

Das Prinzip des zureichenden Grundes.

Von Hochschulprofessor Dr. Joseph Engert, Regensburg.

(Schluß).

III. Was ist überhaupt Wahrheit? Gemäß dem Vorstehenden unterscheiden wir: GFZ als rein logisches Gesetz der gegenstandstheoretischen Sachverhalte neben dem Pfd und des Wid., um die Erkenntnis einer vermittelten Evidenz entgegenzuführen; das Pr. der Evidenz als Kennzeichen der Gewißheit, daß die Sachverhalte richtig wiedergegeben sind, oder die Gegenstandsforderung, so und nicht anders gedacht zu werden = unmittelbares Gegenwärtigsein des Gegenstandes oder Sachverhaltes, im erweiterten Sinne PzG genannt. Wobei zu beachten ist; Es handelt sich um Sachverhalte, in reiner Korrelation zum Denken (gegenstandstheoretisch), wenn auch zum Denken überhaupt. Es möge auch festgestellt werden: Diese Gegenstände weisen unter Umständen aus sich hinaus auf ein bewußtseinswirkliches oder auch transzendentes Sein d. h. auf entsprechende Dinge. Das ist soviel wie die Frage: Woher nimmt diese Materie der Erkenntnis ihre erkenntnisfundierende Tätigkeit? Oder auch: Woher haben die Gegenstände im Denken die Fähigkeit, uns ein extramentales Sein vorzustellen und einsichtig, kenntlich zu machen? Oder wieder: Haben die Dinge außer uns oder die erfahrungsmäßigen Dinge überhaupt in sich die Fähigkeit, in den Gegenstand oder die Sachverhalte einzugehen, welche uns unmittelbar als Norm unserer Urteile dienen, so daß sie durch die Sachverhalte hindurch erkenntnisbegründend werden? Wenn manche Logiker das PzG im erweiterten Sinne nehmen (vgl. oben S. 9), dann wäre zu unterscheiden: Materie der Erkenntnis als Korrelat und Norm der Erkenntnis, identisch mit dem Begriffe *ens*; und Materie (= *res*) oder die Eigenschaft der extramentalen Dinge, in jenem *ens* erkenntnisfundierend zu erscheinen.

Das letztere ist mit dem Axiom des alten Isaak Israeli gemeint, das in die Scholastik überging: *Veritas est adaequatio (conformitas) rei et intellectus*. Die Frage hat einen besonderen, hier auszuscheidenden Sinn bei den apriorischen oder Vernunftwahrheiten, wie z. B.

in der Mathematik. Das hat schon Thomas A. erkannt, als er die Eigenart der Mathematik von der der Realwissenschaften unterschied (*In Boeth. de Tr. q. 5 a 1 und 3*). Was hier *consideratio sine motu et materia* genannt wird, bedeutet heute: Die Gegenstände und Sachverhalte der Mathematik sind Abstraktionen aus der Erfahrung, gebildet vom denkenden Verstande aus Anlaß der Erfahrung (sind also genetisch *a posteriori*) und haben dann geltendes *Apriori*. Die *conformitas rei et intellectus* bedeutet also hier einfach das Bestimmtheit des Urteils durch den im Verstande vorgeformten Sachverhalt im gegenstandstheoretischen Sinne. Infolgedessen ist eine adäquate Erkenntnis hier möglich. Der eigentliche Kern der Frage liegt aber bei den *res* oder Dingen, ob sie den gegenständlichen Sachverhalten eine erkenntnisfundierende Kraft verleihen können, wenn sie rein erfahrungsmäßigen Charakter haben; also bewußtseinswirklich oder transzendent sein wollen. Das hat die Scholastik in dem Axiom gemeint: *Omne ens (= res) est verum*. Die kritische Betrachtung der Wahrheitsfrage hat also mit der Prüfung einzusetzen: Wieweit, oder haben die Dinge des bewußtseinswirklichen und transzendenten Seins überhaupt die Fähigkeit, der Materie oder dem unmittelbaren Gegenstand der Erkenntnis Wahrheit fundierende Kraft zu geben? Kurz gesagt: Sind die Dinge an sich intelligibel?

a) Das ist der Sinn, den die neue Scholastik mit dem PzG verbindet; die alte kannte dieses ja noch nicht. T. Pesch definiert z. B.: Grund ist alles, wodurch etwas erkannt wird oder erkannt werden kann. Mercier schreibt: *Ratio* ist alles das, was uns dadurch, daß es zur Wesenheit eines Gegenstandes gehört oder zu seiner Existenz etwas beiträgt, diesen Gegenstand begreifen läßt; die Gründe der Gegenstände sind also ihre Prinzipien oder Ursachen, insofern sie in Beziehung zu dem Verstande betrachtet werden, der sich bemüht, jene Gegenstände zu begreifen. Artur Schneider erklärt: Für jede Behauptung verlangt das Denken einen Grund, und dementsprechend für das Geschehen oder (nicht notwendige) Sein eine Ursache; und meint: Das Kausalgesetz sei das objektive Korrelat des logischen Gesetzes vom Grunde, und seine Realgeltung beruhe auf der Voraussetzung, daß Denk- und Seinsordnung harmonisieren, ohne welche Voraussetzung das Denken dem Skeptizismus verfallt.

Die genaueste Darlegung gibt Descoqs (*Inst. met. gen. I*; ich folge in der Darlegung Geyser, da mir das Buch nicht zugänglich). *Ratio sufficiens* besagt nach Descoqs: es gebe für alles schlechthin Seiende etwas, wodurch es begriffen, d. h. als notwendig erkannt

werde. Dieses Etwas sei der Erklärungsgrund. Als Seinsgrund ist es das Prinzip der Erkennbarkeit alles Seins (*Omne ens est intelligibile*), und bedeutet nach D.: Alles Sein hat zum Intellekt Beziehung, insofern es eine Forderung des Intellektes ist, daß ihm jegliches Sein erklärt werde, und er ein Recht zu dieser Forderung habe. Demnach wird die Erkennbarkeit des Seins zu einem ontologischen Prinzip für ihn, und er nimmt an: *hanc rationem exigi ab ente qua tali* (Geyser S. 45—49), also vom Ding an sich. Die subjektive Evidenz dieses Satzes ergebe sich aus der Erfahrung, die objektive Evidenz sei mit der Natur des Seienden gegeben, und werde bezeugt *experientia intuitionis immediatae τοῦ Ego seipsum intelligentis*, gesichert durch eine intellektuelle Intuition d. h. durch eine kritische Reflexion. Garrigou-Lagrange setzt an deren Stelle eine „intuitive Abstraktion“ d. h. die abstrakte Schau des intelligibeln Wesens der Gegenstände (Geyser S. 76 ff.). Geyser bemerkt, insbesondere zu Descoqs, daß dessen Beweisführung die einfache Verallgemeinerung eines Induktionsschlusses sei vom Einzelich und dessen Erfahrung auf alles Sein (S. 76). — Die Versuche, das PzG aus dem PWid abzuleiten (Gredt, Nink, Sladeczek), werden von Geyser, Descoqs, neuestens auch von Straubinger (Phil. Jahrb. 1930, 1, S. 4 ff.) als eine *subreptio* sehr klar aufgewiesen: Man legt in das Prinzip hinein, was zu beweisen ist. Der Kernfehler scheint mir der zu sein: Dabei wird alles aus Begriffen deduziert, die Frage aber übersehen, ob sich unsere Begriffe so ohne weiteres auf die Wirklichkeit anwenden lassen.

Wir bemerken kritisch zu all diesen Theorien: Die klare Einsicht in das Problem scheint verdeckt durch die ungenügenden Unterscheidungen in der problematischen Sachlage; das kritische Denken im eigenen Ich verkrampft nach Art der formalistischen Denkweise von Descartes. Man sieht bloß das Ich als das nach dem Warum fragende Wesen, und visiert von hier nach Dingen. Die Frage lautet dann: Gibt das Ding Antwort, oder mit welchem Recht nehmen wir an, daß das Ding uns Antwort gibt? All die besprochenen „Beweise“ antworten: weil das Ding ontologisch nach dem PzG gebaut ist. Die Frage geht weiter: Woher wissen wir das? Die eine Reihe der Fragenden schließt kurz ab: weil das evident, oder eine Voraussetzung, oder ein Postulat ist. Die anderen sagen: Das ist es nicht, oder genügt nicht, und weisen auf das PWid. Das ruft die weitere Frage hervor: Woher wissen wir von dem ontologischen Charakter des PWid? So scheinen mir alle Beweisversuche auf einen *circulus vitiosus* oder einen *regressus in infinitum* auszulaufen. Man denke

an die Anwendung des Kausalprinzips auf die Welt: wohl ist nachweisbar, daß die Welt den Grund ihres Daseins außer sich hat; warum aber hören wir bei einem Wesen auf, das den Grund seines Daseins in sich hat? Scheler hat deswegen diesen Ausweg aus dem regressus in infinitum aus der religiösen Schau begründet. Es scheint mir die Problemlage nicht klar gesehen: es handelt sich um die Frage, ob die Dinge an sich erkennbar sind. Nun sehen wir aber weder geistig noch sinnlich das Ding an sich, es kann also auch nicht unmittelbar unsere Erkenntnis fundieren. Es ist der Vorzug von Descogs, daß er dies erkennt und das Problem richtig formuliert: Sind die Dinge an sich erkennbar? Jedoch ist das erkennende Ich nicht das erste im Erkenntnisprozeß (wie Descartes meinte), von dem aus dann die Frage zu lösen wäre. Sondern der Ursachverhalt ist die Relation Erkennendes Ich-Gegenstand oder die Gegenwart der Erkenntnismaterie vor dem erkennenden Ich. Ich weise hier auf die früheren Unterscheidungen hin (S. 8). Das eigentlich wirksame Moment der Erkenntnis ist die Gegenstandsforderung, und nur diese kann Grund der wahren Erkenntnis sein. Worin im einzelnen diese Gegenstandsforderung besteht, sagt uns der vor der Erkenntnis stehende Gegenstand oder das unmittelbare Korrelat des Erkennens als dessen Norm selbst. Also müssen wir vorerst aus der Cartesianischen Verkrampfung in das erkennende Ich heraus, heraus aus dem subjektiven Ich zur Gegenstandsforderung, um zu prüfen, ob der Gegenstand uns etwas zu sagen hat von dem Ding an sich. Alle anderen Versuche, das PzG als ein unmittelbar einleuchtendes Prinzip zu erklären, leiden an dem Dilemma: Das PzG wird nur an der Erfahrung erkannt und dann als gültig erklärt. Als geltendes Gesetz gilt es wieder nur für geltende Größen z. B. in der Mathematik; wenden wir es wieder an die Erfahrung an, dann muß die Erfahrung in jedem einzelnen Falle zeigen, ob sie es bestätigt — und dann stehen wir vor der alten Schwierigkeit.

b) Für den modernen Wahrheitsbegriff, etwa für Leibniz, ist das PzG, wie wir oben gesehen, das konstruktive Prinzip unserer Realerkenntnisse, insofern diese wie die Sätze der Mathematik innerlich notwendig zusammenhängen, a priori gelten, ohne jede Rücksicht auf die Erfahrung und vor aller Erfahrung. Ihr kontingenter Charakter liegt lediglich in der willentlichen Auswahl dieses in sich geschlossenen Ideensystems durch den Schöpfer. Sonst sind sie notwendig, und die mechanisch-exakte Kausalität im Weltprozeß ist das empirische Gegenstück: das Gedankensystem kann jeweils auf die einzelnen

Fälle angewendet, in ihnen verifiziert werden. Leibniz sieht zwar noch, daß die Wissenschaft so keine Ursachen erkennt noch angibt; die *forces primitives* sind psychisch zu nehmen, und die in den Dingen liegenden (mechanischen) Kräfte sind *forces dérivatives*. Aber es folgt daraus: die Frage, ob es eine ontologische Wahrheit gibt, ist für ihn fast ohne Sinn. Wohl sagt er einmal gegen die nominalistische Auffassung bei Hobbes: die Wahrheit könne nicht in der Verbindung und Trennung von Zeichen bestehen, und doch wieder: Man müsse die Wahrheit setzen dans le rapport entre les objets des idées, qui fait que l'une est comprise ou non comprise dans l'autre. Und er sagt: die *vérité métaphysique* sei un attribut bien inutile et presque vide de sens; jedoch auch: wir müssen die Wahrheit suchen dans la correspondance des propositions qui sont dans l'esprit, avec les choses dont il s'agit (Nouv. essais IV, 5). Im Grund schwebt Leibniz doch immer die Methode der Mathematik vor: Er möchte anstelle der Worte einen caractère universel einführen, unabhängig von den Nationalsprachen wie in der Mathematik, de petites figures qui représentassent les choses (ib. IV, 6) als Zeichen für die Ideen; die Verbindung dieser Zeichen gebe Axiome und Sätze für die realen Dinge gemäß deren Objektinhalt; die Verbindung der Sätze ein in sich geschlossenes System -- wie es in der modernen Physik weitgehend verwirklicht ist. Dann ist der Wahrheitsbegriff verständlich: rapport entre les objets des idées (= Objektinhalt), und die Definition gilt: La vérité est toujours fondée dans la convenance ou disconvenance des idées (ib. IV, 1). Die Wahrheit ist also bloße Funktion der Ideen. Wir würden das allerdings besser logische Richtigkeit nennen; jedenfalls hat es mit dem naturgegebenen Wahrheitsbegriff nichts mehr zu tun, und Leibniz übersah, als er die Mathematik zum Urbild jeglicher Erkenntnis nahm, daß diese es mit abstrakten, der Sinnfälligkeit baren Größen zu tun hat, obwohl er deren Unanschaulichkeit selbst so sehr betont (wie Scheubelius und Herlinus I. c. IV, 1).

Für die Erkenntnis des Grundsachverhaltes, der Leibniz bei Aufstellung seines Wahrheitsbegriffes leitete, ist die Erwägung klassisch, welche Kepler zur Entdeckung einiger Gesetze oder Verhältnisse in diesem System realer Erkenntnisse (der nach ihm benannten Keplerschen Planetengesetze), Galilei zur Schöpfung der klassischen Mechanik führte. Kepler ging von der Voraussetzung aus, daß in der Welt eine verborgene Harmonie existiere, welche in Pythagoreischer Art durch Zahlen auszudrücken sei; diese durch messende Beobachtung und Erfahrung zu finden und zu sichern, war seine selbstgestellte

Aufgabe. Galilei nahm an, das Buch des Universums sei in mathematischer Sprache geschrieben, und dessen Schriftzeichen seien Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren; welche geometrischen Figuren dann Leibniz in Bezugssysteme nach Art der Differentialfunktionen auflöste, gemäß dem Modell $y = f(x)$. So ist der Raum ein *ordre de coexistences possibles*, die Zeit *ordre de successions*, die Masse — wie wir vielleicht anfügen können — ein mögliches Quantum; das alles in exakt mathematischen Beziehungen. Niemand kann natürlich hier an eine *conformitas rei et intellectus* denken, in dem Sinne, daß Dinge wiedergegeben oder gar abgebildet würden, daß von ihrem „Wesen“ Aussagen gemacht würden. Es sind, wie Russell sich ausdrückt, Relationen oder Beziehungen, welche zwischen zwei Dingen bestehen, aber sich gar nicht auf die Aussage einer Eigenschaft eines einzigen Dinges zurückführen lassen. Dazu kommt: es sind Beziehungen, welche in Zahl-, Masse- und Zeitzeichen ausgedrückt werden, also durch Symbole oder ad hoc geschaffene Ordnungsbegriffe, welche in eine rechnerische, und nur insoweit funktionale Abhängigkeit zueinander gebracht sind. Selbstverständlich gibt es in diesem Grundsystem nur ein Kriterium der „Wahrheit“, nämlich Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit d. h. Richtigkeit; nur einen inneren Zusammenhang, das PzG oder, wie wir ihn nennen, den GFZ. Dieses ad hoc geschaffene Ordnungssystem ist den Dingen bzw. Erscheinungen zugeordnet, und die Erscheinungen weisen so auf *objets des idées* hin d. h. Objektinhalte, objektive Gegebenheiten, in deren Beziehungen die funktionalen Abhängigkeiten gründen, während die Dinge selbst *hors de concours* bleiben. Das ist der „kritische Wahrheitsbegriff“ der Wissenschaft, die „Urteilsrichtigkeit“ (Husserl), die in einem ursprünglichen Sichrichten nach der selbstgegebenen Wirklichkeit fundiert ist. Man denke an die Formel der klassischen Mechanik von der lebendigen Kraft: $\frac{1}{2}mv^2$, oder an die Keplerschen Planetengesetze von dem Verhältnis der Umlaufzeiten zu den mittleren Entfernungen von der Sonne. Es sind immer Ordnungen, welche sich auf Raum, Zeit und Quantitäten beziehen, also rechnerisch erfassbar sind, und die Formeln glänzen in ihrem eigenen Lichte, ganz unabhängig von den Dingen evident, und es kann sich bei allem Fortschritt der Wissenschaft nur darum handeln, neu gefundene rechnerische Schemate den alten anzugleichen, bis die „Übereinstimmung“ gefunden ist. Es gibt eine Objektivität der Erkenntnis nur insoweit, als die Beziehungen zwischen den Ideen in sich, unabhängig vom erkennenden Einzelsubjekt aufleuchten und evident sind.

Was wird nun wirklich gesehen? Ordnungen d. h. Beziehungen in Raum, Zeit und Quantität. Daher erfreuen sich auch diese Ordnungsverhältnisse adäquater Erkenntnis: das Wesen des menschlichen Geistes ist Ordnung. Ebenso ist diese Ordnung dasjenige, was sich dem menschlichen Geiste vom „Gegenstand“ am ersten aufdrängt, was am „Gegenstand“ zuerst sichtbar wird — alles das im Sinne der Gegenstandslehre genommen. Daß die Physik sich darauf beschränkt, macht ihr Wesen aus, und ist ihr gutes Recht. Allerdings sah noch Leibniz, wie vor ihm Kepler,¹⁾ daß diese ordres de coexistence et de succession, diese funktionalen Abhängigkeiten nicht genügen, um ein Geschehen zu fundieren; daher sah er hinter den forces dérivatives der Mechanik psychische forces primitives, wenn er auch den Monaden keine Möglichkeit des Wirkens außerhalb ihrer selbst zuerkennen konnte; doch waren die Monaden für ihn wenigstens psychische Kraftzentren. Aber es scheint wichtiger zu erkennen, daß eben nicht alle Gegebenheiten sich in Raum-Zeit und Quantitätsgleichungen auflösen lassen: wie steht es denn mit den unmittelbar bekannten psychischen Gegebenheiten, etwa den Tätigkeiten des Denkens, Wollens und Fühlens? Mit dem ganzen Reiche des Wertvollen? Es scheint, daß eben auch die in den Relationen von Raum, Zeit und Quantität stehenden Dinge noch andere Seiten ihres Seins haben, welche nicht von der Physik erfaßt werden, und darum dürfte die Erkenntnistheorie der Physik nicht genügen. Sie konstruiert ihre Gegenstände zuviel von ihrem Formelbereich her, ohne zu fragen: Was verleiht nun den Gegenständen ihre erkenntnisnormierende Kraft? Neue Entdeckungen fordern neue Formelsysteme; diese Leibnizsche Theorie oder der kritische Wahrheitsbegriff erklärt dies nicht, weil die Brücke zu den Dingen zu schmal ist.

Der Grundgedanke der neueren allgemeinen Erkenntnislehre, wie ihn etwa der Physiker Frank (in seinem Vortrag auf dem Deutschen Physiker- und Mathematikertag zu Prag am 16. Sept. 1929: „Was bedeuten die gegenwärtigen physikalischen Theorien für die allgemeine Erkenntnislehre?“) vertrat, zeigt eine bemerkenswerte Gleichheit mit der Leibnizschen Auffassung oder dem „kritischen Wahrheitsbegriff“. Frank wendet sich gegen die Schulphilosophie, deren Kennzeichen der Wahrheitsbegriff der *conformitas rei et intellectus* sei; welche lehre: es gebe eine Welt, erhaben über Raum und Zeit, in der seit Ewigkeit alle möglichen Wahrheiten und Gesetze ihren Sitz hätten; die Urteile des Menschen seien nach ihr um so wahrer,

¹⁾ Vgl. meinen Vortrag in der Kepler-Festschrift, Regensburg 1930. S. 169/173.

ein je getreueres Abbild sie seien von jenen ewigen Wahrheiten (Frank nach Bergson in *Die Naturwissenschaften* Heft 50 [1929] S. 972). Gegen diese Schulphilosophie stellt Frank den neuen Wissenschafts- und Wahrheitsbegriff. Nach ihm besteht das System der Wissenschaft aus Zeichen, welche der Wirklichkeit zugeordnet sind; Wahrheit der Urteile ist eindeutige Zuordnung zur Wirklichkeit (nach Schlick, *Allgem. Erkenntnistehre*², 1925). So sind z. B. den elektromagnetischen Erscheinungen als Zeichen die Feldstärken, Ladungsdichten und Materialkonstanten zugeordnet, und zwischen diesen Zeichen bestehen formal-mathematische Beziehungen, die Feldgleichungen (*Die Naturwiss.* Heft 51 [1929] S. 987). Jede Verifikation besteht in der Prüfung, ob die durch die Theorie vermittelte Zeichenzuordnung zu den Erlebnissen eindeutig ist; ergibt die Verifikation eine andere Größe, dann ist das Zeichensystem zu verbessern oder zu ändern. Die formal-mathematische „Richtigkeit“ im Vergleichen der Werte einer Größe, welche auf verschiedenen Wegen aus den Beobachtungen berechnet wird (z. B. der Planckschen Konstante h), ist der einzige Weg, auf dem der Physiker in seiner wirklichen Arbeit die „Wahrheit“ einer Theorie kontrollieren kann (ebd. S. 988). Diese Zeichen sind „Konventionen“ (Poincaré), „Definitionen“ oder „Abkürzungen“ (Frank), „Konstitutionen“ (Carnap), und es ergibt sich die selbstverständliche Folgerung: Die Wissenschaft, das System begrifflicher Erkenntnis hat keine Grenzen, es gibt keine Frage, deren Beantwortung für die Wissenschaft grundsätzlich unmöglich wäre (Carnap). Bei der Wissenschaft handelt es sich um die Erfindung eines Verfahrens, das geeignet ist, mit Hilfe eines geschickt gewählten Zeichensystems Ordnung in unsere Erlebnisse zu bringen und dadurch uns ihre praktische Beherrschung zu ermöglichen (a. O. S. 974). Der Physiker vergleicht in Wirklichkeit immer nur Erlebnisse mit anderen Erlebnissen, und prüft die Wahrheit einer Theorie durch das, was man gewohnt ist, „Uebereinstimmungen“ zu nennen (a. O. S. 976). Der Fortschritt in der Wissenschaft oder die Lösung eines wissenschaftlichen Problems besteht darin, in der eindeutigen Zuordnung des Zeichensystems zu neuen Erlebnissen Fortschritte zu machen, im Ausbau oder in Zubauten zu dem Zeichensystem (a. O. S. 990). Damit fällt, wie Frank mit Sommerfeld (Votr. in Prag 1929, in *Physikalische Zeitschrift* 3. Jahrg. [1929] Nr. 23 S. 866 ff.) und Graetz (*Alte Vorstellungen und neue Tatsachen der Physik* [1925] S. 105 ff.) zeigt, der störende Begriff der exakten, errechenbaren oder mechanischen Kausalität; d. h. z. B. wenn wir auch Anfangslagen

und Anfangsgeschwindigkeiten der Elektronen kennen, dann kennen wir noch nicht eindeutig diese Zustandsgrößen für alle künftigen Zeiten; unsere sog. Naturgesetze sind immer nur statistische Mittelwertgesetze, und Frank sieht in dieser Tatsache eine Zersetzung des rationalen Denkens (a. O. S. 993).

Angesichts dessen stellen wir wieder die kritische Frage: Was sieht nun Frank und mit ihm die moderne Physik wirklich; was ist der Gegenstand als das Korrelat des physikalischen Denkens? Wir werden an Leibniz erinnert: dieser Gegenstand besteht wieder nur aus Ordnungen, Beziehungen von Raum-, Zeit- und Quantitätengrößen (Feldstärken, Ladungsdichten und Materialkonstanten); und wieder nur Beziehungen, welche mathematisch ausgedrückt werden können. Es ist selbstverständlich, daß es hier nur ein Kriterium der „Wahrheit“ gibt, eben das mathematische der formalen Richtigkeit; daß von einer *conformitas* der Zeichen mit den Dingen an sich nicht die Rede ist.

Wir können nun den Begriff „Erlebnis“, der nur eine veraltete Reminiszenz an Machsche Formeln bei Frank bedeutet, sonst aber keine Rolle hat, ruhig fallen lassen; zumal Frank selbst ihn an einer Stelle richtig mit Erscheinungen wiedergibt. Man kann nicht gut von elektromagnetischen Erlebnissen reden; wie umgekehrt seelische Erlebnisse wie Sünde und Schuld nicht gut mit Erscheinungen wiedergegeben werden können. Die psychologistische Einstellung Machs ist auch der tiefste Grund der ablehnenden Stellung Machs gegen die mathematisch-logische Betrachtungsweise: physikalische Erscheinungen und seelische Erlebnisse sind inkommensurabel. Gerade das gibt den Hinweis, daß es sich bei Frank um den Gegenstand in seiner genauen Korrelation zum Denken handelt, und von diesem Gegenstand sieht Frank und die moderne Physik nur die strengst adäquaten Korrelationen, nämlich die rechnerischen, die mathematisch zu erfassenden Ordnungen. Frank spricht nun von Zuordnungen zur Wirklichkeit; davon, daß diese zugeordneten Zeichensysteme „verifiziert“ werden müssen — ohne daß er wie Leibniz die Folgerung zieht: also sind die Gegenstände das eigentlich regulative Moment im Erkenntnisvorgang, etwas Objektives, das dem erfassenden Denken die Gesetze vorschreibt. Ferner bleibt die Frage: Sind mit der ordnenden Erfassung dieser Denkgegenstände die Korrelationen erschöpft? Frank sieht mit Recht den Begriff der mechanischen er-rechenbaren Kausalität zersetzt; die wirkliche Folgerung wäre jedoch diese: diese mechanische Kausalität ist nur ein möglicher Fall, ein

Spezialfall, nicht ein allgemeines Gesetz, und die darauf gegründete mechanistische Weltanschauung, eine Ausdehnung und Ausweitung der klassischen Mechanik Galileis und Newtons, ist zerbrochen. Und Frank redet selbst davon, daß es auch noch andere Lebensgebiete neben den physikalischen gibt, „wie z. B. die Lyrik“ — das soll wohl eine Ironie sein, denn wichtiger als die Lyrik ist das ganze Gebiet der seelischen Erlebnisse, und diese sind nicht einmal unter den Gesetzesbegriff allein zu stellen, wie die Psychologie Sprangers zeigt.

Es bleibt zuletzt die Kernfrage: Woher nehmen denn die dem Denken korrelierten Gegenstände ihre Kraft, das Denken zu normieren, wie sich das in den Beziehungen schon zeigt, welche physikalisch erfaßt werden und immer wieder das Zeichensystem zum Ausbau und Zubau zwingen? Es ist natürlich zuzugeben, daß diese Zeichen nie Kopien der Wirklichkeit sind, aber doch „Zeichen“, in ihrer Zuordnung wirklichkeitstreu, der objektiven Ordnung entsprechend. Man mag diese Zeichen, für die Physik entsprechend, Konventionen heißen, und mag betonen, daß alle unsere Begriffe Metaphern sind, wie die Scholastik in mancher Richtung schon gesehen hat. Das alles ist Sache der Semasiologie, von der die Kernfrage unberührt bleibt: Steckt nicht vielleicht doch mehr in dem dem Denken korrelierten Gegenstand als das bloße Korrelatsein; weist er nicht vielleicht doch zurück auf etwas, das, in sich selbst dynamisiert, dem Denken Norm und Richtschnur wird — die alte Frage: Was ist Wahrheit?

c) Es scheint fast, als ob alle Versuche a priori den Wahrheitscharakter des objektiv Seienden zu erweisen (wie in der Neuscholastik), oder die Wahrheit in eine formale Beziehung zwischen den Ideen bzw. Zeichen zu setzen (kritischer Wahrheitsbegriff) den wirklichen kritischen Punkt des Problems gar nicht gefunden hätten. Es scheint uns doch der Ursachverhalt genügend klar: die Korrelation Gegenstand — Denken. Spricht man hier den Satz aus: der Gegenstand ist seinem Wesen nach erkennbar, dann hat man entweder eine Tautologie oder ein analytisches Urteil. Denn Gegenstand bedeutet in seiner logisch-formalen Vorgeformtheit bereits die Ausstattung mit allen Eigenschaften, welche ihn dem Denken entsprechend machen. Sagt man: Wahrheit ist die Verbindung von Ideen, dann hat man nur formale Richtigkeit, und es ist nicht einzusehen, warum fortschreitende Forschung zu Umstellungen im Zeichensystem zwingt; übrigens verliert der Begriff Wahrheit sein Besonderes. Die wirkliche Frage ist doch diese: Weist dieser dem Denken korrelierte Gegenstand aus sich heraus auf ein ihm Transzendentes hinaus, auf ein Ding an

an sich, das letztlich ihn bestimmt und unsere Erkenntnis einschließlich des Gegenstandes normiert?

Wenn Geyser im Beginne seiner positiven Ausführungen betont: Ein irrationales, illogisches Sein wäre gleichbedeutend mit einem für uns unbegreiflichen Sein; deswegen ist es jedoch noch nicht unmöglich (S. 91), so trifft er damit das, was unsere Unterscheidung von Gegenstand und Ding an sich sagen will. Wenn er weiter sagt: Das PzG versteht unter „Grund“ etwas, was zum Gegenstand selbst (und nicht bloß zu unserer Vorstellung oder zu unserem Urteil von ihm) im Verhältnis des Begründens steht (S. 89), dann ist das PzG reines Gegenstandsgesetz. So z. B. Gott existiert darum, weil seine Wesenheit deren reales Dasein notwendig macht. Das ist eine reine Wesensaussage, welche uns das Dasein Gottes sinnvoll, logisch vollziehbar macht. Etwas anderes ist die Frage: Existiert Gott? Worauf es doch auch eine Antwort geben muß. Man darf also nicht wie die Neuscholastik ratio wahllos mit Seins- und Erkenntnisgrund identifizieren, und Geyser selbst unterscheidet mit Recht die Frage des Warum bei den Relationen, bei den Eigenschaften, den Wesenheiten, beim Dasein, wieweil letztere nicht bei allen Gegenständen statthabe (S. 93).

Für unsere Untersuchung ist allerdings die Unterscheidung wichtiger, welche sich bei Geyser durch all seine Fragestellungen hindurchzieht, nämlich die zwischen analytischen und synthetischen Erkenntnissen. Die analytischen Relationen erscheinen durch ihre Relate selbst fundiert, z. B. $6 + 3 = 9$; ob dagegen die Zahlen 6 und 3 gerade in diese Relation gesetzt werden, hängt nicht von den Zahlen ab, sondern durch etwas, was von diesen verschieden ist, nämlich von einem ordnenden Geist; d. h. die Relation ist synthetisch. Und dann erhebt sich die Frage: müssen die synthetischen Relationen immer so einen zureichenden Grund außer ihnen, also einen Seinsgrund haben? Dieselbe Unterscheidung ergibt sich bei der Frage nach den Eigenschaften: Müssen die synthetischen Beziehungen z. B. zwischen der Ausstattung des Menschen mit dem Intellekte und der mit dem Wollen einen Seinsgrund haben? Bei der Frage nach dem Warum der Wesenheiten bleiben wir strenge innerhalb des Gegenstandsbereiches, und kommen von da nie zu einer „äußeren“ Möglichkeit, d. h. nie zu einem Dasein; denn man darf die Erkenntnisordnung nicht umkehren: wir kommen immer nur durch Abstraktion zu den Wesenheiten; nicht von den Wesenheiten zu einem Dasein, wie Leibniz und der vorkritische Kant meinen (G. S. 111). Dagegen bleibt die für uns entscheidende Frage jene nach dem Grunde für das Daseiende überhaupt: Woher wissen wir,

daß alles Dasein intelligibel ist? Geysers schränkt seine Untersuchung vorerst auf das kontingente Sein ein; warum existiert ein so beschaffener Gegenstand, obwohl er seiner Natur nach nicht existieren müßte? (S. 113). Da wir ein solche Gegenstände hervorbringendes Sein Ursache heißen, so handelt es sich, wie man sieht, um den UWZ. Muß aber das Dasein des Kontingenten erklärbar sein? Geysers sagt, daß fieri begrifflich weder mit effici noch mit recipi identisch sei; er sagt ferner, daß wir nicht bloß den UWZ, sondern auch andere Relationen in unsere Naturgesetze einkleiden. Er weist positiv nach, daß wir mindestens einen UWZ in unserer inneren Erfahrung wahrnehmen und schließt: Ueberall wo wir zwei Momente des UWZ (Ding und Gewirktsein) finden, muß auch das 3. vorhanden sein, die Ursache. Endlich zeigt ihm eine kritische Prüfung der Wirklichkeit, daß wir nur ein gesetzmäßiges Geschehen haben im weitesten Sinne einer Gesetzmäßigkeit (Prüfung der Zufallshypothese), und daß wir bei all unserer Gestaltung der Wirklichkeit doch nie die Naturgesetzmäßigkeit der Geschehnisse selbst aufheben können.

Daraus folgt für Geysers der zwingende Schluß: Omne ens est intelligibile — freilich nicht in dem engen Sinne des „Mathematismus“, der die Realverhältnisse mit mathematischen Funktionen gleichsetzt (S. 116/125 f.); und weiter — worauf es Geysers am meisten ankommt —, daß dieser Satz nicht a priori noch intuitiv gewiß, sondern daß er ein Erfahrungssatz sei. Ich wüßte nicht, was gegen die zweite Behauptung einzuwenden wäre. Für uns ist wichtiger die von Geysers einschlußweise mit der Unterscheidung von analytischen und synthetischen Erkenntnissen gelöste Frage: Gibt es Gegenstände und Gegenstandsforderungen, welche aus sich hinaus auf ein Ding an sich weisen? Denn die Unterscheidung bedeutet: Es gibt entia rationis, welche innerhalb der reinen Rationalität des Geltens bleiben wollen. Solche sind alle mathematischen und mathematisch d. h. a priori gebauten Sätze. Für diese gilt Spinozas Axiom: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum; wobei idea soviel wie Gedanke oder Gedankenzeichen ist, res = Gegenstand, idem soviel wie Identität. Aber es gibt auch Gegenstandsforderungen, welche aus sich hinausweisen, weil sie Unterschiede setzen, welche aus dem einfachen Korrelatsein zum Denken nicht stammen können; ob z. B. die Kategorie des UWZ oder die der Inhärenz oder die der Finalität anzuwenden ist, kann nicht die reine Korrelation zum Denken bestimmen, sondern diese Gegenstandsforderung ist abhängig von einem ens per se.

Nun aber der kritische Wahrheitsbegriff. Er hat als Gemeinsames die Leibnizsche Charakteristik: „raisonnement qui conclut par la force de la forme“ (Nouv. Ess. IV, 17; Gerh. 5, S. 460 f.). Der Grundgedanke ist nicht anders, ob er mathematisch fundiert ist wie bei Leibniz selbst und bei Frank; oder dialektisch wie bei Hegel und Bruno Bauch; oder durch die reine Kraft der inhaltlichen Sachbezüglichkeit wie bei Husserl: wir bleiben immer innerhalb des dem Denken korrelierten Gegenstandes. Dabei ist zuzugeben: der extreme Sensualismus Humes ist innerlich überwunden, die Objektivität des Gegenstandes festgehalten und gesichert. Aber es fragt sich, ob damit das Problem Wahrheit, wahres Urteil gelöst ist.

1. Die „Schulphilosophie“, welche Frank überwunden glaubt, hat ein Doppelgesicht. Sie ist einerseits naiver Realismus, welcher auf der reinen Erfahrung des Gesichtssinnes fußend, in unseren Begriffen Abbilder der Dinge sah. Davon kann angesichts der physikalischen Formensprache keine Rede mehr sein. Andererseits ist sie rationalistisch-mechanistische Erkenntnistheorie, welche vermeinte: alle Vorgänge seien mit mathematischen Schriftzeichen exakt wiederzugeben. Auch diese ist mit der Erkenntnis, daß unsere „exakten“ Naturgesetze nur statistische oder Mittelwertgesetze sind, erledigt. Aber wir haben oben schon aufgezeigt: Frank bleibt mit seiner Theorie strenge innerhalb des gegenständlichen Korrelates zum Denken. Er sieht jedoch nicht, daß bereits seine „Ordnung“ der Erlebnisse (rectius: Erscheinungen) eine von den Dingen vorgeschriebene Ordnung darstellt; denn was soll im reinen Korrelat des Denkens für ein Grund vorliegen, warum gerade diese und keine andere Ordnung der Raum-Zeit-Massen-Beziehungen wirklich ist? Es ist ferner wohl möglich, diese Raum-Zeit-Massen-Beziehungen durch die mathematische „Funktion“ darzustellen; gleichwohl ist übersehen, daß dieser Funktionalismus der Wirklichkeit eines Geschehens nicht gerecht wird. Leibniz hat gerade deswegen den psychischen Begriff des Ursache-Wirkungs-Zusammenhanges eingeführt, und wir sind uns dessen wohl bewußt, daß die Art und Weise, wie die Ursachen in Raum-Zeit-Massen-Beziehungen wirken sollen, im Dunkel bleibt (vgl. auch Geysler S. 133). Immer ist das eine sicher: im psychologischen Geschehen haben wir wirkliche Ursachen, uns unmittelbar bewußt — ein Faktum, das in einer allgemeinen Erkenntnislehre nicht übersehen werden darf. Der Wert der Erkenntnis von den statistischen Gesetzen beruht gerade darin, daß sie uns die funktionale Auffassung des wirklichen Geschehens auch in der Mechanik als unzulänglich erscheinen läßt.

Letzte Regel und Norm unseres Erkennens bleiben also die Dinge, wie unvollkommen auch unsere Erkenntnismittel diesen gegenüber sind.

2. Für den dialektischen Wahrheitsbegriff bei Hegel und seinen Nachfahren kann auf die gute Kritik Geysers bezug genommen werden (S. 123 ff.). Es möge bemerkt werden: Die Voraussetzung für die ganze Anschauung ist das aus der mechanistischen Physik stammende Vor-Urteil, die Naturgesetze seien eine innere, absolute, durch die Notwendigkeitsträger selbst fundierte Notwendigkeit, wie der Satz $2 + 2 = 4$; also der Mathematismus (Dingler): eine andere Wirklichkeit als die gegenwärtige sei schlichthin unmöglich (vgl. Geysers S. 125). Die Augenscheinlichkeit zeigt die Aehnlichkeit mit Leibniz' Reich der reinen Möglichkeiten vor und über den Dingen, das in sich selbst steht. Und doch hat schon Leibniz den fundamentalen Unterschied der mathematischen von den reinen Erfahrungswahrheiten genugsam betont, gerade mit der reinen Faktizität der Erfahrungswahrheiten: Es liegt keinerlei innere Notwendigkeit vor, warum gerade der Formel $\frac{1}{2}mv^2$ die lebendige Kraft gehorchen müsse. So sind, wie Geysers sagt, die wirklichen Naturgesetze einfachhin faktisch, gesetzt, ohne innere Notwendigkeit. Das bedeutet, daß der reine Gegenstand des Denkens wieder auf eine so geordnete Dingwirklichkeit zurückweist; den Nachweis hat Külpe in seiner großen „Realisierung“ geführt. Wenn nämlich im Gegensatz zur Mathematik die Gesetzlichkeit der Denkgegenstände nur äußerlich ist, dann muß sie irgendwie von den Dingen her den Denkgegenständen aufgezwungen sein. Die Möglichkeit, Mathematik in der Naturerkenntnis anzuwenden, beruht dann auf der Tatsache, daß die Dinge selbst in Raum-Zeit-Massen-Beziehungen geordnet sind; während sie neben dieser reinen Ordnung noch andere Bestimmtheiten haben. Die physikalische Erkenntnis erfaßt eine bestimmte Seite der Dinge, nicht aber deren Ganzheit.

3. In Husserl ist ein anderer Logismus zur Ontologie, und damit zum Ontologismus ausgeweitet worden. Grundlage für Husserl ist die Erfahrung der Evidenz, das Stehen des Gegenstandes in seiner reinen Sachlichkeit vor der Erkenntnis, als Selbsthabe des selbstgegebenen Gegenstandes. Es ist die reine Erfahrung der Korrelation von ens und cogitare, oder noema und noesis, strenge innerhalb des Bewußtseins, welche in ihrer formalen Einsichtigkeit für Husserl die Berechtigung zu bringen scheint, darauf eine Metaphysik aufzubauen. Das geschieht mit Hilfe des apodiktischen Vor-Urteils: „Es gibt keine erdenkliche Stelle, wo das Bewußtseinsleben durchstoßen oder zu durchstoßen wäre, und wir auf eine Transzendenz kämen, die anderen

Sinn haben könnte als den einer in der Bewußtseinssubjektivität selbst auftretenden intentionalen Einheit“ (Formale und transzendente Logik, 1929, S. 208). Indem dieses Verhältnis verabsolutiert wird, erscheint ihm die Welt als eine Vielheit auf einander transzendental wirkender, und in Gemeinschaftsakten Gemeinschaftsgebilde als Werke konstituierender Subjekte (a. O. S. 244). Kritisch ist dazu zu sagen: Der Grundsachverhalt, den Husserl vorfindet, die schlichte Korrelation von noema und noesis, ist doch nur ein Sachverhalt reiner Erfahrung; also rein faktisch. Es gibt auch hier keinerlei innere Notwendigkeit, warum gerade dieser Sachverhalt wirklich ist, und nicht ein anderer; etwa die freie Setzung der Welt durch den absoluten Geist. Die Frage, warum gerade dieser Sachverhalt, ist für Husserl umso dringlicher, als er immer nur wirklich wird im vereinzelt Menschen als ein immer neues Aufleuchten der Erfahrung aus dem lebendigen Quell des absoluten Lebens (S. 246). Das ist aber eine Vereinzlung und Verendlichung des Unendlichen, also eine *contradictio in adjecto*. Endlich ist zu sagen: Es gibt doch eine Stelle, wo das faktische Bewußtseinsleben, nämlich das des Einzelmenschen, durchstoßen ist, eben in der schlichten Tatsache Erkennen. Denn wie aus dem Vorausgegangenen ersichtlich ist, der Denkgegenstand als solcher ist geordnet, bestimmt, und zwar kraft äußerer, in den Dingen liegender Notwendigkeit, nicht wie $2 + 2 = 4$. Wir schauen ja nicht, wie Husserl meint, unmittelbar das allgemeine Sosein der Phänomene, sondern immer nur ein individuiertes Rot, Blau u. dergl. Die Farbe überhaupt, das Rot etc. überhaupt ist eine Abstraktion von Ordnungen, die durch die Dinge selbst bedingt und geführt ist. Daher ist die Bewußtseinsenge durchbrochen, die Cartesianische Verkrampfung im Ich ist aufzulösen; Husserls reine Sachlichkeiten in apriorischer Hinordnung zum Denken sind Hypostasierungen abstrakter Größen.

Wir gehen zur abschließenden Betrachtung von dem Grundsatz aus, der uns mit Husserl gemeinsam ist: Für alle Erkenntnis ist maßgebend die reine, nicht bloß formale Evidenz, sondern die Sachlichkeit des selbstgegebenen Gegenstandes in dessen Selbsthabe. Aber die Zergliederung dieser Gegenstandsforderung führt uns zu anderen Ergebnissen als Husserl. Es scheinen uns genügend Anhaltspunkte gegeben, um vom reinen Gegenstand (ens) zu den Dingen (res) hinausgehen zu müssen. Als solche führen wir an:

1. Der Gegenstand selbst (ens) und alle Beschaffenheiten desselben, wie sie uns als Wesensbestimmtheiten einsichtig werden, werden nur am Daseienden gesehen, und nehmen am Daseienden

existierend teil. Selbst die reinen Wesenheiten und Relationen der Mathematik werden zunächst a posteriori am Daseienden gesehen, erlangen aber durch die denkende Tätigkeit des menschlichen Geistes eine Verselbständigung und geltendes Apriori, sind jedoch als solche stets gedachte oder ideale Größen. Also existiert der Gegenstand als solcher gar nicht für sich, ist reine Abstraktion, und wird nur in sich, und mit dem sinnfälligen Gegenstand gesehen. Am Sinnesbild, wenn es sich um sinnfällige Größen handelt; unmittelbar in den Erlebnissen im Psychischen. Gerade im letzteren Falle ist evident, daß die erkenntnismäßige Bestimmung der Erlebnisse unmittelbar unter Führung und Normierung der wirklichen Vorgänge geschieht; denn das ens als Denkgegenstand muß sich ständige Korrekturen und Erweiterungen durch fortschreitende Forschung und Zergliederung gefallen lassen (vgl. Karl Bühler, die drei Aspekte der Psychologie in *Krise der Psychologie*, 1927, S. 29 ff.). Dieselbe Selbständigkeit der Dinge durch die Gegenstände hindurch offenbart aber auch, richtig verstanden, die Physik und jede andere Naturwissenschaft.

2. Die Naturgesetze selbst, welche logisch als reine Funktionen der Elemente (Begriffe) im Zusammenhang des PzG erscheinen, weisen entschieden auf die Dinge selbst als auf ihre ontologische Verwirklichung. Die Physik schien bisher noch am meisten Recht zu haben, ihre Prozesse als Funktionen von Elementen in Form mathematischer Funktionen darzustellen. Nun zeigen die neuen Erkenntnisse, daß es nicht mehr möglich ist, streng exakte oder erchenbare Funktionen als Grundbestimmtheit bei ihr anzunehmen. Im übrigen erkannte schon Leibniz, daß die Funktionen als rein statische Relationen und formale Verhältnisse nur durch eine Subreption der Begriffe plötzlich dynamischen, also Wirklichkeit begründenden Charakter annehmen. Stärker noch zeigt sich die Unmöglichkeit, Naturprozesse als rein funktionale Beziehungen aufzufassen (das Logische also ontologisch zu nehmen) in Biologie und Psychologie. Denn hier müssen wir mit Leibniz und Driesch psychische d. h. wirksame Ursachenzusammenhänge annehmen, und folgen der einfachen Gegenstandsforderung, welche aus sich hinaus auf die Wirklichkeit der Dinge weist. In jedem Fall muß, wie Geysler einmal sagt (a. O. S. 124), das Wirkliche auf irgend eine Weise geschehen, so daß es gemäß bestimmten realen Gesetzen seiner Zusammenhänge entsteht, sich verändert oder vergeht, ob wir die Naturgesetze kennen oder nicht.

3. Das besondere Gebiet der Relationen sind die Kategorien wie die der Kausalität, Substantialität und Finalität. Wir erfahren sie als dynamische (nicht bloß logisch-formale) Relationsverhältnisse in unmittelbarer und seelischer Erfahrung, indem wir unsere Sinnbilder als Wirkung eines draußen Befindlichen in uns vorfinden, so daß das Subjekt aus dem Empirischen in ein Transzendentes hinausragt. Wir wissen ferner in uns selbst um dynamische Setzungen, indem wir UWZ setzen dynamischer Art wie in der Denktätigkeit, um Gedanken hervorzubringen, indem wir auch auf die Außenwelt in der Technik umwandelnd einwirken. Wir wenden in unserer Erkenntnis selbst bald die eine, bald die andere Kategorie an, indem wir uns unter dem dynamischen Einfluß der Dinge wissen, und davon kritisch das reine Gegenstandsein im Sinne Husserls unterscheiden. So kann die Wirklichkeit in keinem Falle auf ein rein logisches Verhältnis zurückgeführt werden; es bedarf zur Realisierung jener logischen Verhältnisse schon eines Seins, das denkt.

Für unsere Grundfrage: Was ist Wahrheit? ergibt sich daraus als ein reiner Satz der Erfahrung die Folgerung: Die Dinge an sich sind intelligibel d. h. hingeordnet auf die Erkenntnis durch einen denkenden Geist, indem sie durch ihr *ens* (den Gegenstand) unser Denken bestimmen; gleichwohl können ihre Inhalte durch die menschlichen Denkmittel nicht adäquat wiedergegeben werden. Insofern sind sie zwar logisch, aber nicht rational (wenn *ratio* die spezielle menschliche Erkenntnisform bedeutet). Wenn wir diese *conformitas rei et intellectus* des Näheren prüfen, dann zeigt sich eben, daß die rationalistische Enge gesprengt werden muß. Die Zuordnung der Zeichen zu den Dingen ist verschieden enge, und die Zeichen selbst als Ausdruck dieser Zuordnung haben verschiedenen Erkenntniswert und Charakter. Die Zeichen des Physikers erweisen sich, zumal soweit sie mathematisch sind, als *ad hoc* geschaffene Bezugssysteme, denen jede Aehnlichkeit mit den „Dingen“ ferne liegt. Für den Physiker genügt es, wenn er Raum und Zeit als reine Ordnungsprinzipien nimmt, die Geschehnisse als Funktionen von Elementen darstellt, gemäß der Formel $y = f(x)$. Die Begriffe als solche sind Metaphern, Bilder, mit mehr oder weniger Präzision geformt, infolgedessen ständiger Vervollkommnung fähig und bedürftig. Es gibt keine adäquate Wiedergabe der Dinge durch unsere Begriffe. Die Uebersetzung von *conformitas* durch Uebereinstimmung, Gleichheit oder Aehnlichkeit ist durchaus gegen den Ursinn, wie die scholastischen Axiome zeigen: *Cognitum est in cognoscente secundum modum*

cognoscentis; omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum; welche Axiome sich gegenseitig ergänzen und bestimmen. Auf alle Fälle schließen sie die rationalistische Deutung unserer Erkenntnis aus. Es handelt sich um ein Angepaßt- oder Zugeordnetsein.

Für die metaphysische Anwendung dieser Folgerungen ergibt sich die Beobachtung: All unsere Denkprinzipien sind bloße Formen des Denkens, raisonnements qui concluent par la simple force de la forme (Leibniz), die in gleicher Weise für erfahrungsmäßige wie reine Vernunftwahrheiten gelten. Aus ihnen allein läßt sich nichts für Wirklichkeit oder Idealität der Objekte schließen. Es hilft uns also nichts, nachzuweisen, daß diese Prinzipien apriorischen Charakter haben; es ist ja auch nur ein Apriori des Geltens, nicht des Seins. Die Sachgrundlage des Schlusses entscheidet, ob wir es mit erfahrungsmäßigem Sein oder mit gedachten Größen zu tun haben. Wenn die Sachgrundlage wie in der Mathematik keine erfahrungsmäßige Größe zu sein behauptet, bleiben wir eben im Kreise des Idealen. Wenn aber die Sachgrundlage eine Erfahrung ist, wie unser eigenes Dasein, dann können unsere auf Grund der Denkprinzipien getätigten Schlüsse auf ein anderes Dasein führen. Weil wir mit der Welt erfahrungsmäßige Wirklichkeiten sind, wollen all unsere Erkenntnisse ontischen Wirklichkeitsanspruch erheben. Es hängt deswegen auch von den Dingen ab, welche Kategorie anwendbar ist. Die Welt, und wir mit ihr, zeigt in ihrer Gesamtheit den Charakter des Gewirktseins; wir sind also imstande und verpflichtet, die Kategorie der Kausalität anzuwenden und haben erfahrungsgemäß die Relation Gewirktsein und das eine Relat Welt = Wirkung. Daher müssen wir das andere Relat Ursache erschließen erschließen auf Grund einer unabänderlichen Erfahrung.

Daher scheint uns die Unterscheidung von Leibniz von vérités de la raison und vérités de fait grundlegend. Die ersten sind reine Wesensaussagen, und bestehen kraft innerer Notwendigkeit; von einem Dasein ist nicht die Rede. Die anderen sind rein faktisch, ohne innere Notwendigkeit und verlangen zu ihrer Erklärung, weil sie sich auf Daseiendes beziehen, eine äußere Notwendigkeit, welche gerade diese verwirklicht hat, und keine anderen. Von dieser verwirklichenden Ursache erschließen wir sicher die Tatsache ihres Daseins, weil wir auf Daseiendes in unserer Schlußfolgerung uns stützen. Unsere Bestimmungen des Wesens dieser Erstursache sind jedoch wie unsere ganze Wesenserkenntnis nur analog, bildhaft, in Zeichen.