußter, feststellbarer, oder mit unbewußter, exakt-psychologisch nicht feststellbarer.

es sich um ein unleugbares, anerkennungsfähiges und -bedürftiges Innewerden oder Gewährwerden handelt. Evidenz ist also die (meist dem Objekt als „Einsichtigkeit“ oder „Ersichtlichkeit“ anprojizierte) Einsicht in die logische (nicht psychologische) Unleugbarkeit oder Anerkennungsbedürftigkeit (*necessitas intentionalis sive logica*) eines Ansich (Sachverhaltes). — Wie wir vorhin die aktuelle psychologische Anerkennung als unwesentliche Auswirkung der Erkenntnis im Willen und in der Persönlichkeit hingestellt haben, so fordern wir nun die Einsicht in die potentielle und logisch geforderte Anerkennung zum vollen Erkenntniserlebnis und zum vollen Erkenntnisbegriff.

Sawicki sagt: „die Evidenz bleibt Gewißeitsgrund“, aber er sagt uns nicht, was er unter Evidenz versteht. Da nach ihm ein Ansich niemals evident wird, nimmt er Evidenz an ohne Evidentes, Erkenntnis ohne Erkanntes. Wer die Evidenz nicht im luftleeren Raume der Abstraktion, sondern in seiner lebendigen Erfahrung prüft, dem ist sie nicht irgend ein unkontrollierbarer Behauptungskitzel, sondern die einsichtige Umarmung von Subjekt und Objekt.

Ja, aber die Unterscheidung echter und vermeintlicher Evidenz, diese *crux philosophorum*? Ich habe schon eingangs (S. 133) darauf hingewiesen, daß kritisch mit der Evidenz das letzte Wort gesprochen ist. Die Ausräumung der psychologischen Schwierigkeiten ihrer Feststellung muß von der empirischen Psychologie erwartet werden. Grundsätzlich ist diese Ausräumung geschehen, z. B. durch die Aufdeckung des Geheimnisses der Erinnerungstäuschungen, wie des Déjà-vu-Phänomens, auf dem der große Platon seine Präexistenzlehre aufbaute. Die Lösung beruht auf der Unterscheidung der Evidenz und der dabei auftretenden Gefühle. Jede Evidenz erzeugt ganz individuell gefärbte Gefühle, ähnlich wie sich jede Seele einen individuellen Leib erzeugt, der auch nach dem Verschwinden der Seele noch ihre Züge trägt.¹⁾ Diese Gefühle sind aber keineswegs an die Evidenz, der sie ihr Dasein verdanken, gebunden, sondern treten nach komplizierten Assoziationsgesetzen auch anderswo auf, wie ein wandelnder Leichnam, und ver-

¹⁾ Daher dient in normalen Fällen das Evidenzgefühl als auslösendes Materialkriterium echter Evidenz. Es kündigt mir z. B. die Schwellennähe des gesuchten Namens an, bevor auch nur ein Laut desselben in der Phantasie erscheint, wie es mich auch befähigt, die sich etwa präsentierenden ungesuchten Namen mit großer Sicherheit als solche zu erkennen und über die Bewußtseinschwelle ins Unbewußte zurückzustößen.

ursachen so die vermeintliche Evidenz, d. h. das an sich unfreie, irrtümliche Urteil (*errorem per se invincibilem*): Ich habe Evidenz. Das ist die psychologische Lösung, die von der Pädagogik möglichst brauchbar gemacht werden muß. Eins aber wollen wir uns hierbei nicht verhehlen: Der Irrtum ist ein unaufhebbarer Fluch der Menschheit und, wie alle anderen physischen Uebel, ein unumstößlicher Baustein im Weltplane Gottes. Das scheint selbst in Welt- und Lebensanschauungsfragen der Fall zu sein, obwohl gerade hier die Natur durch Anlage geistiger Triebe dafür gesorgt hat, daß die Unterscheidung zwischen Evidenz und Evidenzgefühl nicht so leicht mißlingt. Liegt in dieser Betrachtung des Irrtums von der höheren religiösen Warte aus nicht doch eine gewisse Aufhebung und Ueberwindung desselben? Der Irrtum ist der Uebel größtes nicht.

Hier ist noch ein Wort einzuflechten über den Unterschied von autistischer und pragmatischer Evidenz oder Gewißheit, der am Ende der vorigen These in Sicht kam.

Wir können zunächst im allgemeinen die autistische Evidenz als subjektgebundene, die pragmatische als objektgebundene kennzeichnen. Allein dies kann psychologisch, logisch und kritisch verstanden werden.

Psychologisch oder dem „Orte“ nach, wo sie uns erscheint, ist jede Evidenz pragmatisch, d. h. sie haftet an dem Objekt, welches evident wird, sie wird an ihm vorgefunden und bildet mit ihm (seinem Absolutgehalt) als ein Teil seines Modalgehaltes eine psychologische Strukturganzheit, wie die Etymologie des Wortes „evident“ es andeutet. Dieser psychologische Befund darf von keiner Kritik angetastet werden. Umgekehrt darf aber die Psychologie sich nicht erlauben zu entscheiden, ob die an dem Objekt haftende und von ihm ausgelöste Evidenz auch von ihm verursacht, aus ihm als letzter kritischer Quelle ableitbar ist; ähnlich wie ein Laie nicht entscheiden kann, ob der Mond eigenes oder gespiegeltes Licht entsendet, oder ob die Aufdringlichkeit einer Farbe ihrem Eigengehalt oder dem ihr anprojizierten Gefühlsgehalt zuzuschreiben ist.

Logisch, das heißt in dem evident werdenden Gegenstand betrachtet, ist ebenfalls jede Evidenz, auch die des überempirischen Gegenstandes, pragmatisch; denn es wird stets ein akttranszendentes Ansich evident, sei es ein psychoimmanentes (Freude) oder psychotranszendentes, letzteres nur im Bilde des ersteren. Wenn die Röte der Kugel oder die Existenz Gottes wirklich

evident ist, so habe ich eine Einsicht in den metaphysischen, d. h. realen Sachverhalt, mag dieser metaphysischen eine kritische Sachbedingtheit zur Seite gehen oder nicht, mag ich die hier ins Endlose auftürmbaren Schwierigkeiten lösen können oder nicht. Sawicki hat den Beweis nicht ernstlich versucht, daß das Ansich der Dinge, wenn es nicht durch sein Ansich evident wird, überhaupt nicht evident werden kann; und wenn er ihn versucht hätte, würde ihn die Tatsache der Seinsevidenz mit ihrer Rache verfolgen.

Kritisch, d. h. als solche betrachtet, haftet pragmatische Evidenz nur dem gegenwärtigen Auffassungsakte an, der das Kriterium seines Daseins und seines „auffassenden“ Soseins in sich selber besitzt; alle anderen Teile der Ichrealität sowie jede Fremdrealität besitzen infolge ihrer Akttranszendenz das Kriterium ihres Daseins und Soseins nicht in sich, sondern in dem Intentionalgehalt des Erkenntnisaktes, wodurch sie wahrhaft in den Lichtkreis des einsichtigen Bewußtseins gerückt werden. Ich nannte dies autistische Evidenz.

Daß psychotranszendente, überhaupt überempirische Gegenstände (Gott, Natur der Seele, Materie), mögen wir auch ihr Ansich im Erkennen erreichen, doch durch ihr Ansich keinen kritischen Beitrag zu ihrer Erkenntnis leisten, sondern nur durch den Intentionalgehalt des einsichtigen Aktes aufleuchten, ist leichter einzusehen. Aber auch bei den empirischen Gegenständen, wie gelb, Bewegung, u. s. w. ist der kritische Beitrag des Gegenstandes zu seinem Evidentwerden gleich Null, wenn wir die Sache von der höheren kritischen Warte aus betrachten.

Um dies einzusehen, müssen wir bedenken, daß die Evidenz zum Relativgehalt des Objektes gehört, während nur der Absolutgehalt des empirischen Objektes sich durch sein Ansich aufdrängt, weil er, wie wir später sehen werden, mit dem Auffassungsakt in eine und dieselbe seelische Realität eingefügt ist. Der Relativgehalt aber kann nicht aus dem Absolutgehalt kritisch abgeleitet werden, weil beider Definitionen ganz verschieden sind; dieser verhält sich zu jenem wie das Urgegebene zum Zugegebenen.¹⁾

Das Urgegebene oder der Absolutgehalt des empirischen Gegenstandes ist doppelt: sinnlich (Rot, Bewegung, Ausdehnung) und geistig (das Dasein überhaupt des „Rot“, ohne irgend-

¹⁾ Man könnte unterscheiden: Das kritisch Urgegebene, Zugegebene, Ungegebene.

welche intellektuelle Soseinsbestimmung, z. B. ob Ich- oder Fremdrealität, ob evident oder nicht).

Der Relativgehalt eines Objektes ist ein vierfacher: 1) die durch die Kopula ausgedrückte Unabhängigkeitsbeziehung des Objektes gegenüber dem Subjekt oder vielmehr dem gegenwärtigen Auffassungsakt des Subjektes. Daß nicht mein Sehakt, sondern etwas davon Verschiedenes rot ist, läßt sich nicht aus dem Absolutgehalt des Rot ableiten, sondern wird auf autistischem Wege, durch die Natur des Sehaktes evident. Zwar sehe ich das Rot verschieden von meinem Sehen, aber daß dieses Sehen richtig ist, dafür bürgt mir nicht das Rot, sondern der Sehakt. 2) die ideale Notwendigkeit des realen Rot, ewig, auch wenn ich es nicht mehr beobachten kann, auch wenn es aus der Realordnung scheidet, von einem Nichtrot sich unterscheiden zu müssen, durch die Tätigkeit einer roten Lichtquelle verursacht werden zu müssen; oder die ideale Notwendigkeit der Bewegung, von einem Beweger ausgehen zu müssen, läßt sich wiederum aus der Washeit des Rot und der Bewegung nicht ableiten, es ist kritisch (nicht metaphysisch) gesehen, eine Zutat der Vernunft. 3) Auch die Allgemeinheit, d. h. die Aussagbarkeit des Rot von unendlich Vielen, die gewöhnlich im Gefolge der idealen Notwendigkeit bewußt wird, erhellt kritisch nicht aus dem Urgegebenen; sie ist nicht nur genetisch, sondern auch kritisch ein ens rationis, mag sie auch ihr metaphysisches Fundament in der Analogie der Vielen haben. 4) Die intentionale Notwendigkeit oder Evidenz, mit der wir es hier zu tun haben, also jenes Licht, das bei der theoretischen Erkenntnis auf die obengenannten Relationen, bei der Tatsacherkenntnis auf den nackten Absolutgehalt als ewige Unleugbarkeit niederstrahlt, ist ebenfalls nicht nur genetisch, sondern auch kritisch von der Vernunft erstellt, ein Formaleffekt der Vernunft.

Wir können die beiden genannten Notwendigkeiten mit dem Wort Modalgehalt zusammenfassen.

Der Relativgehalt, besonders der Modalgehalt, macht den eigentlichen Vernunftgehalt des Objektes aus. Die Vernunft spielt hier eine Rolle nicht nur als Vermögen, — als solches funktioniert sie ja auch schon bei der Aufnahme des geistigen Absolutgehaltes der Dinge — sondern als Kriterium. Sie hat es nicht nötig, an etwas anderes zu appellieren, um dem in ihr Bewußtsein einbrechenden Urgegebenen einen Modalgehalt als ihre Mitgift zu verleihen, sondern rechtfertigt dies in ihrem eigenen kritischen Lichte, in dem ihr

angeborenen, über das bloße Vermögen hinausgehenden, aber keinen Inhalt besagenden, auf die erfahrenen Inhalte gerichteten *lumen rationis*.

Wer den Versuch macht, den Modalgehalt nach empiristischen Methoden aus dem Absolutgehalt herauszuanalysieren, wird sich entweder mit Erschleichungen selbst betrügen, oder mit den schärferblickenden Hume und Kant auf echte Sachkenntnis verzichten, oder mit dem ebenfalls schärferblickenden Sawicki den bedenklichen Versuch unternehmen, die philosophischen Grundgewißeiten und damit das ganze Wissensgebäude auf der gebrechlichen Spitze eines freien Willensaktes zu äquilibrieren. Nur wer rückkehrend von diesem Wege sich auf die der Erfüllung ihrer Forderungen durch sich selbst gewisse Vernunft besinnt, hat der Wissenschaft ein wenn auch nicht meß- und wägbares, aber solides Fundament gegeben. Dieses Fundament ist zudem nicht, wie der freie Willensakt Sawickis, eine ad hoc erfundene Verlegenheitshypothese, sondern eine beobachtbare Tatsache, insofern einerseits das Evidentwerden des Ansich trotz aller Transzendenz, und anderseits das negative Ergebnis jedes Versuches, durch pragmatische Analyse die Evidenz und den übrigen Modal- und Relativgehalt abzuleiten, von jedem vorurteilsfreien Denker festgestellt werden kann.

II.

An zweiter Stelle soll nun versucht werden, über das Wort „Transzendenz“ Klarheit zu schaffen. Wir stoßen hier auf zum Teil nicht ganz harmlose Zweideutigkeiten. Ursprünglich bedeutet Transzendenz nicht bloß eine Kluft, sondern eine Ueberbrückung oder Uebersteigerung derselben. Heute wird eher die Bedeutung der U nüberbrückbarkeit und U nübersteigbarkeit damit verbunden. Wenn der Positivist die Transzendenz „verbietet“, steht das Wort im ersten Sinne.

Wir halten uns an einen dritten neutralen Sinn, der zunächst nur die K l u f t betont, von der Frage der Uebersteigbarkeit absehend.

Wird diese Frage aufgeworfen, so kann sie im Sinne einer realen oder irrealen Uebersteigerung gemeint sein. Im ersteren Falle würde ein Ding das andere, seine Eigenart und Selbständigkeit aufhebend, in sich aufsaugen und mit ihm verschmelzen, wie wir es sehen in der biologischen Assimilation.

Im zweiten Falle geschieht die Ueberbrückung in einer ganz eigenen Weise, die jeder aus seinem Erkenntnis- und Strebeerlebnis kennt und die wir die intentionale nennen wollen.

Wir sprechen nun im folgenden so lange von Transzendenz, als die Kluft nicht real aufgehoben ist.

Die intentionale Aufhebung der Transzendenz wird oft durch das Wort „Transzendieren“ bezeichnet, das meist nur vom Subjekt gebraucht wird. Dabei kann gezweifelt werden, ob ein Transzendieren durch Erkenntnis oder Streben gemeint ist.

Wir gebrauchen im folgenden die Wörter „Akttranszendenz“, „Psychotranszendenz“ und „Welttranszendenz“, womit drei konzentrische Kreise von Dingen gemeint sind, die sich um das Zentrum des gegenwärtigen Auffassungsaktes lagern. Der innerste Kreis der bloßen Akttranszendenz umfaßt das innerpsychische Sein und Geschehen mit Ausnahme des genannten Aktes, der zweite die außerpsychische Welt, die dritte Gott. Bei allen drei Kreisen läßt sich die Frage der intentionalen Ueberbrückung oder der Vereinbarkeit von Transzendenz und Evidenz aufwerfen.

Nicht gebrauchen werden wir das Wort „bewußtseinstranszendenz“, weil es eine gefährliche Zweideutigkeit enthält. Man kann fragen: Steht bewußtseinstranszendenz im Gegensatz zu seinstranszendenz, um das nicht nur vom Sein, sondern vom Bewußtsein des Subjektes Unerreichte (wir sagen dafür: das Transsubjektive) oder Unerreichbare (dies nennen wir: das Transintelligible, N. Hartmann folgend) zu bezeichnen? Oder ist „bewußtseinstranszendenz“ gleichbedeutend mit seinstranszendenz, mit dem das Sein des Subjektes, nicht aber den Lichtkreis seiner intentionalen Reichweite Uebersteigenden? Dann nennen wir es lieber transsubjektiv (Volkelt) oder, das Wort „Subjekt“ genauer spezifizierend, „akt“- oder „psychotranszendenz“. Den Idealisten, der das Wort „bewußtseinstranszendenz“ geprägt hat, kann diese Schwierigkeit nicht drücken, weil er Sein und Bewußtsein für dasselbe nimmt. Der Anhänger der Spezieslehre aber, der sowohl für Subjekt wie für Objekt je ein Doppelsein annimmt (wobei die intentionale Subjekt- und die intentionale Objektsphäre identisch sind), kann dieses Wort nicht lieben.

Sawicki fällt der Zweideutigkeit des Wortes Bewußtseinstranszendenz zum Opfer, wenn er die „Unaufhebbarkeit“ der Transzendenz ohne weiteres als Unerkennbarkeit des Transzendenten liest.

Jede Erkenntnis ist eine intentionale Aufhebung der Transzendenz. Nur die reale Aufhebung und Aufsaugung des Objektes durch das es erkennende Subjekt soll durch das Wort von der Unaufhebbarkeit der Transzendenz ausgeschlossen werden; die Erkenntnis darf mit der biologischen Assimilation verglichen, aber nicht verwechselt werden. — Ferner: Es gibt Erkenntnisse mit bloßer Akttranszendenz, aber nicht ohne Akttranszendenz; dies letztere ist ein zweiter Sinn des Wortes von der „Unaufhebbarkeit“ der Transzendenz im menschlichen Erkennen.

Das Ergebnis des Bisherigen ist: die Einteilung der Objekte in bloß-akttranszendente, psychotranszendente und welttranszendente. Man kann aber auch das Transzendieren des Subjektes ins Auge fassen. Vergleicht man die transzendierenden Akte untereinander bezüglich ihrer intentionalen Reichweite, faßt man also den Begriff der Relativtranszendenz ins Auge, so kommt man zu wichtigen Neueinteilungen. So transzendieren die diskursiven Verstandesintentionen die intuitiven und empirischen, und sämtliche Verstandesintentionen transzendieren die Sinne, gehen auf das Transsensibile oder Uebersinnliche, auch wenn sie auf das Sinnfällige gehen. Es gibt also eine doppelte Empirie, die des Sinnes und die des Verstandes, so daß der Ausdruck transempirisch oder überempirisch eine Zweideutigkeit enthält, die durch die Einsetzung der Worte transsensibel und diskursiv genügend behoben sein dürfte. So ist z. B. die Realität als solche (d. h. nicht als grüne oder ichfremde oder weltverschiedene) transsensibel und doch empirisch, nämlich für den Verstand, insofern es zu ihrer Erkenntnis keiner Diskursion bedarf. Die Ueberlegenheit des Verstandes gegenüber dem Sinn liegt darin, daß der Sinn (als Wahrnehmung) nur empirische Intentionen aufweist, während der Verstand ein weites Diskursionsfeld vor sich sieht, dessen absolute Grenze mit dem Nichts zusammenfällt.

Wollen wir auf diesem Felde die Relativtranszendenz noch weiter verfolgen, so geraten wir in ein Gewimmel einander transzendierender Diskursionsakte mit schweren kritischen Problemen, die im folgenden Abschnitt dieser These angedeutet werden. Hier, wo wir hauptsächlich terminologische Interessen im Auge haben, möchten wir die im Brennpunkte der vorigen These stehende Unterscheidung von analytischem und überanalytischem Denken in Erinnerung bringen, die sich an das voranalytische oder empi-

rische — es erläuternd oder erweiternd, seine Innen- oder seine Außenbeziehungen, seinen Absolut- oder seinen Modalgehalt, wie wir gesehen haben, aufschließend — angliedern.

Zum Modalgehalt eines idealen oder abstrakten Objektes gehört die Beziehung auf einen Geltungsbereich und dessen Umfang. Hier liegen die verschiedenen Universalintentionen. So transzendieren die kategorialen Begriffe durch ihren Umfang den ihrer inferiora, der *Ens*begriff hinwiederum den der Kategorien, weshalb man ihn früher „transzendental“ nannte.

Mit diesen Unterscheidungen beenden wir den terminologischen Teil dieser These und gehen zum problematischen über.

III.

Sawicki hat die Vereinbarkeit von Transzendenz und Evidenz verneint, ohne uns zu sagen, welche Transzendenz er meint. Doch deutet er mit genügender Wahrscheinlichkeit die radikale Ansicht an, sogar das bloß-akttranszendente Ansich könne nicht evident werden. Das ist universaler Skeptizismus und wird daher von Sawicki nicht zu Ende gedacht. Er scheint nicht zu merken, daß er, nach Leugnung jeder Seinsevidenz die geistige und moralische Wertevidenz seines Vertrauensvotums behauptend, eben in ihr eine ideale Seinsevidenz behauptet.

Können wir es auch nicht billigen, daß Sawicki zur Lösung der Transzendenzschwierigkeiten tatsachenwidrige Hypothesen aufstellt, so bleibt es doch sein Verdienst, diese Schwierigkeiten in das Blickfeld des neuscholastischen Bewußtseins gerückt zu haben. Wenn wir im folgenden bezüglich der Vereinbarkeit von Transzendenz und Evidenz einige der von der Erkenntniskritik seit langem aufgeworfenen Wiefragen berühren, so kann uns ein etwaiger Mißerfolg hierbei nicht irre machen an der Wissenschaftlichkeit der positiven Lösung der *O b f r a g e n*. Denn gerade die evidentesten Lösungen spotten oft der logischen Auflösung und Analyse, wie sie für die saubere Ausräumung der stets vermehrbaren Schwierigkeiten nötig wäre, und man müßte schon von dem Vernunftstolz der in der Neuzeit aufgekommenen Wissenschaft angesteckt sein, wenn man, alle vorwissenschaftliche Evidenz als vermeintliche einschätzend, sich selbst vor die Alternative stellen wollte: Entweder wissenschaftliche Lösung aller Schwierigkeiten oder seinsblinder Voluntarismus.

Eine andere, auch das wissenschaftliche Wissen noch einengende Alternative: Entweder mathematische Gewißheit oder Unerkennbarkeit, wurde früher schon abgelehnt.

Die Reaktion der Menschheit gegen beide Alternativen ist im Gange. Gesunder Menschenverstand, Lebensphilosophie, Voluntarismus, Theosophie und (russische) Triebmetaphysik sind mit der konservativen „Wissenschaft“ in einen Nahkampf verwickelt, der nach einem Vermittler verlangt. Wer sollte das anders sein als die alte Scholastik im neuen Gewande, die gleichsam eine erbliche Begabung dafür besitzt, zwischen Extremen glücklich hindurchzusteuern. Die folgenden Zeilen wollen ein bescheidener Versuch auf diesem Wege sein.

Unsere Aufmerksamkeit gilt zwei Problemkreisen, dem der bloßen Akttranszendenz und der Psychotranszendenz.

1. Die bloße Akttranszendenz.

Bloß akttranszendent sind: 1) die vom gegenwärtigen Auffassungsakt verschiedenen gegenwärtigen Seelenvorgänge; 2) die Seelensubstanz. — Letztere gehört nur nach ihrer empirischen Realität, nicht nach ihrer überempirischen Natur zum Thema der philosophischen Grundgewißheiten.

Um das Problem der Akttranszendenz vorzuführen, wähle ich das evidente Urteil: Ich bin in freudiger Stimmung. Jeder macht hier wenigstens einen gedanklichen Unterschied zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt. Die Auffassung der Freude ist etwas ganz anderes, wenigstens in ihrem Sosein, als die aufgefaßte Freude selbst. Es fragt sich nun, ob wir es hier auch mit zwei Realitäten zu tun haben. Die bejahende Antwort auf diese Obfrage ist evident, und zwar zunächst durch die unmittelbare Erfahrung selbst, dann aber auch durch die Ueberlegung, daß eine sich selbst zum Objekt habende Noesis wegen ihrer Einfachheit keine zwei Seiten an ihrer Realität erblicken würde, wenigstens nicht zwei, die sich relativ widersprechen wie Subjekt und Objekt. Dies gegen die Identitätsphilosophie extremer Prägung.

Nach Lösung der Obfrage erhebt sich nun die Wiefrage: Wie werde ich der aktfremden Realität gewiß?

Die Spezieslehre scheint hier zu versagen. Der ganz in Intentionalität aufgehende Erkenntnisakt kann nur fremdes Sosein zeigen, aber eben wegen derselben Intentionalität auch nur eigenes

Dasein, seine eigene, nicht fremde Realität. Er teilt hier das Schicksal des Bildes. Die Photographie kann mir wohl das Aussehen, das Sosein des Freundes zeigen, aber nicht sein Dasein, ob er noch lebt oder bereits gestorben ist. Woher also die hohe Gewissheit, daß die gegenwärtige Freude, obwohl akktranzendent, keine ideale, sondern eine reale ist?

Mir scheint, es fällt Licht in diese Frage, wenn wir die Realität der Freude von der subjektiven Aktseite her sichern. Objekt und Subjekt sind ja bei der bloßen Akktranzendenz zwar real, aber nicht adäquat real verschieden. Die Freude und ihr Auffassungsakt stellen sich dar als reale Akzidentien derselben Ichsubstanz. Mit dieser Behauptung betreten wir nicht metaphysischen, sondern bleiben auf kritischem Boden, da das Vorhandensein der Ichsubstanz unmittelbar einleuchtet, ebenso wie ihre innige Verbundenheit mit zwei gleichzeitigen und doch untereinander und von ihr verschiedenen Realitäten. Reale Verschiedenheit ist eben noch keine reale Geschiedenheit. Die Akzidentien sind nicht ein Kleid, welches die Nacktheit der Substanz verhüllt, — das ist moderne Karrikatur — sondern die Form ihrer wirklichen Erscheinung oder Enthüllung. Die Akzidentien sind das Sein der Substanz, wenn auch nicht ihr primäres. Darum erlebt auch der gegenwärtige Auffassungsakt sich nicht abstrakt oder allein, sondern als konkrete Realität; diese aber ist identisch mit der sich freuenden Realität. Alle bewußten Akzidentien sind, obwohl untereinander real verschieden, in dieselbe substanziale Realität eingebettet und eingeschmolzen und leuchten darin wie in ihrem Brennpunkte beweislos als daseiend auf, wenn der gegenwärtige Auffassungsakt sich selber als freude-auffassend etc. erkennt.

Diese Seinsidentität in radice substantiae ist auch der Grund, weshalb wir den von einem Seelenvorgang zum andern fließenden Kausalitätsstrom, wie schon die Philosophie der Vorzeit¹⁾ erkannt hat, unmittelbar erleben, was von der rein physischen, von Körper zu Körper verlaufenden Kausalität nicht gesagt werden kann. Das von der Fremdkausalität Gesagte gilt von der Fremdrealität überhaupt. Sie kann, eben wegen ihrer adäquaten Verschiedenheit vom intentionalen Akt, nur als Objekt in dessen Intentionalgehalt eingehen und muß dabei notwendig ihre Eigenart abstreifen und zum Sosein werden, zum Begriff, der nur auf dem Umwege

¹⁾ Kleutgen, *Phil. d. Vorzeit*, n. 302.

des Schlusses zur Erkenntnis echter Fremdrealität führen kann. Doch damit kommen wir zum Problemkreis der Psychotranszendenz.

2. Die Psychotranszendenz.

Psychotranszendent ist 1) das ideale Sein; 2) die reale Außenwelt; 3) Gott. Das Gottesproblem gehört nicht in den Rahmen, den die Ueberschrift dieses Aufsatzes bezeichnet.

Das Außenweltproblem, das den Rahmen dieses Aufsatzes zwar nicht sprengen, aber doch zu sehr erweitern würde, sei für eine spätere separate Behandlung zurückgestellt. So bleibt nur noch die Behandlung der Restprobleme des idealen Seins, dem wir schon früher, bei der Vorführung der Vernunftprinzipien, unsere Aufmerksamkeit gewidmet haben.

Das ideale Sein, z. B. „rot an sich“ oder „Humanität an sich“ zeigt eine Doppelstruktur von Materie und Form. Es ist ein endlicher Inhalt mit Ewigkeitsgeltung; ein endlicher, geistiger, irrealer Seinskern, dessen „Schweif“ notwendiger Geltungsbeziehungen und Normfunktionen sich im Unendlichen verliert.

Kern und Schweif haben ihre besonderen Probleme. Dort ragt das Irrealitätsproblem hervor, erwachsen aus der Zwitterstellung des Idealen zwischen Realität und absolutem Nichts. Hier haben wir die kritischen Geltungsprobleme. Beides sind Psychotranszendenzprobleme.

1. Das Irrealitätsproblem. Durch seine Zwitterstellung zwischen Realität und absolutem Nichts hat das ideale Sein den Philosophen aller Zeiten Kopfzerbrechen verursacht. Wir dürfen diese Zwitterstellung weder zerstören noch unerklärt stehen lassen.

a) Zerstört wird sie, wenn man versucht, dem Idealen irgendwie den Stempel des Realen aufzudrücken (Platonismus) oder es dem Nichts gleichzustellen (Naturalismus).

Ersteres ist nur möglich, wenn man die Realität als solche in mehrere Arten teilt und so die eine als Mittelding zwischen die andere und das pure Nichts stellt. Ob man dabei die ideale oder die Weltrealität als Halb- bzw. Vollrealität ansieht, macht nichts aus: auf diesem Wege kann die Lösung des Problems nicht liegen. Die Realität also solche, d. h. ohne jede Soseinsbestimmung erfaßt, kann von unserem nur nach Soseinsbegriffen begreifenden Verstande nicht

in Arten geteilt werden, während wir ideales und reales Sein sehr wohl unterscheiden. Die Annahme eines Mitteldinges zwischen Realem und Irralem zwingt zu der Ungereimtheit, die Verwirklichung des Idealen als einen Vorgang aufzufassen, bei dem eine Realität zur anderen wird. Realität ist „einartig“, sie bedeutet für unser Erkennen immer dasselbe Unteilbare: sinnliche oder geistige Erlebbarkeit. Ideales Sein aber ist nicht erlebbar.

Jemand könnte hierauf erwidern: Aber ich erlebe es! Ich fühle seine Macht, so oft es mich durch die engen und beschwerlichen Gassen der Logik und Ethik treibt. Wo bliebe die Proportion zwischen Ursache und Wirkung, wenn man diese Macht, die schon so oft Tod und Folter überwunden hat, einem Irralen zuschriebe?

Antwort: Die Macht des Idealen ist nicht zu leugnen. Aber man unterscheide bei dieser Machtwirkung zwischen realer und formaler Kausalität. Niemand wird einem Irralen eine reale Wirkung (*causalitas efficiens*) zuschreiben. Eine solche übt auch nur die Seele (als *causa efficiens secunda* oder *instrumentalis* in der Hand Gottes) aus auf ihre eigenen Handlungen (Vernunftforderungen). Der Formalgrund (*causalitas formalis*) dieser Wirkungen liegt aber nicht in der Seele als solcher oder als Instrument Gottes, sondern insofern sie durch die Erkenntnis von der Idealwelt informiert ist. Man unterscheide also das ideale Sein in sich, von dem wir Irralität behaupten und Unerlebbarkeit, so lange es in sich bleibt, und das ideale Sein im Bewußtsein eines realen Erkenntnisaktes; endlich (der Vollständigkeit halber) das ideale Sein in der Wirklichkeit. Beide Existenzweisen, sowohl die ihm eigene, der Wirklichkeit, die es bei der Realisierung von einem Willen bekommt, als auch die geliehene, die ihm der Verstand gibt, sind ihm äußerlich und zufällig; wesentlich ist ihm nur und verbleibt ihm stets das Indifferenzverhältnis zu jeder Seinsordnung, in der es Realität bekommt.

Wenn wir hier drei Seinsordnungen unterscheiden, die ideale, intentionale und reale, so verstehen wir unter „Sein“ nicht „Realität“, sondern das Verhältnis eines Soseins zur Realität. Dieses Verhältnis ist dreifach: Indifferenzverhältnis, Eigenbesitzverhältnis, Leihbesitzverhältnis.

Durch die Scheidung des idealen Seins von jeder Realität — aber auch vom puren Nichts — haben wir das Problem nicht gelöst, sondern verschärft. Wenn wir den Knoten weder mit dem Plato-

nismus noch mit dem Naturalismus durchhauen wollen, müssen wir dann nicht von der intentionalen Ordnung aus das Verständnis für die ideale zu gewinnen suchen?

b) Wir sind nicht so prosaisch, mit dem Psychologismus das ideale und intentionale Sein gleichzusetzen, denn ersteres ist ungeschaffen, letzteres aber eine Seite des von einem Subjekt geschaffenen Erkenntnisaktes; ersteres ist unreal und unerlebbar, letzteres ist erlebbare psychische Realität. Dennoch muß hier die Lösung liegen, weil das Intentionale, nicht als psychische Realität, sondern als solches gefaßt, das einzig denkbare Mittelding zwischen Realität und purem Nichts ist. Es muß so sein, daß Intentionalität als Ersatz für nicht erscheinende Realität vom Geiste als Ausdruck seiner Ewigkeitseinsicht fingiert wird. Das Ideale darf psychologisch (nicht kritisch im realen Gegenstande, den es letztens meint) als Transformationsprodukt aus dem Intentionalen angesehen werden. Eine genauere genetische Betrachtung der Idealerkenntnis in ihren drei Phasen wird dies bestätigen.

aa) Die Objektivierung des Intentionalen. An sich ist das Intentionale nicht Objekt, sondern es zeigt uns ein Objekt. Erst in der Reflexion wird es sekundäres Objekt als „Sosein“ des primären: man erkennt, was unerkannt im Begriffe lag, nämlich daß das primäre Objekt „so“ oder „so ist“. So entsteht das erste Urteil als Erlebnis des Zutreffens von aktimmanentem Sosein auf den akttranszendenten Gegenstand. Aber das aktimmanente Sosein ist noch nicht das ideale Sein, weil es noch nicht wesensmäßig von der Seele losgelöst ist, im Gegenteil gerade als subjektive Auffassung dem aufgefaßten Objekt gegenübergestellt wird. Es muß hinzukommen

bb) die fiktive Realisierung des Soseins. Hier wird das intentionale Sosein gleichsam aus der Seele hinausgeworfen, aber nicht im Ernst wie beim Urteil, sondern fiktiv als ens rationis. Nicht jede Intention ist ein Gedankending, sondern nur wenn sie betrachtet wird ad instar entis realis, als ob sie real wäre. Der kantische Begriff „transzendental“, d. h. alsob-transzendent, besagt dasselbe.

Es gibt viele Arten von entia rationis; unser geistiges Blickfeld, alles Urgebene ist übersät und übersponnen damit; aber nicht jedes ens rationis ist ideales Sein.

So wird die Blindheit, etwas Irreales, als reale Qualität des Auges fingiert. Die Gleichheit zweier Kugeln denkt man sich „zwischen“ den beiden Kugeln „bestehend“, wo doch ohne Aberglauben im Ernst nichts Reales angenommen werden kann. Dennoch sind Blindheit und Gleichheit nicht ideales Sein, weil sie an einem Objekt als Substrat haftend gedacht werden, während die Projektion beim idealen Sein „ins Leere“¹⁾ erfolgt: die Idealordnung ist eine frei schwebende Sphäre, eine Schwebewelt.

Doch auch damit ist die Natur des idealen Seins noch nicht eindeutig bestimmt. Denn auch der „Raum“, den ich betrete, die „Finsternis“, die mich umgibt, haften an keinem Substrat, sind aber noch nicht ohne weiteres als ideales Sein anzusprechen. Erst wenn ich an „die Unzerstörbarkeit“ des Raumes denken würde, hätte ich an die ideale Sphäre gerührt. Ja, alles bisher Gesagte gibt nur die Materie des Idealen, die durch die Ausrüstung mit dem Formalgehalt ewiger und notwendiger Geltungsbeziehungen die eigentliche Idealität aufgeprägt erhält. Wir nennen das

ce) die Heteronomisierung des Intentionalen. Dieses Wort soll die nüchterne Doppeltatsache zum Ausdruck bringen, daß das Sosein bei der Idealerkenntnis in factio esse, ohne psychologisch seinen intentionalen Charakter zu verlieren, kritisch einen völligen Fremdcharakter (*ἕτερον*) aufgeprägt erhält (Unabhängigkeitserklärung), was bei den anderen Alsobrealisierungen nicht der Fall war, und ferner, daß das Ich mit seinem Sein, Denken und Sollen unter die Norm (*νόμος*) und Botmäßigkeit seines eigenen Gedankenkindes gerät (Abhängigkeitserklärung). Platon würde hier vielleicht von einer Huldigung oder Apotheose des Intentionalen sprechen. Jedenfalls stehen wir hier am Rande eines metaphysischen Abgrundes, ohne uns leider daran aufhalten zu können.

Noch springt ein Sinnproblem ins Auge: Wozu die Lust des Menschengenies am Fingieren? Hans Vaihinger fragt so: Wie kommt es, daß wir mit Fiktionen Richtiges erreichen? Wir antworten: Dadurch, daß es sich nicht um eine reine Fiktion, um ein Hirngespinnst, handelt, sondern um eine Fiktion cum fundamento

¹⁾ und zwar in eine distanzlose Leere. So spricht N. Hartmann mit Recht von einer „Nahstellung“ der idealen Sphäre. Wenn Platon von ihrer Fernstellung redet im *τόπος ὑπερουράνιος*, so macht das seinem metaphysischen Ahnungsvermögen alle Ehre, während bei Hartmann das psychologische Beobachtungsvermögen — allerdings auf Kosten des metaphysischen Ahnungsvermögens — besser entwickelt ist.

in re, die zwar nicht formaliter, aber wohl fundamentaliter realisiert werden darf. In zwei Fällen nehmen wir solche Fiktionen vor und danach kann der Sinn derselben ein doppelter sein: als Ausdruck bloßer Denkökonomie und als Ersatz für nicht erscheinende Realität, die dadurch bildlich getroffen werden soll. Den ersten Sinn hat die Fiktion im Akttranszendenzbereich. Statt zu sagen: die Kugel A hat den Durchmesser B, und die Kugel C hat den Durchmesser B, sage ich sparsamer: „Zwischen“ beiden Kugeln „besteht“ Gleichheit. Den zweiten Sinn hat die Fiktion, wenn sie auf Psychotranszendentes zielt oder auch auf Transsubjektives.¹⁾ Weil das Wesen des Kreises mir nicht erscheint, fingiere ich ihn als unendliches Vieleck. Weil die unendlich vielen Realitäten, die durch die positive und negative Normfunktion des Idealen normiert sind, mir nicht erscheinen, fingiere ich ihren Soseinskern als Träger der ewigen Geltungsbeziehungen, in der Ueberzeugung, daß der Ratiosatz als analogia entis alle Glieder der psychotranszendenten Kette wie ein elektrischer Strom durchläuft.

Diese unendliche Kette von Realitäten steht also in obliquo, ohne explicite ins Blickfeld zu treten, hinter der Irrealität des Idealen. Dies nur kann N. Hartmann meinen, wenn er als Kritiker den Satz aufstellt, die ideale Sphäre trete für den, der sie nicht mit der intentionalen verwechsele, niemals ins Bewußtsein. Oder sollte er als Metaphysiker einen Hauch Gottes verspürt haben, der dem Geist in der idealen Projektionstätigkeit ebenfalls in obliquo durchschimmert als letzte Erklärung der Analogie des Seins?

Die kurze Lösung unseres Irrealitätsproblems lautet: Psychologisch ist das ideale Sein alsobrealisierte und heteronomisierte Intentionalität; das dieser Fiktion formell entsprechende Psychotranszendente gibt es nicht, ist ein pures Nichts; aber fundamentaliter entspricht ihm Realität, nämlich die unendlich lange Kette der normierten Dinge und die unendlich vollkommene normierende Realität.

2) Das Geltungsproblem. Vom Seinskern des Idealen, dessen Relationsnatur wir gegen Platon erkannten, wenden wir uns

¹⁾ Eine interessante Unterscheidung von formaler und fundamentaler Realgeltung findet sich in der Schule Keyserlings. Der Darmstädter Philosoph hat recht, wenn er sagt, alle Weltanschauungen hätten einen richtigen Fundamentalsinn, denn einer reinen Chimäre vermag der für die Wahrheit geborene Menscheng Geist nicht anzuhängen. Aber er geht zu weit, wenn er den Formalinhalt einer Weltanschauung als belanglose Fiktion hinstellt, deren Sinn darin aufgehe, den nie ganz erscheinenden Fundamentalsinn anzudeuten, wie dies beim echten ens rationis der Fall ist.

nun zum „Schweif“ der Geltungsrelationen, indem wir zunächst seine Struktur untersuchen und dann nach der kritischen Sicherung fragen, nach der Vereinbarkeit von Transzendenz und Evidenz.

a) Die Struktur der Geltung. Wir können die Geltungsrelationen nach den von ihnen normierten und gültig gemachten Realitäten und Intentionen, sowie in ihrer Eigenart betrachten.

aa) Die Wirklichkeitsgeltung des Idealen ist ausdrückbar in dem Satze: Alles Wirkliche richtet sich nach einer Idee.¹⁾ Der Satz ist uns bereits als Ratiosatz bekannt.

Hierzu zwei Bemerkungen. Zunächst daß mit der Wahrheit dieses Satzes die Möglichkeit vereinbar ist, daß das Ding einer Idee nicht konform ist, der es vielleicht konform sein sollte. Auch die bitterste Erfahrung, die uns in bewußtseinengen Stunden als die radikalböse Negation alles Idealen erscheinen will, ja auch die Sünde, dies alles muß, so will es die zu ihrer vollen Leuchtkraft entbundene und der Selbstverleugnung unfähige Vernunft, bei höherer Beleuchtung irgendeine Idealität und Normiertheit aufweisen.

Zweitens gilt, daß die Idealordnung die einzige Norm der Wirklichkeit ist. Die beiden anderen Ordnungen, intentionale und reale, sind nur insofern Wirklichkeitsnorm, als sie die ideale enthalten, z. B. als Modell, Ideal, Vernunftprinzip, kategorischer Imperativ u. s. w. Namentlich dem Moralempirismus ist das Normmonopol der Idealwelt für die Wirklichkeitsordnung entgegenzuhalten.

bb) Die Erkenntnisgeltung. Wenn es wahr ist, daß die Idealwelt das Normmonopol besitzt für die ganze Wirklichkeit, so sollte man meinen, daß sie es auch für die ganze Erkenntnis besitzt. Das gilt aber unterscheidungslos nur bezüglich der negativen Normfunktion des Idealen in dem Satze: Keine Erkenntnis läuft der Idealwelt zuwider.

¹⁾ Es ist ein moderner Irrtum, ideale und reale Sphäre als disparate Sphären hinzustellen, die nichts miteinander zu tun haben. Hieraus entspringt auch der Irrtum: jeder Schluß von den idealen auf die reale Ordnung sei eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Daher auch die Abneigung gegen den Syllogismus und die Ueberschätzung der Induktion, als ob die Erfahrung jemals kritischer Grund sein könnte, über sie hinaus zu gehen. Darum stimme ich mit der Polemik Engerts (Bonner Zeitschrift f. Theol. u. Seels. 1927, I.) nicht ganz überein. Wir dürfen hypothetisch von der idealen auf die reale Ordnung schließen nach dem Schema: Wenn a und b in der idealen Ordnung zusammengehören, dann auch in der realen. Nun aber: a ist realisiert. Also auch b.

Was die positive Normfunktion der Idealwelt für die Erkenntnis betrifft, so gilt sie nur für die bereits entschleierte, auf Verunftprinzipien zurückgeführte Erfahrung. Diese Zurückführung gelingt uns aber in der Wissenschaft nur sehr approximativ, im Ratiosatz nur sehr allgemein, so daß ein konkreter Eigengehalt der Erfahrung, vor allem die Realität kontingenten Soseins, als vorläufig irrationaler Rest übrig bleibt. Dieser Rest, die Tatsache als Tatsache, muß als eigene Erkenntnisnorm respektiert werden.

cc) Die Ewigkeitsgeltung oder ideale Notwendigkeit überstrahlt die anderen Geltungsrelationen und zeigt uns die wahre Wesensform der Idealwelt. Sie ist ausgedrückt in dem Satze, daß es in der idealen Welt der Möglichkeiten, Werte und Normen keine Gewinne oder Verluste gibt; jedes Bestandteil derselben an zwei beliebig, ja unendlich weit voneinander fingierten „Zeitpunkten“ gefaßt, weist denselben Inhalt mit denselben Innen- und Außenbeziehungen auf. Zu den letzteren gehören die beiden genannten Geltungsrelationen, aber auch die früher genannte Folgerelation zur Wesenheit Gottes und die hypothetische Kausalrelation zur Macht Gottes für den Fall der Realisierung. Scheinbare Ausnahmen der Ewigkeitsgeltung (Evolutionismus) sind auf Aenderungen in der Wirklichkeitswelt, in der bald dieses, bald jenes Stück der Idealwelt noch nicht oder nicht mehr realisiert ist, zurückzuführen.

Man könnte die Ewigkeitsgeltung auch „Selbstidentität“ nennen. Doch haben wir früher dieses Wort für die Identität zwischen Auffassung und Aufgefaßtem, definitio und definitum, also für eine Art der Erkenntnisgeltung eines Etwas gebraucht und als Gegenstand des Identitätsprinzips bezeichnet.

b) Sicherung der Geltung (der idealen Wertwelt). Wir beschränken uns auf die Wertwelt, weil die Sicherung der wertfreien Idealerkenntnis, der sog. idealen „logischen Werte“, bereits in der zweiten These durch den Ratiosatz erfolgt ist. Jetzt ist nur noch die Frage zu erörtern, ob und wie ein Anschluß der Wertphilosophie, namentlich der Ethik, an die Logik möglich ist.

Was ist Wert? Die Zuträglichkeit eines Dinges für einen Willen, wobei Zuträglichkeit und Wille im weitesten Sinne zu nehmen sind. Wert besagt also notwendig Willensbezogenheit, aber nicht im Sinne des Wertsubjektivismus, sondern im objektiven Sinne. Die subjektivistische Wertphilosophie sieht irrtümlicherweise im Willen den konstituierenden Faktor der Werte. Die scho-

lastische Wertlehre weist dem Willen zwei andere Aufgaben zu. Erstens ist er, wie wir sahen, logischer Relationsterminus im Wertbegriff; insofern sind Wert und Wille ebenso unzertrennlich wie Wahrheit und Verstand. Nicht notwendig für Wesen und Dasein der Werte ist der Wille als psychisches Wertreagens und Träger des Werterlebnisses. Doch ist diese Funktion des Willens wiederum notwendig als Kriterium der Werterkenntnis und des Wertungsaktes. Unter letzterem verstehen wir die auf echter oder vermeintlicher Werterkenntnis gestützte Anerkennung eines Wertes im Willensurteil. Wir kommen gleich auf die kritische Funktion des Werterlebnisses zurück.

Bekannt ist die Einteilung der Werte in logische, moralische, ästhetische, religiöse, empirische.

Die empirischen und religiösen Werte scheiden von unserer Betrachtung aus, weil es keine Ideal-, sondern Realwerte sind: Ein nicht realer Gott hat für niemand religiösen Wert.

Die logischen Werte sind im eigentlichen Sinne überhaupt keine Werte. Hierzu ein Wort der Erläuterung. Der Wert macht als Willensbezogenheit die verschiedenen Einteilungen des Willens mit, so auch die von appetitus naturalis und elicitus. Von letzterem sprechen wir, wenn das Wollen in der Erkenntnis des Wollenden fundiert ist. Soweit aber ein Wollen und Streben nicht erkenntnisfundiert — wenn auch vielleicht von Erkenntnis begleitet — ist, sprechen wir von Naturstreben, z. B. des Steines nach unten, des Willens nach Glück, des Verstandes nach Wahrheit. Entsprechend heißt dann das „Unten“, das „Glück“, die „Wahrheit“ wertvoll; so sagt Thomas: verum est bonum intellectus; so sprechen die Modernen von logischen Werten. Es handelt sich hier um eine Metapher und um eine Metonymie. Um eine Metapher, insofern von einer Erkenntnisfundierung auch außerhalb des „Streben“ abgesehen wird; um eine Metonymie, wenn die Erkenntnis und Liebe des Schöpfers, der den Dingen ihre Naturziele gegeben hat, in die Dinge hineingeschoben wird. In jedem Falle handelt es sich also bei der nüchternen Wahrheit oder den „logischen Werten“ um eine im eigentlichen Sinne wertfreie Erkenntnis, deren Probleme wir schon erörtert haben (2. These).

So bleibt uns also noch die ästhetische und ethische Wertwelt als echte Ideal- und Wertwelt übrig. Beide haben viel Gemein-

sames, nur daß in der moralischen Wertwelt die Gefühlskomponente, in der ästhetischen die Pflichtkomponente fehlt.

Da gerade das Dasein und die Geltung der ethischen Wertwelt zu den philosophischen Grundgewißheiten gezählt werden, mag ihrer kritischen Sicherung noch ein kurzes Wort gewidmet sein.

Auf dem Boden des Wertobjektivismus ist eine doppelte Fragestellung möglich: 1) Erfolgt die Einsicht in die Geltung einer moralischen Wertwelt durch ein besonderes moralisches „Organ“? Oder muß 2) das Moralische aus dem Physischen kritisch gesichert werden?

Wir lehnen die erste Ansicht ab. Wir haben nicht zwei Arten von Verstand oder Vernunft Einsicht. Was uns vernünftig erscheint, erscheint uns stets nur deshalb vernünftig, weil das Gegenteil seynloses, ursachloses oder sinnloses Sein ist. Mit anderen Worten: Die Ethik (dasselbe gilt von der Religion) bricht in sich zusammen, wenn sie nicht an die Logik, an den Ratiosatz und seine Unterforderungen, das Widerspruchs- oder Grundfolgeprinzip angeschlossen werden kann. Die moralische Wertwelt muß also aus irgendeinem physischen Sein innerhalb oder außerhalb des Subjektes kritisch abgeleitet werden, sei es unmittelbar oder mittelbar.

Außerhalb des Subjektes kommt zweierlei in Betracht: entweder der Tatbestand der in Frage stehenden Handlung oder die Existenz Gottes, des höchsten Gesetzgebers.

Eine noch so genaue Seinsanalyse des Tatbestandes (Hungrige speisen, Lügen, Stehlen) führt nicht zum Ziele. Wohl komme ich dabei zur Einsicht, daß Lüge und Diebstahl, wenn allgemein geübt, die Ordnung der Gesellschaft umstürzen, aber zu einem Werturteil komme ich nicht, wenn ich „bei der Sache“ bleibe. Von einer einfachen „Abstraktion“ des moralischen Wertes aus dem physischen Tatbestande kann also keine Rede sein; auch nicht mit Hilfe des Prinzipienapparates.

Im Gegensatz hierzu ist die Kenntnis eines göttlichen Gesetzgebers für die echte Moralerkenntnis genügend, aber nicht notwendig, weder eine dumpfe, noch eine klare.

Wer diese Notwendigkeit behauptet, springt unbemerkt von der kritischen Ebene in die metaphysische oder psychologische oder logische oder pastoral-pädagogische. Hierzu ein Wort der Erläuterung.

Metaphysisch gesehen, ist Gott zur Erklärung des Moralphänomens in doppelter Weise notwendig: 1) als gesetzgeberische causa efficiens steht er hinter dem kategorischen Imperativ der intentionalen Ordnung; 2) als nachahmbare causa exemplaris ist seine Wesenheit (nicht sein Wille) das Fundament der gesamten idealen Seins- und Wertordnung. — Logisch gesehen, ist es richtig, daß ein Gottesleugner konsequenterweise auch die Wertwelt, ja schließlich auch die sichtbare Seinswelt leugnen müßte. Aber logische Abhängigkeit ist noch keine kritische Ableitung. Alle Wahrheiten hängen systematisch zusammen, stehen und fallen miteinander, weil sie durch irgendeinen logischen Faden miteinander verbunden sind; aber das bedeutet noch keine kritische Ableitbarkeit. — Ebenso liegt natürlich eine solche Ableitungsnotwendigkeit noch nicht vor, wenn jemand aus psychologischen Gründen (Anlage, Erziehung u. s. w.) das Moralphänomen nur in religiöser Färbung zu erleben vermag. Diese Unfähigkeit kann in der Heiligkeit (Franziskus konnte sogar die Sinneswelt nicht ohne Gott erleben), sie kann aber auch in moralischer Minderwertigkeit begründet sein, die gleichsam ohne den Blitz und Donner vom Sinai nicht zum echten Moralerlebnis kommt; keinesfalls aber muß sie in der kritischen Abhängigkeit der Ethik von der Religion begründet sein. — Daß endlich vom pädagogischen Standpunkt die Heranziehung des göttlichen Gesetzgebers sehr nützlich, ja für eine dauernde Erfüllung des Sittengesetzes notwendig ist, ist wiederum keine Frage, bedeutet aber wiederum keine kritische Notwendigkeit.

Daß eine kritische Abhängigkeit des moralischen vom religiösen Verhalten nicht vorliegt, zeigt die tägliche Erfahrung. Die gedankliche Doppelung zwischen psychologischem „Ueberich“, welches befiehlt, verbietet, gestattet, und sich verantwortlich entscheidendem, seine Pflicht erkennendem „Unterich“ ist eine ebenso offenkundige Tatsache wie die andere, daß es auf logischem Gebiete eine ähnliche Doppelung gibt, und daß wir weder hier noch dort zur kritischen Feststellung dieser Doppelung und zur Einsicht in die ihr zugrunde liegende Idealwelt der Gotteserkenntnis bedürfen; diese Feststellung und diese Einsicht ist Grund, nicht Folge der Gotteserkenntnis.

Da das kritische Verhältnis von Moral und Religion neuerdings viel besprochen worden ist, sei noch ein Einwand gegen die von

uns vertretene kritische Unabhängigkeit beider angeführt. Man sagt: Wo eine solche Unabhängigkeit vorzuliegen scheint, handelt es sich entweder um halbreligiöse oder halbmoralische Haltung.

Wir leugnen, daß das Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber dem eigenen Gewissen kritisch gesehen eine schon halbreligiöse Haltung darstellt und verweisen auf das bisher Gesagte.

Wir leugnen ferner, daß bei völlig unreligiöser Geisteseinstellung notwendig eine bloß halbmoralische Haltung vorliegen müsse. Zur Begründung sagt man, zwischen Erkenntnis des „Guten“ und der „Pflicht“ unterscheidend: erstere, aber nicht letztere ist kritisch unabhängig von der Gotteserkenntnis. Ich erkenne das Gute ebenso wie das Wahre ohne Gott, aber nicht, daß ich die Pflicht habe, es auch zu tun (*bonum est faciendum*).

Dieser Einwand beruht auf einer mangelhaften Einsicht in die dreifache Gliederung der moralischen Wertwelt: 1) Werte mit positivem Vorzeichen: Pflichtwerke oder Seinsollendes. 2) Werte mit negativem Vorzeichen: Sünden oder Nichtseindürfendes. 3) Werte mit neutralem Vorzeichen: Erlaubtes oder Seindürfendes, z. B. Das Rechtmäßige, Uebergewöhnliche, Heroische. Man übersehe nicht den echt sittlichen Charakter dieser dritten Gruppe: unser sittliches Tun verläuft nicht zwischen den engen Polen von Pflichtwerk und Sünde. Auch wäre es irrig, zu glauben, daß die Neutralität dieses Bodens beim Betreten durch ein Subjekt jemals verloren gehe: es gibt in der moralischen Normwelt keine Wanderung der Vorzeichen, auch nicht durch Gottes Willen. Scheinbare Ausnahmen erklären sich durch Wandlung des Weltgeschehens oder Irrtümer des Gewissens, das ja im Idealreich der Werte den Rangprimat besitzt.

Was hat nach der vorgelegten Dreiteilung der Werte die Unterscheidung von „Gut“ und „Pflicht“ überhaupt noch für einen Sinn? Soll es heißen: Die dritte, aber nicht die zweite und erste Gruppe, kann ohne Gott erkannt werden? Das wäre Willkür. Oder aber: Die erste und dritte Gruppe kann ohne Gott unter dem vagen Begriff des „Guten“ aber nicht in ihrer Eigenart als „verpflichtendes“ oder „übergewöhnliches“ Werk erkannt werden? Die tägliche Erfahrung zeigt, daß diese Differenzierung ohne Gott möglich ist. — Aus dem Gesagten erhellt, daß der vielberufene Satz „*Bonum est faciendum*“ im einen Sinne (Wertgruppe 3) falsch, im andern (Wertgruppe 1) eine nichtssagende Tautologie ist.

Ist auf Grund des Gesagten der Anschluß der Moral an die Logik auf dem Wege über die nackten äußeren Tatsachen unmöglich, auf dem religiösen Wege unnötig und individuell-psychologisch bedingt, so ist nun in positiver Weise zu zeigen, wie er kritisch zu geschehen hat.

Materialies Wertkriterium ist der Wille im Lichte des Teleologieprinzips.¹⁾ Nicht der Wille als moralischer Imperativ, Optativ oder Potential. In dieser moralischen Form setzt der Wille ja schon die Moralerkenntnis voraus, deren Kriterium wir suchen. Wir kommen zur Moralerkenntnis, indem wir die vormoralischen, physischen, naturhaften Willensregungen prüfen und mittels des Teleologieprinzips ins Ideal-moralische umdeuten.

Daß dem so ist, läßt sich a priori aus der Wertdefinition wie auch a posteriori aus unserem Verfahren bei der Entscheidung von Gewissensfragen dartun.

Nach unserer Wertdefinition dürfen wir sagen: Um ein ideales Sein als Wert zu erkennen, muß ich zunächst wissen, daß es überhaupt einen Willen gibt; ferner, in welche Natur dieser Wille eingebettet ist, denn von der Natur eines wollenden Wesens (nicht von seiner Freiheit) hängt es ab, ob ihm eine Handlung „zutraglich“ oder „unzutraglich“ ist. Um aber diese Natur nach dieser Seite hin kennen zu lernen, gibt es keinen anderen Weg, als ihre naturhaften Willensreaktionen zu beobachten.²⁾ In ihnen spiegelt sich die bonitas rerum. Sie sind der feine Resonanzapparat ewiger Harmonien für das vom Teleologieprinzip formierte geistige Ohr.

Ein Beispiel zur Erläuterung. Wie wir sahen, erkenne ich die Sündhaftigkeit von Lüge und Diebstahl nicht durch Seinsanalyse des Tatbestandes. Wenn ich aber auf mich selber hinmerkend wahrnehme, daß mein naturhafter Wille (der freie Wille ist aller Perversitäten fähig) die Erlaubtheit von Lüge und Diebstahl niemals wollen kann, so ist der noch in der physischen Ordnung

¹⁾ Ein Versuch Ferdinand Bergenthals (Vierteljahrsschr. f. wiss. Pädag., Münster 1926, 424 ff.), das Teleologieprinzip durch das Widerspruchsprinzip an dieser Stelle zu ersetzen, ließe sich mit Leichtigkeit als Erschleichung dartun.

²⁾ Der alte Satz: Nil volitum nisi praecognitum bedarf also der Unterscheidung. Jedem Wollen geht eine Seinserkenntnis voraus. Auch geht jedem moralischen Wollen eine Werterkenntnis voraus, aber nicht dem primären physischen Wollen: die Vernunft weiß nichts von „Wert“, bevor sie nicht einen Willen in bestimmter Weise auf ein erkanntes Sein reagieren sah.

steckende Ansatz zum Einblick in die ideale Wertwelt gegeben als Einblick in das Gefüge meiner sozialen Triebe. Denn dieser Ausschlag der angeborenen Triebbasis wäre unerklärlich (Teleologieprinzip: Nihil inane!), wenn Lüge und Diebstahl nicht als Negativwerte der Idealwelt angehörten. Diese Erkenntnis wird dann vom moralisch informierten Willen als Imperativ ausgerufen.

Daß dieser kritische Gedankengang nicht in seiner Umständlichkeit stets zum Bewußtsein kommt, dafür sorgen die habitus innati, die die Natur uns für die wirklich lebenswichtigen Wahrheiten geschenkt hat, während der Erkenntniszugang zur Materie mit Dornen und Disteln umstellt ist. Dazu kommen die habitus acquisiti durch immer häufiger ausgefahrene Reflexbahnen. Das Teleologieprinzip wirkt dann manchmal unmerklich wie das Oel in der Maschine. So entsteht eine psychologische, d. h. bewußte Allmählichkeit ausschließende Unmittelbarkeit der moralischen — und auch der religiösen — Erkenntnisse, die ihrem Besitzer ein kostbares Kleinod sein kann, aber in der Wissenschaft nicht als kritische Unmittelbarkeit ausgegeben werden darf. —

Die Ablehnung des zweideutigen und sterilen Prinzips „Bonum est faciendum, malum vitandum“ legt zum Schluß noch die Frage nahe: Gibt es ein kritisches und zugleich fruchtbar heuristisches Grundprinzip der Ethik?

Unsern Ausführungen entspricht nur das eine Grundprinzip: Handle so, daß du wahrhaft glücklich wirst.

Dieser Grundsatz scheint der Praxis der Heiligen abgelauscht. Gott hat es in seiner Güte und Heiligkeit so gefügt, daß die wahrhaft glücklich machenden Handlungen auch die moralischen sind — trotz ihrer formellen Verschiedenheit, und daß die ersteren, weil unserem Erkennen zunächst liegend, als Materialkriterium der letzteren dienen können, wobei das Teleologieprinzip Formalkriterium ist.

Gewiß ist es nicht immer leicht festzustellen, worin das wahre Glück des Menschen besteht. Es kann zuweilen schwer sein, das feine Parallelogramm der Kräfte zu zeichnen, die die Natur dem einzelnen verliehen, die harmonische Resultante zu ziehen aus den von Individuum zu Individuum, von Fall zu Fall wechselnden, oft in unruhigem Kampf einander übergeltenden und übergipfelnden individuellen und sozialen, inneren und äußeren Bedürfnissen:

aber diese Klärung erfolgt grundsätzlich durch psychologische Innenschau der Kräfte und Bedürfnisse.

Darum ist, den Sinn für wahres Glück und Seligkeit zu schärfen und zu verfeinern, Offenbarung hinzugekommen, besonders der acht Seligkeiten. Wir sollen erkennen, was uns zum Heile dient. Nicht als ob das Glück als moralische Norm unser Handeln gut machte. Aber es ist auch nicht bloß äußere Anstachelung. Das Glück ist Kriterium. Im Lichte des Teleologieprinzips zeigt es uns das Vorhandensein und die Staffelung der moralischen Wertwelt, die uns wahrhaft gut macht.

So gilt das in der Geschichte der Ethik oft mißbrauchte Wort: Du sollst, was du willst. So schließt sich die Erkenntniskluft zwischen Wert und Sein, zwischen reiner und praktischer Vernunft: der Anschluß der Ethik an die Logik ist im Ratiosatz gefunden.

Schluß folgt.