

Zur Grundlegung der Ontologie.

Ausführungen zu dem jüngsten Buche von Nicolai Hartmann.

Von Dr. Joseph Geysler.

(Zweite Fortsetzung).

Zur Frage des realen Seins und des Realismus.

Wenn auch Aristoteles den Gegenstand der Ontologie als „das Seiende nach seinem allgemeinsten Wesen“ bestimmte, so faßte er diese Allgemeinheit doch nicht in ihrer denkbar größten Weite, sondern beschränkte die Aufgabe der Ontologie auf die allgemeine Untersuchung jenes Seienden, das wir das reale Seiende oder auch das Wirkliche zu nennen pflegen, und als das wir einerseits die Welt und andererseits uns selbst kennen. Ihm schloß sich die Scholastik an. Seine Hauptstütze fand dieses Vorgehen darin, daß am Vorhandensein von realem Seienden in der Welt und seiner grundsätzlichen Zugänglichkeit für unser Erkennen keinerlei Zweifel bestanden, so daß auch im Nachweis der Realität des Seienden kein wissenschaftliches Problem gesehen wurde. Möglich war dies selbstverständlich nur dadurch, daß dem Stagiriten und später den Scholastikern Dasein und Sosein des realen Seienden als etwas unserer Erfahrung unmittelbar Gegebenes, und ebendarum als etwas unmittelbar Bekanntes und Gewisses erschien, das notwendig allem Begreifen, Verstehen und Beweisen im Bereiche der Seinserkenntnis vorausging und zugrundelag. Hieran hat man sich zu erinnern, um sich des Bedeutungsvollen bewußt zu werden, das in der Ueberschrift liegt, die N. Hartmann über den „Dritten Teil“ seiner ontologischen Fundamentaluntersuchungen gesetzt hat: „Die Gegebenheit des realen Seins“ (S. 151—241). Schon diese Ueberschrift deutet nämlich an, daß sich H. nicht nur zur sogen. realistischen Auffassung des Seins oder kurz zum Realismus, im Gegensatz zum Idealismus, bekennt, sondern daß er im Realismus auch eine Ueberzeugung unsers Geistes erblickt, die eines eigentlichen Beweises weder bedürftig noch fähig ist, weil ihr Recht aus dem unmittelbaren

Gegebensein der Realität des von uns erlebten und erfahrenen Seins herstammt.

Gemäß dieser Auffassung kann für H. nur der Aufweis und Nachweis der „Gegebenheit“ des Seins in Betracht kommen, nicht aber der Beweis seiner Realität. Ebenso muß für ihn die Widerlegung des Idealismus in seinen verschiedenen Formen in dem einen Gedanken gipfeln, daß sie alle an dem Grundfehler leiden, das Gegebensein des realen Seins zu verkennen, indem sie als vom Subjekt abhängig ansehen, was diesem doch gerade als ein von ihm Unabhängiges, ihm Gegenüberstehendes und Ansichseiendes sich gibt. Es ist begreiflich, daß diese Ausführungen H.s von vielen Vertretern des Realismus freudig begrüßt werden, zumal sie offensichtlich mit ganz besonderer Liebe zur Sache, innerer Anteilnahme und Wärme geschrieben sind. Aber auch dort, wo sich kritische Bedenken regen, wird doch die Sorgfalt, Feinheit und Tiefgründigkeit der psychologischen und phänomenologischen Analysen des in seiner ganzen verwickelten Fülle uns plastisch gegenüber tretenden menschlichen Seelenlebens dankbarste Anerkennung finden. Man lernt ohne Frage aus ihnen sich selbst besser kennen und verstehen.

Die Ausführungen über „Die Gegebenheit des realen Seins“ sind von H., wie bei den beiden ersten Teilen des Buches, wiederum in drei Abschnitte eingeteilt. Die Ueberschriften lauten: „Die Erkenntnis und ihr Gegenstand“ (S. 151—176), „Die emotional-transzendenten Akte“ (S. 177—209), „Reales Leben und Realitätserkenntnis“ (S. 209 bis 241). Ich schicke der Besprechung eine kurze Einführung in den Fragenkomplex voraus.

XVIII.

Es ist eine unbestrittene Tatsache, daß es allen Menschen natürlich ist, den Unterschied zu machen, ob sie etwas erlebt und erfahren, oder es nur geträumt, sich eingebildet, bloß vorgestellt und gemeint haben. Wovon sie in der ersten Weise Bewußtsein haben, das betrachten sie als etwas, das „wirklich vorhanden“, das „real“ ist, wogegen sie das ihnen in der zweiten Weise Bewußte für etwas halten, das nicht wirklich, sondern leerer Schein und Trug ist. Selbstverständlich leugnen sie nicht, daß sie den betreffenden Schein erleben, d. h. daß sie das und das wahrzunehmen glauben oder glaubten. Aber sie halten das, was in solchen Fällen vor ihrem Bewußtsein steht, nicht für etwas Wirkliches. Man kann z. B. wirkliche Schmerzen haben, kann aber Schmerzen auch nur sich einbilden. Oder man macht im Traum einen anregenden Ausflug, liegt ‚in Wirklichkeit‘

aber zu Hause in seinem Bette. So unterscheiden demnach wir Menschen alle zwischen ‚wirklichen‘ Dingen, ‚wirklichen‘ Geschehnissen, ‚wirklichen‘ Erlebnissen und dem Bewußtsein von ‚Unwirklichem‘ derselben Art. Was ist dies nun für ein Unterschied, den wir hier machen, und der von jedem Menschen wie die selbstverständlichste Sache von der Welt vollzogen wird? Was meinen wir, anders ausgedrückt, damit, daß wir von dem einen sagen, es sei wirklich, von dem andern aber, es scheine nur zu sein?

Die Unterscheidung zwischen Sein und Schein ist, wie gesagt, dem Menschen natürlich und geläufig. Man könnte sich also als Philosoph einfach damit zufrieden geben, daß sie von jedermann gemacht wird, und infolgedessen es nicht nötig hat, zuerst ihre Berechtigung nachzuweisen. Es wendet ja auch kein Mensch diese Unterscheidung erst an, nachdem er zuvor durch bewußte Ueberlegungen und Gründe darauf geführt worden ist, sie zu machen. Wenn überhaupt von einem Menschen solche Ueberlegungen angestellt werden, dann jedenfalls erst sozusagen *post festum*, d. h. nach längst in ihm vorhandener und sein ganzes Tun und Lassen wesentlich bestimmender Ueberzeugung von seinem Hineingestelltsein in eine unermeßliche reale Welt von tausenderlei Dingen und Geschehnissen und zahllosen anderen Menschen. Ist es da nicht vollendete Torheit von seiten der Philosophie, an dieser Realität der natürlichen und der geschichtlichen Welt rütteln zu wollen? Vielleicht ist es dies in der Tat. Aber es ist dennoch von der Philosophie nicht töricht getan, sich um Klarheit in Sachen der Realitätsüberzeugung der Menschheit zu bemühen. Denn bei aller Sicherheit, ja Unerschütterlichkeit dieser menschheitlichen Ueberzeugung vom wirklichen Dasein der Menschen und Dinge ist es um die Klarheit über dieses wirkliche Dasein doch schlecht bestellt.

Man braucht nur einige Fragen aufzuwerfen, um dies zu sehen. Zum Unterschied von der Welt, die jemand träumt, schreibt er der Welt, die er sieht und mit seinen Händen berührt, Wirklichkeit, reales Dasein zu. Worin aber besteht die Wirklichkeit (Realität) des Daseins? Man wird antworten, reales Dasein von etwas bestehe darin, daß dieses Etwas von unsrer Wahrnehmung und überhaupt von uns unabhängig sei, indem es schon war, als wir es noch nicht wahrnahmen und bestehen bleiben wird, wenn wir es nicht mehr sehen und berühren. Real ist, kurz gesagt, das, was ist, aber nicht durch uns ist. Zweifellos ist dies die durchgängige Auffassung des naiven Menschen von der Natur der Realität des Daseins. Besitzt sie Klarheit? Gewiß nicht; denn erstens wird hier die Realität des Daseins, die doch nur etwas Positives sein kann, durch eine Negation bestimmt: das Unabhängig-

sein von uns. Zweitens leidet jene Auffassung besonders aus dem Grunde an Unklarheit, weil dann kein seelischer Vorgang, Zustand, Akt u.s.w. reales Dasein haben könnte, da sie ja alle ohne Frage in ihrem Dasein von uns abhängen. Oder ist etwa das Dasein der Seele und ihrer inneren Zustände und Akte, wie des Wollens, des Ueberlegens, des Liebens u.s.w., von anderer Art als das Dasein der körperlichen Außendinge? Ist nicht vielmehr bloß das, was Dasein hat, von verschiedener Natur, nicht aber auch das Dasein selbst, das einerseits der Seele, andererseits den Körpern zukommt? Gibt es zweierlei reales Dasein, oder nur einerlei? Man mag sich für das eine oder das andere entscheiden, jedenfalls geht dies nicht ohne Ueberlegungen und Gründe, soll es Wahrheitswert haben.

Es ist ferner gut, sich klar zu machen, daß die idealistische Auffassung des Seinsbegriffes, die übrigens eine sehr verschiedene ist, doch nicht sozusagen mit den Haaren herbeigezogen wird. Anzweiflungen und Leugnungen von Aussagen pflegt nämlich der Mensch mit der Beteuerung zu begegnen: „Nein, es war so“, „Nein, es ist so“. Die direkte Intention dieser Aussage ist nicht die Beteuerung der Wahrheit einer angezweifelten oder bestrittenen Sachverhaltsaussage, sondern die Beteuerung des Gewesenseins bzw. Seins des ausgesagten Sachverhaltes selbst. Zugrundeliegt dabei dieser Beteuerung die Ueberzeugung, daß das, was war oder ist, von jedermann anerkannt werden muß, oder m. a. W. allgemeine, weil objektive Gültigkeit hat. Es zeigt sich also ein Zusammenhang zwischen dem Sinn des Seinsbegriffes und dem Gedanken der Objektivität und Allgemeingültigkeit von Sachverhalten, die ausgesagt werden. Derselbe Zusammenhang offenbart sich in dem verschiedenen Sinn von Aussagen wie dieser: ‚Dieses Wasser ist warm‘ oder aber ‚Dieses Wasser fühlt sich warm an‘ (erscheint meinen kalten Händen als warm‘). Im ersten Fall ist die Aussage als eine allgemeingültige über einen zum betreffenden Wasser gehörigen Sachverhalt gedacht, im zweiten Fall dagegen als eine Aussage über einen subjektiven Sachverhalt, nämlich ein Bewußtseinserlebnis, das in derselben Lage in anderen Menschen vielleicht anders ausfällt.

Begründet nun das ‚Sein‘ des Sachverhaltes die Gültigkeit seiner Aussage vom ‚Objekt‘ desselben, z. B. die Aussage des gasförmigen Zustandes von der Sonne, oder aber ist die Aussage des Seins des Sachverhaltes nur ein anderer Ausdruck für seine objektive Gültigkeit? Das Erste nimmt der Realismus, das Zweite der Idealismus an. Wer von beiden hat Recht, bzw. was können beide für die Wahrheit ihrer Auffassung geltend machen? Wie und womit ‚widerlegen‘ sie gegenseitig die Gründe des andern?

Der Realismus widerlegt den Idealismus durch die von ihm behauptete „Gegebenheit“ des ‚Ansichseins‘ der Welt und der Personen, durch die erst ihr ‚Fürmichsein‘ als ein von ihnen trennbares, sekundäres Verhältnis des Seienden zum geistigen Subjekt möglich gemacht werde. Doch scheint der Begriff der ‚Gegebenheit‘ und noch mehr seine Anwendung nichts weniger als klar und eindeutig zu sein. Einige Proben. Eine bekannte Redensart lautet: ‚Das Gegebene wäre gewesen, das und das zu tun‘. Man meint, das richtige und zweckmäßige Verhalten wäre gewesen, das und das zu tun. Eine beträchtliche Rolle spielt sodann der Begriff des ‚Gegeben‘ in der Mathematik. Es wird hier die Aufgabe ‚gegeben‘, eine Figur zu konstruieren, zu der folgende Stücke ‚gegeben‘ seien. Der Flächeninhalt eines Dreiecks ist z. B. durch Grundlinie und Höhe ‚gegeben‘. In ähnlichem Sinne ist auch in der Jurisprudenz von ‚Gegeben‘ die Rede. So hat nach Fr. C. v. Savigny ähnlich wie in der Geometrie „jeder Teil unseres Rechts solche Stücke, wodurch die übrigen gegeben sind“. ¹⁾ Diesmal soll durch das Wort ‚gegeben‘ das Bestimmtheit und Festgelegtsein der einen Bestandteile einer Sache durch gewisse andere ausgedrückt werden, also das Bestehen eines gewissen Grund-Folgeverhältnisses.

Wirft der Realismus gegenüber dem Idealismus das ‚Gegebensein‘ des Realen in die Waagschale, so hat der Ausdruck ‚gegeben‘ weder den ersten noch den zweiten eben genannten Sinn. Vielmehr soll er jetzt etwas bedeuten, das mit ‚Tatsächlichkeit‘ zusammenhängt. Auch gehört zu dem Sinn dieses ‚Gegeben‘ die Beziehung zu etwas, dem das Betreffende gegeben ist. Dieses Etwas ist das Bewußtsein und durch dasselbe hindurch das geistige Subjekt desselben, das menschliche Ich. ²⁾ Zu unterscheiden hat man aber auch noch zwischen ‚Dem Bewußtsein gegeben‘ und ‚Im Bewußtsein gegeben‘. Bestreiten läßt sich z. B. nicht, daß die Realauffassung der Welt sich im Bewußtsein der Menschen gegeben findet. Doch besagt dies noch nicht, daß sie auch dem Bewußtsein der Menschen gegeben sei. Bei der ersten Redensart wird lediglich ausgedrückt, daß wir im Bewußtsein der Menschen als eine Tatsache den Glauben an das reale Dasein der Welt und der Menschen antreffen. Der Sinn der zweiten Redensart aber geht weiter. In ihm steckt nämlich ein Urteil über den Ursprung dieses Glaubens der Menschen. Dieses Urteil geht dahin, das Wissen vom Realdasein beruhe nicht auf einer Deutung und Erklärung be-

¹⁾ *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft.* Heidelberg 1814. S. 22.

²⁾ Beispiele für diesen Gebrauch von ‚gegeben‘ etwa bei Kant, *Kritik der reinen Vernunft.* B. S. 145.

stimmter Erlebnisse des menschlichen Bewußtseins, sondern werde diesem Bewußtsein ‚unmittelbar und ursprünglich‘ verliehen, werde dem Menschen in der *intentio recta* und nicht erst in irgendeiner *intentio obliqua* bewußt. Gewisse Erlebnisse und Erfahrungen offenbaren, das meint man mit dem Wort von der ‚Gegebenheit‘, dem Menschen direkt, daß Reales, Ansichseiendes ihm gegenüberstehe und in seinem Selbst von seinem Bewußtsein erlebt und erfahren werde.

Für die Beurteilung der Ausführungen H.s zum Problem des Realismus kommt es auf die letztgenannte Auffassung von ‚Gegebenheit‘ an. Sie ist es, wenn ich nicht irre, die er allen Formen des Idealismus entgegenstellt. Aber kritische Behutsamkeit darf hier doch nicht gewisse Unterscheidungen aus dem Auge lassen. Es mag sein, das ist an erster Stelle zu bemerken, daß der Gegenstand einer Wahrnehmung oder eines Erlebnisses reales Dasein besitzt. Muß aber darum in Haben dieser Wahrnehmung oder dieses Erlebnisses auch diese Daseinsweise des erlebten oder wahrgenommenen Gegenstandes dem Menschen ohne jede weitere Reflexion mitbewußt sein? Jedenfalls ist es nötig, die etwaigen Realgegebenheiten sehr genau in Augenschein zu nehmen, um ihnen nicht mehr zu entnehmen, als tatsächlich in ihnen enthalten ist. Sodann ist noch ein Zweites zu beachten. Die wenigsten Menschen sind sich klar über das, was an den Vorstellungen und Erlebnissen, die sie in ihrem Bewußtsein unterscheiden, denen sie einen Namen geben und über die sie berichten, wirklich ein unmittelbar Gegebenes, und was daran subjektive Zutat, Umformung und Deutung durch unwillkürliche apperzeptive Funktionen gegenüber dem Empfangenen ist. Unsre Wahrnehmungen und Erlebnisse haben ja niemals einen einfachen, sondern stets einen sehr zusammengesetzten, in einem unscharfen Ganzen verschwimmenden Inhalt. Da erscheint sehr leicht den Menschen etwas als in seiner Ganzheit ihrem Bewußtsein ohne ihr Zutun gegeben, bei dem dies in Wahrheit nur für ein gewisses Teilstück zutrifft. Ob nicht auch die allen Menschen geläufige realistische Auffassung der Gegenstände ihres Erfahrens und Erlebens darunter falle, läßt sich nicht von vornherein davon ausschließen. Es gibt auch allgemeine Täuschungen.

Verhehlen dürfen wir uns ferner nicht, daß die Annahme, wir besäßen ein unmittelbares Bewußtsein von Dingen, Eigenschaften, Vorgängen u.s.w., deren Dasein außerhalb unseres eigenen Daseins gelegen ist, sich doch nur recht schwer erklären und verstehen läßt. Wie macht es denn das Bewußtsein, daß es uns mit dem verbindet, das wir nicht selbst sind, und auch nicht in und an uns besitzen? Wir selbst und die anderen Dinge bleiben ja in unsrer Wahrnehmung

derselben real voneinander getrennt. Wohl wirken wir aufeinander ein, verschmelzen aber dabei nicht miteinander in eins. Wir können einigermaßen verstehen, daß als Folge des Einwirkens der Dinge auf unser Sein in uns, die wir von geistiger Natur sind, eine Art von Vorstellungsbildern jener Dinge als Inhalte unseres Bewußtseins entstehen. Allein, dann sind uns doch, wie es scheint, nicht die realen Außendinge bzw. ihre realen Eigenschaften selbst unmittelbar gegeben, sondern Vorstellungsbilder, aus denen wir irgendwie zum Bewußtsein des abgebildeten Ansichseienden gelangen müssen. Wie nun und durch was soll dieses ‚Transzendieren‘ geschehen? Etwa durch primitive und unwillkürlich geübte Denkkakte und Folgerungen? Oder aber ohne solche und vor ihnen? Erst wenn man darüber einige Klarheit hat, darf man sich mit dem unmittelbaren Bewußtsein realen Außenseins als mit etwas, das zwar rätselhaft, aber doch eine unbestreitbare Tatsache ist, zufrieden geben.

Es sei auch noch ein Wort in betreff der Methode vorausgeschickt. Angesichts der Tatsache, daß die Menschheit zu allen Zeiten vom realen Dasein der Welt, in der sie lebte, überzeugt gewesen ist, daß ferner diese Ueberzeugung durch keinerlei Kritik sich praktisch ausrotten läßt, liegt nicht dem Realismus, sondern dem Idealismus, weil er dieser Ueberzeugung widerspricht, die Beweislast ob. Bei dem Unternehmen der wissenschaftlichen Klärung des Realismus ist es daher methodisch einwandfrei, im Ausgang sich auf den Boden dieser Ueberzeugung zu stellen, also von dem Gedanken auszugehen, daß wir Menschen uns eines von uns unabhängigen, m. a. W. realen Seienden unmittelbar bewußt sind. Eine Reihe klärender Fragen ergeben sich dann ganz von selbst. Vor allem wird man den Inhalt des menschlichen Bewußtseins auf das Ziel hin zu analysieren haben, die besonderen Bewußtseinserlebnisse festzustellen, in denen das Reale dem Menschen von seinem Sosein und Dasein unmittelbar Kunde gibt. Sind diese Erlebnisse ausgesondert und bestimmt, so läßt sich nunmehr zusehen, ob ihr tatsächlicher Befund und Verlauf im menschlichen Bewußtseinsleben nach Inhalt und Weise derjenigen Form entspricht, die erwartet werden muß, wenn jene Erlebnisse in der Tat unmittelbar auf das Ansichseiende gerichtet sind. Es darf dann z. B. nicht derselbe Stoff dem einen bitter und dem andern süß schmecken; denn er kann nur entweder das eine oder das andere sein, und kann also auch nur so geschmeckt werden, wenn das Schmecken im unmittelbaren Wahrnehmen des objektiven Geschmacks der Stoffe besteht, wie vorausgesetzt ist.

Die tatsächlichen Verhältnisse zwischen unsern Wahrnehmungen

und Erlebnissen einerseits und dem Realen andererseits liegen jedoch verwickelter, als es nach dem vorigen Schema scheinen könnte. Es besteht zweifellos eine gewisse Relativität und Subjektivität der menschlichen Wahrnehmungen und Erlebnisse des Wirklichen; denn dasselbe Objekt wird oft von verschiedenen Menschen verschieden wahrgenommen und erlebt. Dieselbe Melodie gefällt dem einen und mißfällt dem andern. Was der eine als ein Rot sieht, sieht ein anderer als ein Grau. Bedeuten diese Erfahrungen, daß die realistische Auffassung des Gegenstandes der Wahrnehmungen unmöglich richtig sein könne? So ohne weiteres gewiß nicht. Sie lehren zunächst nur das Eine, daß die Wahrnehmung des Realen an bestimmte Bedingungen geknüpft ist, und daß diese Bedingungen wenigstens zum Teil auf der Seite des Subjekts ihren Sitz haben. Für den Realismus ergibt sich daraus die wichtige Aufgabe, für die Unterscheidung und Bestimmung aller das Erfassen des Realen modifizierenden Bedingungen möglichst Sorge zu tragen. Es könnten sich aber auch Tatsachen der Wahrnehmungen und Erlebnisse herausstellen, deren Nichtübereinstimmung mit dem Realen sich durch die Berufung auf die modifizierenden Bedingungen dieser Akte sicher nicht erklären läßt. Sollte sich dies einwandfrei zeigen, so bleibt nichts übrig, als den Glauben an ein unmittelbares Gegebenwerden des Realen preiszugeben.

Wird die Annahme einer unmittelbaren Gegenwart des Realen für das Bewußtsein unter dem logischen Zwang bestimmter Tatsachen aufgegeben, so hat darum doch noch nicht der Idealismus die Erbschaft anzutreten. Offen steht vielmehr noch die Möglichkeit, daß sich im Bewußtsein Gegebenheiten finden, die, obzwar sie nicht das Reale selbst in sich tragen, doch geeignet und bestimmt sind, den Menschen zum Erfassen des Realen zu führen. Es versteht sich ohne weiteres, daß zu dieser wissenschaftlichen Form des Realismus die klare Bestimmung des die Realitätserfassung vermittelnden psychologischen und logischen Apparates die unerläßliche Voraussetzung bildet. Ein besonderes Augenmerk ist dabei der Frage zuzuwenden, ob und wieweit durch die vermittelnden Faktoren außer der Erkenntnis des Daseins des Realen auch eine solche des Soseins, der Beschaffenheiten und der Beziehungen desselben ermöglicht werde.

Die realistische Auffassung des Seins stellt, wie wir sehen, so natürlich sie auch dem Menschen ist, seinem forschenden Geiste doch eine ganze Reihe von Aufgaben, und zwar von Aufgaben, deren Inangriffnahme die realistische Grundposition selbst in Gefahr bringt. Diese Gefahr zu bannen, die Furcht, daß der Realismus dem Idealismus das Feld zu überlassen gezwungen sein könnte, als unbegründet zu

erweisen, hat sich N. H. im schon erwähnten „Dritten Teile“ seines Buches zum Ziel gesetzt. Er führt dabei Untersuchungen weiter, über die er erstmals auf der im Mai 1931 in Halle abgehaltenen Generalversammlung der Kantgesellschaft in dem Vortrage „Zum Problem der Realitätsgegebenheit“ Bericht erstattet hat.¹⁾ Ich wende mich nunmehr zur Darlegung und Besprechung der Ausführungen H.s in seiner „Grundlegung der Ontologie“.

XIX.

Der Gegenstand, den die Ontologie wissenschaftlich zu bestimmen hat, ist das Seiende und sein Sein, nicht aber das Erkennen des Seienden. Beides ist nicht dasselbe. Man darf daher auch nicht die das Sein bestimmenden Grundbegriffe verwechseln mit den das Erkennen von Sein bestimmenden Grundbegriffen und umgekehrt. Vielmehr gehören die ersten zur Ontologie und die zweiten zur Erkenntnistheorie und Gnoseologie. Rechtfertigt daher die Ontologie die Realitätsüberzeugung der Menschheit durch den Erweis, daß es Ansichseiendes gebe, so muß der Begriff des Ansichseins eine Weise des Seins meinen, muß m. a. W. der Richtung des Geistes auf das Sein entspringen, wie auch immer das Erkennen als solches sich zu diesem Sein verhalten möge. Aus dem Bewußtsein dieses Verhältnisses heraus beginnt H. seine Untersuchungen richtig mit einer Klärung des Begriffes des Ansichseins. Wir wollen hier dasselbe tun, ohne dabei zunächst auf die Anschauungen H.s in dieser Frage Bezug zu nehmen.

Im Alltagsleben ist der Ausdruck ‚Ansichsein‘ nicht gebräuchlich. Er ist vielmehr ein typisch wissenschaftlicher Begriff, hinter dem sich bestimmte Sachverhalte, Unterscheidungen und Probleme verbergen. Daraus ergeben sich verschiedene Gesichtspunkte für den Sinn und die Anwendung dieses Begriffes, der dadurch mehrdeutig wird. Um ihn in der Ontologie sachrichtig zu verwenden und aus ihm keine voreiligen Folgerungen zu ziehen, ist es nötig, die bei ihm vorliegenden Verwicklungen zu durchschauen.

Im allgemeinen betrachtet man in der Philosophie den Begriff des ‚Ansichseins‘ einfach als einen ontologischen. Er betrifft eine Weise des Daseins. Die Aussage nämlich ‚daß etwas ist‘ bedeutet offenbar eine andere Weise des Daseins, wenn z. B. einmal gesagt wird, daß auch das Geträumte oder Eingebildete irgendwie ‚ist‘, und

¹⁾ Abgedruckt zusammen mit der stattgefundenen Diskussion in Nr. 32 der *Philos. Vorträge*. Berlin 1931. Der Vortrag hat hier die Form eines Gespräches, das „Die Wendung der Philosophie der Gegenwart zur Ontologie und zum Realismus“ zum Inhalt hat.

ein andermal, daß aber nur das Gesehene und Berührte ‚eigentlich ist‘. Das Geträumte ‚ist‘ offensichtlich nur dadurch, daß und insofern als es der intentionale Gegenstand des Träumens, dieses seelischen Aktes, ist. Sein Dasein besteht also lediglich für den Träumenden. Das Geträumte als solches ist dadurch, daß jemand es vorstellt. Daher ist es ein ‚Sein für mich‘, den es Vorstellenden. Ganz anderer Art ist dagegen das Dasein dessen, was ich sehe oder berühre. Dieses Dasein, z. B. das eines Geldstücks, hat nicht die Weise, die darin bestünde, durch mein Sehen zu bestehen; denn es war vorhanden, als ich es nicht sah, und bleibt vorhanden, wenn ich es nicht sehe und nicht in der Hand halte. Darum geht das Dasein desselben nicht darin auf, daß es für mich d. h. für mein Sehen und Betasten besteht. Es empfängt, daß es ist, nicht durch mich, durch mein Sehen. Das Geldstück trägt sein Dasein vielmehr an sich selber. So besitzt dieses Dasein die Weise des Ansichseins.

Die Voraussetzung der Realität dieses ontologischen Begriffes des Ansichseins ist selbstverständlich, daß das Dasein der für real gehaltenen Gegenstände von ihrem Wahrnehmen und Vorstellen durch das Subjekt in der Tat unabhängig ist. Das ist nun aber gerade jene Streitfrage, auf die sich der Gegensatz von Realismus und Idealismus bezieht. Die Entscheidung in dieser Streitfrage ist nun vor allem dadurch erschwert und kompliziert, daß ein gewisses ‚Fürmichsein‘ zweifellos auch bei den Gegenständen der Wahrnehmung, deren Dasein wir vorhin als das des Ansichseins bestimmten, vorliegt; denn ich wüßte nichts von ihnen, wenn ich sie nicht sähe, berührte, oder sonstwie wahrnehme. Wie immer sie also auch ‚an sich‘, nicht aber durch mich bestehen mögen, so stehen sie gleichwohl in Beziehung auf mich, d. h. mein Bewußtsein. Diese Intentionalität, dieses Gerichtetsein auf mein Bewußtsein, haben sie mit dem Geträumten und Eingebildeten gemeinsam. Aber der Unterschied ist der, daß bei ihnen nach der realistischen Annahme mit der Aufhebung ihres ‚Fürmichseins‘ nicht auch ihr Dasein überhaupt, ihr Ansichsein, aufgehoben wird. Dadurch erscheint jenes ‚Fürmichsein‘ des Ansichseienden als ein Sein, das ihnen nicht in der Sphäre des Seins, also dem Gebiet der Ontologie, zukommt, sondern nur in der Sphäre ihrer Beziehung zum Bewußtsein und zum erkennenden Subjekt. Der Begriff des Fürmichseins enthüllt sich so als ein doppelsinniger: zuerst fanden wir ihn als einen ontologischen und nachher in einem anderen Falle als einen erkenntnistheoretischen oder gnoseologischen.

Wir erkannten soeben, daß und wie reales Ansichsein sich verbindet mit erkenntnismäßigem Fürmichsein. Aber auch das Umge-

kehrte ist der Fall. Reales Fürmichsein von etwas hindert nicht, daß dieses Etwas zugleich ein erkenntnismäßiges Ansichsein besitze, d. h. daß es dem Erkennen als solchem ‚an sich‘ gegenüberstehe. Wir müssen nämlich zwischen dem schlichten Bewußthaben von etwas und dem Erkennen dieses uns bewußtseienden Etwas unterscheiden. Es sind dies zwei Stadien in der geistigen Aneignung der Dinge. Im ersten, passiven Stadium ist ein gewisser Inhalt in unserm Bewußtsein schlicht da; unser Bewußtsein hat, besitzt ihn. Das Charakteristische für den Beginn des zweiten Stadiums ist das Sichzuwenden unsers Ichs zu dem in seinem Bewußtsein gegenwärtigen Inhalt, wie und woher auch immer dieser seinem Bewußtsein gegenwärtig sei, ganz einerlei auch, welche ontische Weise des Seins ihm eigen sein möge. Dieses Sichzuwenden des Ichs zu einem der ihm bewußten Inhalte, das Sich-Hinrichten auf ihn bildet die Einleitung zum Erkennen desselben und ist die notwendige Voraussetzung für das Entstehen des Erkenntnisverhältnisses zu ihm. In dem Sichhinrichten auf einen derartigen Inhalt trifft das Ich diesen an, findet ihn vor, schafft ihn aber nicht; es stellt ihn fest und beschäftigt sich geistig mit ihm. Aus der umgekehrten Richtung gesehen steht darum der Inhalt, auf den sich das Ich hinrichtet, diesem Akt und mit ihm dem Erkennen wesensmäßig gegenüber, und verhält sich damit zu dem Akt des Erkennens als sein Gegenstand, sein Objekt. Dieser Gegenstand ist als solcher notwendig von dem Erkenntnisakt unabhängig, bei aller Abhängigkeit, in der er sonst zum Subjekt stehen möge. Infolgedessen eignet jedem Gegenstand des Erkennens als solchem gegenüber diesem Akt ein ‚Ansichsein‘. Aber es ist dies ein erkenntnistheoretisches (gnoseologisches) Ansichsein. Aus diesem, nämlich dem in der Erkenntnisphäre beheimateten Ansichsein, läßt sich daher auch kein notwendiger Schluß auf ein ontologisches Ansichsein des Gegenstandes der Erkenntnis ziehen. Haftet doch das erkenntnistheoretische Ansichsein dem bloß geträumten und eingebildeten Inhalt des Bewußtseins nicht minder an als den Realgegenständen der Wahrnehmung. Deshalb ergibt sich hieraus ferner, daß die „Gegebenheit des realen Seins“ noch nicht dadurch erwiesen ist, daß etwas vom Subjekt im Erkenntnisprozeß vorgefunden wird als ein ihm gegenüberstehendes, von seinem Erkenntnisakt Unabhängiges. Es müssen vielmehr noch besondere Umstände oder Eigenschaften des betreffenden Gegenübers hinzukommen, soll es sich dem Subjekt als ein realer Gegenstand ausweisen.

Bei genauerem Zusehen zeigen die Verhältnisse sich noch verwickelter, als sie bisher sich uns darstellten. Wir stießen vorhin auf

ein Ansichsein eines jeden Erkenntnisgegenstandes in der Sphäre des Erkennens. Soweit handelt es sich um ein erkenntnismäßiges Ansich. Nun aber gilt dieses Verhältnis nicht bloß für die Theorie des Erkennens, die Erkenntnistheorie, sondern bietet Stoff auch für eine ontologische Betrachtung; denn der Erkenntnisakt und sein Verhältnis zu seinem jeweiligen Gegenstand haben ja auch Dasein, und stellen ferner selbst einen Gegenstand dar, auf den sich ein neuer reflexer Erkenntnisakt richten kann, wie es z. B. in diesen Ausführungen vorhin geschehen ist. Ontisches Ansichsein bildet so auch hier die Grundlage für erkenntnistheoretisches Ansichsein.

XX.

Nachdem ich im vorigen meine eigene Auffassung über ‚Ansichsein‘ und ‚Fürmichsein‘ und die Verwicklungen beider Begriffe kurz entwickelt habe, mögen nun die Ansichten H.s zu Wort kommen. Ob meine Darlegungen die Billigung H.s finden, kann ich aus den mir nicht völlig durchsichtigen Ausführungen auf S. 151—56 nicht mit Sicherheit entnehmen. Das, worauf es H. auf diesen Seiten ankommt, scheint mir das Folgende zu sein. Die Ontologie des ‚Seienden als Seienden‘ ist bei einem Punkte angelangt, wo sie sich zwischen Realismus und Idealismus entscheiden muß. Dazu braucht sie den Begriff der ‚Gegebenheit‘ des Seienden. Zum Sinn dieses Begriffes gehört nun die Beziehung des Seins auf das Subjekt. Das Seiende aber stellt, insofern es auf das Subjekt bezogen ist, einen ‚Gegenstand‘ dar, zu dem doch andererseits das Seiende als Seiendes gerade im Gegensatz steht, da es als solches von seinem Gegenstandsein unabhängig ist. In der Sphäre des Erkennens müssen demnach die gegensätzlichen Begriffe des Fürmichseins und des Ansichseins gebildet werden. Vom Erkenntnisgegenstand als solchem gilt beides. Für H. ergibt sich hieraus, daß der Begriff des Ansichseins gleich dem des Fürmichseins „voll und ganz aus erkenntnistheoretischen Erwägungen stammt“ und „durchaus kein ontologischer Begriff ist“ (152). „Vom ›Seienden als Seiendem‹ aus gesehen, hebt sich alles Ansichseiende und Fürmichseiende in schlechthin Seiendes auf“ (154). Ob ein Seiendes von einem anderen Seienden abhängig oder unabhängig ist, das entscheidet nicht über sein Ansichsein. Hat es in seiner Seins-sphäre Dasein, so ist es mitsamt seinen Abhängigkeiten ›an sich‹ (153).

Man könnte hieraus folgern, daß demnach der Begriff des Ansichseins in der Ontologie überhaupt keine Rolle spiele. Das aber geht nach H. darum nicht, weil dann in der Ontologie auch von der ›Gegebenheit‹ des Seins kein Gebrauch gemacht werden dürfte. Das

Entscheidende aber ist, daß das gnoseologische Ansichsein auf das ontologische Ansichsein als seine Voraussetzung zurückführt. Denn das erstere entsteht damit, daß sich ein Erkenntnisakt einem Gegenstande zuwendet, wobei dieser Gegenstand von diesem Erkenntnisakte unabhängig ist und sein muß. Was immer erkannt wird, das „ist“ also schon vor dem es erkennenden Akte, einerlei ob es in oder außer dem Geiste ist. „Der Aufweis der Gegebenheit des »Seienden als Seienden« darf also ruhig vom gnoseologischen Ansichsein als einem Wesensbestande des Erkenntnisphänomens ausgehen. Denn dieses Phänomen transzendiert in ihm sich selbst und führt geradlinig ins ontologische Problem hinüber“ (156).

Bei der Beurteilung dieser Ansichten muß beachtet werden, daß H. den Erkenntnisakt streng von anderen theoretischen Bewußtseinsakten unterscheidet und im Zusammenhang damit auch zwischen ‚Erkenntnisgegenstand‘ und ‚Gegenstand‘ einen Unterschied macht (164). Nur der Gegenstand der Erkenntnisakte ist unter den theoretischen Akten der Seele nach H. ein ansichseiender. Wegen der Wichtigkeit dieser Unterscheidungen zitiere ich die folgenden Sätze: „Was Gegenstand der Erkenntnis ist, das hat ein übergegenständliches Sein, es ist an sich. Dieser Satz spricht das Gesetz des Erkenntnisgegenstandes aus. Er ist ebendamt das Grundgesetz der Erkenntnis selbst. Und das will heißen: ein Bewußtseinsakt, der nicht ein Ansichseiendes erfaßt, mag Denken, Vorstellen oder Phantasieakt — vielleicht auch Urteilsakt — sein, ein Erkenntnisakt ist er nicht. Jene anderen Bewußtseinsakte haben auch Gegenstände, aber nur intentionale, nicht ansichseiende“ (154). Es sei noch der Satz angeschlossen: „Wenn es kein Ansichseiendes gibt, so gibt es auch keine Erkenntnis. Denn es gibt dann nichts, was erkannt werden könnte“ (162). Was ist der Sinn dieser Sätze H.s?

Er läuft, scheint mir, auf folgende Unterscheidung hinaus. Wir haben im theoretischen Bewußtsein zwei Grundarten von ‚Akten‘ oder intentionalen Subjektbezogenheiten: erstens solche, die den Gegenstand ihrer Intentionalität setzen und bestimmen, z. B. das Fingieren, Vorstellen, Annehmen, Behaupten u.s.w., und zweitens solche, die dies gerade nicht tun, sondern umgekehrt ihren Gegenstand voraussetzen, sich ihm unterordnen und anpassen.¹⁾ Die letzteren sind die

¹⁾ H. drückt diesen Sachverhalt etwas anders aus, indem er die zweiten Akte als „transzendente“ bezeichnet, und den transzendenten Akt folgendermaßen charakterisiert: ein Akt, „der nicht im Bewußtsein allein spielt — wie Denken, Vorstellen, Phantasieakt —, sondern das Bewußtsein überschreitet, . . . es mit dem verbindet, was unabhängig von ihm an sich besteht“ (159). Genauer müßte es heißen: unabhängig von dem es erkennenden Akte besteht.

Erkenntnisakte, und von ihrem Gegenstande gilt, ebendarum weil er von ihnen unabhängig ist, das Urteil, ‚daß er ist‘. Deshalb sind alle Gegenstände von Erkenntnisakten ein ‚Seiendes‘, das man als ‚Ansichseiendes‘ bezeichnet, wenn man es von seinem Gegebensein für das Subjekt, ohne das es nicht erkannt werden könnte, unterscheiden will.

Hieraus wird deutlich, daß für H. der ontologische Begriff des Ansichseins einen allgemeineren Inhalt und größeren Umfang hat als jener, den ich bestimmte. Sind doch nach der Sinngebung H.s z. B. auch Einbildungsvorstellungen notwendig ein ‚Ansichseiendes‘, insofern es ja durchaus möglich ist, einen Erkenntnisakt auf sie zu richten, ihr Dasein zu konstatieren und ihr Sosein zu bestimmen. Fragen muß man aber, ob ein so weiter Gebrauch des Begriffes des Ansichseins für die Behandlung des ontologischen Realismusproblems zweckmäßig sei. Mir scheint, daß in dieser Hinsicht auch H. selbst gewisse Bedenken gekommen sind, wie ich aus seiner Bemerkung über den Ausdruck Realismus für die „Position der Ontologie“ (152) schließen möchte. Auch lesen wir, daß „reales Dasein die Zentralstellung in der ontologischen Ansichseinsfrage einnimmt“ (158).

Dem Realismus kommt es nicht darauf an, daß jeder Erkenntnisakt, wie H. sich ausdrückt, „transzendent“ ist, insofern er über alles vom Bewußtsein Abhängige hinweg auf einen von ihm, dem Erkenntnisakte selbst, unabhängigen Gegenstand, oder m. a. W. ein in diesem Sinne ‚Seiendes‘ gerichtet ist. In diesem Sinne nämlich müßten auch die Seele und die Dinge in der Welt auch dann als etwas ‚Ansichseiendes‘ bezeichnet werden, wenn sie, wie dies der Idealismus behauptet, durch das Wahrnehmen und Denken gesetzt würden. Ein solches ‚Ansichseiendes‘ kann auch der Idealismus unbeschadet seiner Theorie gelten lassen. Es bedarf daher durchaus eines engeren Begriffes des Ansichseins, um über Realismus und Idealismus sinngemäß diskutieren zu können.

Dem Skeptizismus, Kritizismus und gewissen Formen des Idealismus macht H. den Vorwurf, daß sie „die Grundphänomene“ verfehlen, und dadurch dahin geführt werden, gegen den Realismus Stellung zu nehmen (156 ff.). Sie verkennen dadurch, daß die Realität des Seins eines Beweises weder bedarf, noch fähig ist, weil das Ansichsein der Gegenstände des Erkennens ein unmittelbar gegebenes Letztes ist. In diesem Ansichsein gründet ja gerade die Möglichkeit der Erkenntnisakte. Man bestreitet dies durch den Hinweis darauf, daß das Erkennen nur durch das Bewußtsein und in ihm vollziehbar ist, so daß gerade die Abhängigkeit vom Bewußtsein als das ‚Gegebene‘ erscheint.

H. wendet gegen dieses Argument ein, es beruhe auf einer un-

vollständigen und unrichtigen Analyse des Grundphänomens der Erkenntnis. Das in diesem Phänomen unmittelbar Gegebene und dadurch jeder sinnvollen Anzweiflung Entzogene ist nach ihm die Tatsache, daß der Gegenstand der Erkenntnis ‚an sich ist‘. Eine Schwierigkeit bereitet dabei freilich der Umstand, daß dieser ansichseiende Gegenstand zugleich dem Ich ‚gegeben‘ ist, ein Phänomen für dasselbe bildet, ihm erscheint. Aber daraus ergibt sich nicht die Frage, ob der Gegenstand Ansichsein hat, sondern nur, wie es möglich sei, daß er zugleich dem Subjekt gegeben werde, ein Phänomen bilde (158).

Die ‚Transzendenz‘ des Erkenntnisaktes, so sucht nunmehr H. die Frage nach diesem Wie zu beantworten, hat nicht den Sinn zu leugnen, daß der Erkenntnisakt auch ein Bewußtseinsakt sei. Das ist er vielmehr selbstverständlich. Er besitzt infolgedessen auch gleich den übrigen theoretischen Akten der Seele seinen ihm immanenten intentionalen Gegenstand. Aber außerdem besitzt er noch seinen realen oder ansichseienden Gegenstand; und der ist allein sein eigentlicher und direkter Gegenstand, das Objekt seiner intentio recta. Jenen ‚intentionalen‘ Gegenstand bezeichnet darum H. richtiger in der Regel als den „Inhalt“ des Erkenntnisaktes, und beschreibt ihn mit Ausdrücken wie „eine Vorstellung, ein Bild des Ansichseienden“, das von „der Erkenntnis hervorgebracht“ wird (160). In dieser „Synthese des Bildes“ besteht das, was in der Erkenntnis gegenüber ihrem rezeptiven Moment im Erfassen des Ansichseienden das spontane oder aktive Moment des Subjekts ist (161). Aber dieser ‚Bewußtseinsinhalt‘ des ‚Bildes‘ oder der ‚Vorstellung‘ des ansichseienden Gegenstandes wird im Erkennen oder Erfassen des letzteren nicht auch selbst erkannt und erfaßt, sondern ist dabei bloß ‚gehabt‘. „Es ist das Haben des im Erfassen entstehenden Bildes, nicht das des Erkenntnisgegenstandes“ (161). Vor allem ist zu beachten, daß das Erfassen des Gegenstandes nicht durch das Haben des Bildes dem Subjekt gegeben wird. „Das Haben also ist nicht die gebende Instanz. Es beruht schon auf dem Erfassen. Das Haben des Bildes ist nichts als die Bewußtseinsform des Erfafthabens. Es ist kein zweiter Akt neben dem Erkenntnisakt, sondern nur der immanente Innenaspekt seines Resultats“ (162). Darum besteht Erkenntnis auch nicht in einem Urteil, sondern nur in einer „Einsicht“. Das Urteil aber ist bloß die Form, in der sich diese Einsicht ausspricht. Die „Einsicht ist allein Erkenntnis gebende Instanz, Fühlungnahme mit dem Seienden“ (160).

H.s interessanter und lehrreicher Analyse des Erkenntnisphänomens sind wir schon einmal zu Anfang begegnet, und konnten schon damals auf die Uebereinstimmung mit wichtigen Momenten der scho-

lastischen Auffassung des Erkenntnisaktes hinweisen.¹⁾ Jetzt stehen diese Analysen direkt im Dienst des Erweises der Realitätsgegebenheit und der Ueberwindung des Idealismus. Erreichen sie auch mit aller Sicherheit dieses Ziel? Nach H. gehört zu dem ein Ansichseiendes erfassenden (erkennenden) Bewußtseinsakt das Hervorbringen eines Vorstellungsinhaltes oder Bildes jenes Ansichseienden. Dieser dem Bewußtsein immanente Inhalt werde aber vom Subjekt nur gehabt und nicht erfaßt. Ebendarum könne das Erfassen des Ansichseienden nicht durch jenes Bild dem Subjekt ‚gegeben‘ werden. Gegeben wird es demnach, so muß man H.s Theorie deuten, dem Subjekt durch sich selbst, und zwar in der Weise, daß es das Subjekt dazu führt, in seinem Bewußtsein ein Vorstellungsbild des von ihm nicht vorgestellten oder gedachten, sondern „erfaßten“ Ansichseienden hervorzurufen. Dafür gebraucht H. den Ausdruck: das Haben des Bildes „ist nur der immanente Innenaspekt des Resultates des Erkenntnisaktes“ (162).

Durch die geschilderten Momente will H. zeigen, wie das Grundphänomen der Erkenntnis das Erfassen des Seienden „möglich mache“. Nun aber wird uns dies nur dann gezeigt, wenn die angegebenen Momente uns die Tatsache, daß wir im Erkennen ein Ansichseiendes erfassen, verstehen lassen. Ist dies nun der Fall? Es kann nicht in Frage gestellt werden, daß im wahrnehmenden Erkennen z. B. eines Baumes, den ich vor mir sehe, von mir nicht unterschieden wird zwischen einem Bilde des Baumes, das ich sehe, und dem Baum selbst, den ich als einen an sich vorhandenen Gegenstand erkenne. Ich habe vielmehr nur Eines vor mir als Gegenstand, und dieses Eine gilt mir als ein ansichseiender Baum, nicht aber als das Bild eines solchen in meinem Bewußtsein. Erst nachträgliche Reflexionen können mich auf den Gedanken bringen, daß es bei meiner Wahrnehmung des Baumes ein ‚Bild‘ von diesem in meiner Seele gebe. Solcherart stellt sich das Phänomen des Baumerfassens bei unmittelbarer Analyse dar. Sie stimmt, das glaube ich sagen zu dürfen, mit den Angaben H.s überein. Läßt sie uns aber auch das Erfassen des ansichseienden Baumes verstehen? Oder regt sie nicht sogar Bedenken gegen die Annahme dieses Erfassens an?

Wenn ich im Sehen den ansichseienden Baum selbst erfasse, was soll dann — so muß ich fragen — noch ein von ihm selbst doch getrenntes Vorstellungsbild desselben in mir dabei tun? Welchem Zweck soll es dienen? Gewiß ist das Erfassen in jedem Fall ein Bewußtseinsakt und ist nur als ein solcher seiend. Muß nun aber

¹⁾ Vgl. diese Zeitschrift 49. Bd., 1./2. Heft, S. 13 ff.

aus diesem Grunde, damit der Bewußtseinsakt des Erfassens über das Bewußtsein hinaus zu einem Ansichseienden „transzendieren“ könne, durch ihn im Bewußtsein ein ‚Bild‘ des durch ihn erfaßten sowohl vom Bewußtsein als auch von seinem Erfaßtwerden gänzlich unabhängigen Seienden hervorgerufen werden? H. betrachtet das Hervorgerufenwerden eines solchen Bildes im Erkenntnisvorgang als eine Tatsache, und läßt sie in einem reflektierenden Akt erkannt werden. Aber sie wäre doch wohl zweifellos keine Tatsache, wenn sie nicht für die Möglichkeit, das Ansichseiende zu erfassen, notwendig wäre. Das ‚Bild‘ muß m. a. W. etwas beitragen zum Erfassen des Ansichseienden. Und in dem Aufdecken der Art und Tragweite dieses Beitrages besteht gerade das Problem des Erkenntnisphänomens, und zwar jenes Problem, das zur Krisis von Realismus und Idealismus führt.

Ich kann bei H. keine Klärung dieses Beitrages finden. Er sieht vielmehr in der Vereinigung von immanentem Vorstellungsbild und transzendtem Ansichseiendem im Erkenntnisphänomen eine letzte Tatsache, die wir einfach hinzunehmen haben. Darauf weist sein Satz hin: „Wäre das Bewußtsein keiner transzendenten Akte mächtig, es könnte vom Sein der Welt, in der es lebt, nichts wissen. Es wäre in seiner Immanenz gefangen und könnte um nichts als seine eigenen Produkte, seine Gedanken oder Vorstellungen wissen“ (160).¹⁾

Es ist konsequent, daß H. infolge dieser Auffassung den Nachdruck auf den Erweis der Tatsache legt, daß wir die Welt als ein Ansichseiendes erfassen (156 f.). Das Ansichsein braucht überhaupt keinen ‚Beweis‘, denn es ist ein Letztes und kann daher nicht auf etwas beruhen, das ihm noch voranginge. Sodann ist „im Grundphänomen der Weltgegebenheit“ das reale Dasein aller Teilphänomene uneliminierbar mitgegeben. Die Skepsis hat zwar dieses Phänomen für Schein erklärt, niemals aber zu zeigen versucht, wie dieser Schein möglich sei. Wohl hat die idealistische Metaphysik dies versucht. Sie machte zu dem Zweck die Welt zum Produkt eines unbewußten Allichts, das aber ebendadurch zu einem Ansichseienden wurde. Und wenn schließlich die ganze Welt, die wir erkennen und kategorial formen, in der Tat eine Welt des Scheins wäre, so müßte dahinter doch ein Grund dieser Scheinwelt stehen, und dieser wäre dann eben das Ansichseiende. Bei dieser Argumentation vernachlässigt H. nur das eine, daß eine derartige Erkenntnis des Ansichseienden auf Folge-

¹⁾ Es „wüßte“ also doch um diese „Inhalte“. Wäre denn dieses „Wissen“ nicht ein ‚Erkennen‘ oder ‚Erfassen‘ dieser seiner Inhalte? Und wäre dieses Wissen ebendarum nicht auch das Wissen eines im Verhältnis zu diesem Wissen Ansichseienden?

rungen beruht und nicht beweist, worauf es doch für seine Position gerade ankommt, daß das dem Bewußtsein der Menschen von der Welt Gegebene selbst ein Ansichseiendes von realem Dasein sei.

Noch auf einen Punkt muß ich in diesem Zusammenhang aufmerksam machen. Es läßt sich nicht lehren, nur das reale Dasein eines Dinges sei das, was im erkennenden Wahrnehmen direkt erfaßt werde, während sein Sosein von uns indirekt in dem Bewußtseinsbilde erfahren werde. Diese Trennung zwischen dem Erfassen des Daseins und des Soseins des Ansichseienden ist nicht möglich; denn Dasein und Sosein bilden ein Eines und Ganzes. Im besonderen kann von nichts erfaßt werden, daß es ist, wenn nicht im selben Akt auch von ihm erfaßt wird, was oder wie beschaffen es ist. Darum ist nicht möglich, daß ein reales Dasein unmittelbar erfaßt wird, ohne daß nicht ebenso unmittelbar auch sein reales Sosein erfaßt wird. Bestehen aber Gründe, in der Erkenntnis eines bestimmten Realen das bei ihr bewußtgehabte Sosein, z. B. die Gestalt oder Farbe, diesem Realen abzuspochen, dann ist damit eo ipso gegeben, daß das Dasein jenes Realen nicht unmittelbar erfaßt sein kann.

XXI.

Die Ueberzeugung vom realen Ansichsein der Welt entspringt nach H., wie wir gesehen, unmittelbar im Grundphänomen der Erkenntnis. Dieses Phänomen identifiziert er direkt mit „dem Grundphänomen des natürlichen Realismus“, und erklärt von letzterem, er sei im Gegensatz zu anderen Formen des Realismus und sonstigen Standpunkten „nicht eine Theorie, eine Doktrin, eine These“, sondern die Basis und Voraussetzung aller dieser Deutungen des ursprünglichen Weltbewußtseins (163). Leider stoßen wir auch in diesem Zusammenhang wieder auf die Ungenauigkeit, mit der H. den Begriff des Ansichseins verwendet. Er schreibt den lapidaren Satz nieder: „Gegen Phänomene kämpfen Theorien vergebens“ (162). Ein solches Phänomen ist die Erkenntnis. Sie gibt das Ansichsein ihres Gegenstandes. Welches Ansichsein, frage ich, gibt sie? „Alle Erkenntnis“, — antwortet H. — „auch die naivste, hat bereits ein Wissen um das Ansichsein ihres Gegenstandes und versteht ihn von vornherein als ein von ihr unabhängig Seiendes“ (162 f.). Hier bedeutet also das notwendige Ansichsein des Erkenntnisgegenstandes seine Unabhängigkeit vom Erkenntnisakt als solchem. Diese ist nun aber auch dann vorhanden, wenn dieser Gegenstand durch das Denken, durch schöpferische Phantasie oder sonstige, sei es bewußte, sei es unbewußte Akte der Seele, des Subjekts, gesetzt worden ist. Mit diesem im Phänomen

der Erkenntnis gegebenen ‚Ansichsein‘ ist mithin „der natürliche Realismus“ mit nichten schon gegeben. Die gegenteilige Behauptung erreicht H. durch eine Sinnänderung im Begriffe des zum Erkenntnisphänomen gehörigen Ansichseins. Sie liegt schon vor, wenn wir lesen: „Niemand, der ein Ding wahrnimmt (sieht, tastet), bildet sich ein, es entstehe erst im Sehen und verschwinde wieder mit dem Wegsehen. Die Wahrnehmung . . . überträgt die eigene Subjektivität nicht auf ihren Gegenstand. Sie sieht ihn als ansichseienden. Dieses Unterscheiden und Wissen ist in ihr nur nicht ins Bewußtsein gehoben“. (163). Hier meint H. offenbar das Ansichsein als eine Unabhängigkeit nicht bloß von dem den Gegenstand wahrnehmenden Akt, sondern vom Subjekt überhaupt, wie er dies auch auf der folgenden Seite durch die Worte zum Ausdruck bringt: „Im Erkenntnisverhältnis ist dem Gegenstand das Ansichsein wesentlich . . . Aus diesem Verhältnis ergibt sich: die Unabhängigkeit des Erkenntnisgegenstandes vom Subjekt — sein Ansichsein also“ (164).

Wenn H. den „natürlichen Realismus“ mit dem Grundphänomen der Wahrnehmung verkoppelt, so läßt er mithin durch dieses Phänomen mehr gegeben sein als durch das allgemeine Erkenntnisphänomen: nämlich das Ansichsein der Wahrnehmungsgegenstände im Sinne der Unabhängigkeit ihres Entstehens, Seins und Vergehens vom Subjekt nach allem, was zu diesem gehört. Nun kann man dies in der Tat aus dem „Phänomen“ der Wahrnehmung herauslesen, wenn man dieses so nimmt, wie es vom naiven Menschen, der nicht zu unterscheiden weiß, beschrieben wird. Aber man muß doch sofort fragen, woher der Mensch wohl wisse, daß ein Gegenstand, den er sieht oder tastet, schon war, als er ihn noch nicht sah oder tastete, und bestehen bleiben wird, wenn er ihn nicht mehr sieht, nicht mehr berührt. Durch sein Sehen und Tasten selbst und als solches kann er dies unmöglich wissen. Soll ihm etwa eine sein Sehen und Tasten begleitende geheime Eingebung dies offenbaren? Das meint H. selbstverständlich nicht. So bleibt doch wohl kaum etwas anderes übrig, als daß Erfahrungen in Verbindung mit deutendem Denken jenes „Phänomen der Wahrnehmung realen Ansichseins“ nach sich ziehen. Ist dies die Sachlage, so läßt sich nicht mehr dagegen sagen: „Gegen Phänomene kämpfen Theorien vergebens“; denn wir sehen, daß manches „Phänomen“ nichts anderes als eine „Theorie“ des naiven Menschen ist, die er nur nicht in ihrem deutenden Charakter und nach ihren Motiven zu unterscheiden weiß. Wir werden nachher sehen, daß H. das vorhin erwähnte Problem durch die Einlagerung der Wahrnehmungen in emotional-transzendente Akte lösen zu können glaubt.

Mit der Erweiskraft sicherer allgemeiner Wahrheiten durch ‚Phänomene‘ ist es im übrigen eine eigene Sache, worauf H. selbst hinweist. Dafür nämlich, daß das Phänomen der Erkenntnis das Wissen um ein transzendentes Ansichseiendes gibt, bildet H. den Begriff der Phänomentranszendenz, und stößt damit auf eine ausgesprochene Antinomie (165 ff.). Diese Phänomentranszendenz ist nun ein von H. gemachtes Zugeständnis der Schwäche des natürlichen Realismus, soweit er sich auf das Phänomen der Erkenntnis stützt.

Es liegt nämlich, führt H. aus, im Wesen des Phänomens, daß es zwar selbst als Tatsache konstatierbar ist, daß es aber nicht auch durch sich die Wahrheit seines Inhaltes beweist. Z. B. ist es ein Phänomen, daß die Sonne sich täglich um die Erde dreht. Damit wird aber nicht bewiesen, daß dies wirklich der Fall ist. Jenes Phänomen kann auch auf einer Bewegung der Erde beruhen. Phänomene sind „also grundsätzlich gleichgültig gegen Sein oder Nichtsein“ ihres Inhaltes. Sie können echte Erscheinung eines Seins, können aber auch bloßer Schein sein, und fordern somit „das Bewußtsein heraus, sich an ihnen für Sein oder Schein zu entscheiden“ (166). Dem Phänomen selbst läßt sich nicht entnehmen, ob es ein Realphänomen oder ein Scheinphänomen sei, ob in ihm ein Seiendes wirklich erscheine, oder nur zu erscheinen scheinere (225).

Das „Phänomen der Erkenntnis“ nun ist das Phänomen des Erfassens von Ansichseiendem. Damit transzendiert dieses Phänomen sich selbst, indem es in seinem Inhalt Ansichsein gibt, also gerade das, was dem Wesen des Phänomenseins widerstreitet. Dadurch ist es eben in sich antinomisch.

H. läßt sich mit Recht nicht dazu verleiten, den Ausweg aus dieser Antinomie in dem Gedanken zu suchen, daß in diesem besonderen Falle das Phänomen nicht bloß seine eigene Tatsächlichkeit bezeuge, sondern auch die seines Inhaltes, also des Ansichseins des Erkenntnisgegenstandes. Der Skeptiker hätte ja auch gegenüber diesem Gedanken leichtes Spiel. Die Antinomie ist nicht, betont H. vielmehr, damit zu lösen, „daß etwa Phänomene bestimmter Art das Ansichsein ihres Inhaltes verbürgen könnten. Das können sie in keinem Falle“ (166). Sie können lediglich über sich hinausdrängen „zu einer Entscheidung über Sein und Nichtsein ihres Inhalts“; und zwar nur hinausdrängen, nicht aber vorentscheidend „hindrängen auf eine bestimmte Seite der Alternative“ (167). H. zögert auch nicht mit der Anwendung auf den gegenwärtigen Fall. Durch das Phänomen der Erkenntnis ist „der Beweis des Ansichseins nicht erbracht“; „rein prinzipiell bleibt die Möglichkeit bestehen, daß an den Erkenntnis-

gegenständen nichts Ansichseiendes wäre; und das heißt, daß sie gar nicht Erkenntnisgegenstände wären“ (167).

Das Erkenntnisphänomen könnte bloßer Schein sein, insofern alle unsere Erkenntnis das Erfassen einer ansichseienden Welt bloß zu sein schiene, es aber nicht tatsächlich wäre. Hier ist eine offene Klippe für H. und seinen Realismus. Er muß daher alles daransetzen, sie wegzusprenge. Dessen ist er sich auch wohlbewußt. Das eine Mittel ist der folgende öfters wiederholte Gedanke: Erklärt man das Erkenntnisphänomen „für Schein, so muß man zeigen, worauf der Schein beruht, und warum er ein unvermeidlicher, durchgehender, uns lebenslänglich beherrschender ist“. Das ist aber prinzipiell unmöglich; denn es bleibt bei jeder Art Erklärung 1. das Sein des Grundes, auf dem der Schein beruht, und 2. das Sein des Scheines selbst“ (162). Allein, wenn der ganze Inhalt des Realismus sich auf diese zwei abstrakten Ueberzeugungen beschränken würde, so wäre er in Wahrheit so leer, daß es sich kaum lohnte, um das „Ansichseiende“ einen großen Kampf zu führen. Vor allem aber entspricht ein derartiges abstraktes Argumentieren für die Tatsache der Realität der Welt und der Geschichte gar nicht der Methode H.s. Diese besteht vielmehr wesentlich in dem Rückgang auf Phänomene, in denen das reale Ansichsein ihrer Gegenstände dem Bewußtsein klar und unanfechtbar gegeben ist. Gemäß dieser Methode sucht denn H. auch konsequent nach Bewußtseinsakten, die in ihrem Selbst „den Charakter eines unabweisbar gegebenen Realverhältnisses haben, das im Leben sich dem Bewußtsein aufdrängt . . ., deren besonderer Erscheinungsgehalt von sich aus und als solcher schon gebieterisch und unvermeidlich auf etwas hinausführt, was selbst nicht Erscheinung ist, auf ein charakteristisch Unphänomenales und Ueberphänomenales“ (225). Wie sich dies freilich grundsätzlich zusammenreimen läßt mit dem vorhin gehörten Wort H.s, daß Phänomene „in keinem Fall das Ansichsein ihres Inhalts verbürgen können“, muß von uns offen gelassen werden.

XXII.

H.s weitere Aufgabe besteht demnach im Aufsuchen neuer Phänomene, die überzeugender als das allgemeine Wesen des Phänomens aktueller Erkenntnis eines Gegenstandes das Ansichsein des letzteren bezeugen. In welcher Richtung wird die Steigerung der Ueberzeugungskraft zu suchen sein? Im Wegfallen eines gegen das erstgenannte Phänomen möglichen Einwandes. Weil nämlich der Gegenstand in der aktuellen Erkenntnis notwendig ‚Objekt‘ des ihn erkennenden

Subjekts ist, „so könnte man allenfalls glauben, daß er auch im Objektsein für das Subjekt aufgehe“ (169). Dies zu glauben ist aber nicht mehr möglich, wenn es von dem Erkenntnisgegenstand feststeht, daß er auch nach solchen Seiten an ihm ‚ist‘, die vom erkennenden Subjekt gar nicht erkannt, ja sogar überhaupt nicht erkennbar sind. Dies steht nun aber fest durch die drei Tatsachen des Problembewußtseins, des Erkenntnisprogresses und der grundsätzlichen gnoseologischen Irrationalität des Transintelligibelen an den Gegenständen (167—176). Die Beweiskraft stützt H. in allen diesen Phänomenen auf das eine Prinzip: „Der Totalgegenstand ist unter allen Umständen homogen. Ist ein Teil von ihm relativ auf das Subjekt, so ist es der ganze Gegenstand auch. Ist aber ein Teil von ihm ansichseiend, so ist notwendig der ganze Gegenstand ansichseiend“ (176; vgl. 169).

Ehe wir ins Einzelne gehen, ist darauf aufmerksam zu machen, daß H., wenn er vom Erkennen spricht, ausdrücklich das menschliche Erkennen meint. Das geht aus dem Satze hervor: „Wenn es eine bestimmte . . . Organisation der Erkenntnis gibt — nämlich der wirklichen menschlichen Erkenntnis, die allein wir kennen — u.s.w.“ (172). Für diese unsere menschliche Erkenntnis ist es nun eigentümlich, daß sie ihren jeweiligen Gegenstand niemals in seiner Ganzheit erfaßt, sich vielmehr bewußt ist, daß es über das von ihr an ihm schon Erfasste hinaus noch mancherlei Erkennbares — H. bezeichnet es als „Transobjektives“ und als ein Objizendum“ — gibt, und daß davon nach und nach auch noch manches Objekt für sie werden wird. „Dieses Phänomen“ — urteilt H. — „ist von größter ontologischer Tragweite“ (168); denn es ist das Phänomen des Wissens um Teile und Seiten des Erkenntnisgegenstandes, die noch gar nicht von uns erkannt sind, deren Sein also nicht in einem „Sein für uns“ bestehen kann und daher von uns unabhängig oder Ansichsein sein muß.

Das Phänomen selbst, auf das hier H. als auf ein solches „von größter ontologischer Tragweite“ zurückgreift, ist nicht zu bestreiten. Wir Menschen sind überzeugt, daß unser Erkennen gegenüber dem, auf das es sich richtet, stets hinter allem, was davon überhaupt erkennbar ist, zurückbleibt, und daß wir durch Forschen und Finden unser Erkennen der mannigfaltigen Erkenntnisgegenstände vermehren und eventuell auch von begangenen Irrtümern reinigen. Die Frage ist nur, was daraus für die Sicherung des Realismus folge. Läßt sich einsehen, daß jenes Phänomen unmöglich wäre, wenn die Gegenstände der Erkenntnis kein reales Ansichsein besäßen? Vorher aber muß noch die andere Frage beantwortet sein: Ist es gewiß, daß die in jenem „Phänomen“ enthaltene Meinung der Menschen, jener von ihnen

nach seinem ganzen Gehalt nach und nach immer vollständiger und richtiger erfaßte Sachbestand sei in jeder Hinsicht von ihrem bewußten und unbewußten Tun und Lassen unabhängig, Wahrheit und nicht Täuschung ist?

Es ist hier nicht der Platz, in eine wissenschaftliche Beantwortung dieser Fragen einzutreten. Soviel sei aber doch gesagt, daß die Ausführungen in dem Buche H.s hierzu bei weitem nicht ausreichen. Erstens müßte klar unterschieden werden zwischen Gegenständen realen und idealen Ansichseins; denn der „Erkenntnisprogreß“ betrifft nicht nur die Gegenstände der Natur, der Geschichte und des Lebens in seiner Totalität,¹⁾ sondern z. B. auch die der Mathematik. Auf beiden Gebieten hat das, was wir den ‚Gegenstand‘ der betreffenden Erkenntnis nennen, fließende Grenzen, und besteht ferner in synthetischen Zusammenhängen mannigfaltiger und verschiedenartiger Bestandteile der jeweilig als Gegenstand des Forschens gewählten Einheit. Diese synthetischen Verklammerungen der gegenständlichen Einheiten, auf die sich Forschung und Erkenntnis richten, sind von sehr verschiedener Form und auch sehr verschiedener Unabhängigkeit gegenüber dem Subjekt und seinen theoretischen Funktionen. Das zu unterscheiden ist für die Grundlegung des Realismus nichts weniger als gleichgültig. Das in Frage stehende ‚Phänomen‘ ist ja auch kein ursprüngliches Bewußtseinserlebnis, sondern ein naives Entwicklungsprodukt mannigfacher Erfahrungen, Apperzeptionen, Urteile und Schlüsse. Ohne eine genaue Analyse dieses Prozesses läßt sich auf diese Phänomene keine Gewißheit realen Daseins außerhalb des Menschen gründen. Ich erwähne zur konkreten Beleuchtung des Gesagten die jedem Menschen geläufige und dabei ontologisch so wichtige und problemreiche Vorstellung der realen Dinge. Woher und wie ist diese Vorstellung in den Menschen? Gewiß darf H. schreiben: „»Dinge« gibt es im Bewußtsein nicht, genau so wenig, wie es Gedanken oder Vorstellungen außer dem Bewußtsein gibt“ (169). Das klingt zunächst sehr plausibel. Denkt man aber etwas darüber nach, so erkennt man bald, wie viele und schwere Probleme allein schon hinter dem sogen. ‚Ding‘ stecken.²⁾ Mit der Wertung eines Phänomens als eines „eminenten Ansichseinsphänomens“ (168) muß also jedenfalls sparsam umgegangen werden.

Ich weise auch wieder darauf hin, daß es, soll der Realismus die Basis der Erkenntnis von Mensch, Natur und Geschichte bilden,

¹⁾ Vgl. H.s Bemerkung S. 185 zum Realitätsbegriff.

²⁾ Was H. auf S. 185 bemerkt, daß die „Dinge“ nicht nur auf die Wahrnehmung, sondern mehr noch auf die Sphäre des Lebens mit seinem Handeln und Leiden bezogen sind, ist nur ein Moment aus der Dinganalyse, nicht mehr.

nicht ausreicht, bloß ganz allgemein und abstrakt zu wissen, daß hinter diesen Dingen, so wie sie uns erscheinen, irgendetwas Ansichseiendes als ihr letzter Grund vorhanden sein müsse. Nötig ist dazu vielmehr, daß das Bild, das wir in unserer Anschauung und unserm Denken uns konkret von Seele, Geist, Mensch, Welt u.s.w. machen, von uns angesehen werden darf und muß als die Form und Gestalt, die diesen Gegenständen unabhängig von unserm Vorstellen und Denken d. h. ‚an sich‘ zukommt. Dies ist darum auch das, was von H. zu zeigen ist, um den Realismus zu sichern. Was soll man aber damit anfangen, wenn H. schreibt: „Nicht der Gegenstand entsteht, sondern das Bild des Gegenstandes, die Vorstellung oder der Begriff des Gegenstandes entsteht“, und darum können diese Vorstellungen und Begriffe, wie z. B. der des Atoms, sich wandeln und der Wahrheit näher kommen (169 f.)? Aber woher weiß man etwas von diesen von unsern Vorstellungen und Begriffen und deren Wandlungen unabhängigen Gegenständen selbst, und zwar so, daß sich wissen läßt, ob unsere ‚Bilder‘ ihnen entsprechen, d. h. Wahrheit haben? Solange das nicht geklärt ist, steht der Realismus auf schwachen Füßen, wenn man ihn wissenschaftlich nimmt. Gegen Ende ist noch einmal auf diesen Punkt zurückzukommen.

An die Spitze des Realitätserweises auf dem Gebiete der Erkenntnis stellt H. das Phänomen der grundsätzlichen Irrationalität der Erkenntnisgegenstände (170—76). Ihm mißt er für „die Gegebenheit des Ansichseienden entscheidende Bedeutung“ bei (175). Doch ist es die Meinung H.s nicht, daß es an der Natur der Gegenstände selbst liege, nicht total erkennbar zu sein. Vielmehr urteilt er: „Es gibt kein an sich Unerkennbares“ (172); und zwar darum nicht, weil die Gegenstände kraft ihres Ansichseins sich zu ihrer Erkenntnis vollkommen indifferent verhalten. Auf der anderen Seite behauptet aber H. nicht weniger bestimmt, daß für unser menschliches Erkennen kein Gegenstand vollständig erkennbar sei, und daß das Erkennbare nur „ein endlicher Ausschnitt aus dem Seienden“ ist (175). Gegenüber diesem transintelligibeln Rest am Seinsgehalt unsrer Erkenntnisgegenstände versagt nun, hebt H. hervor, grundsätzlich jede Möglichkeit, ihr Sein anders als ein klares Ansichsein aufzufassen. „Gibt es ein Unerkennbares, so muß dieses notwendig unabhängig vom Subjekt dastehen. Es muß Ansichsein haben“ (176).

Den Darlegungen H.s ist anzumerken, daß das Vorhandensein „für uns grundsätzlich unerkenntbarer“ Seiten und Bestandteile an den Erkenntnisgegenständen ein Punkt ist, der ihm sehr am Herzen liegt. Zählt er doch nicht weniger als fünf Gründe dafür auf, „daß

eine subjektbedingte, aber für das Subjekt nicht verschiebbare Grenze der Erkennbarkeit gesetzt ist“ (172). Von diesen Gründen hat namentlich einer schon jetzt Anspruch auf unser Interesse, wenn er auch später noch einmal wiederkehrt.

Die Erkennbarkeit der Gegenstände, so führt H. aus, ist außer durch diese selbst durch die Erkenntnisorganisation des Subjekts bedingt, durch die Bindung seines Erkennens „an bestimmte innere Bedingungen, Formen oder Kategorien“ (170). Dies ist nun die Lage unsrer menschlichen Erkenntnis. Schon unsre Sinne sind bestimmten einzelnen Seiten des Seienden zugeordnet. Dasselbe trifft zu bei unsrer nichtsinnlichen Erkenntnis: „dem Verstehen, dem Begreifen, dem Schließen und Deuten“, weil sie „an sehr bestimmte Formen oder Kategorien gebunden“ sind. Auch die methodische Vervollkommnung des Erkennens „bleibt an die Reichweite der Kategorien gebunden“ (172 f.). Das Seiende hat seine eigenen Prinzipien und Kategorien, darunter „solche, die grundsätzlich den Erkenntniskategorien unangemessen sind“; z. B. „die Unendlichkeit, das Kontinuum, die Substrate, die Individualität, die konkreten Totalitäten“ (173). Sogar die logischen Gesetze gehören dahin; denn „wieweit das Reale ihnen entspricht, läßt sich nicht mit Gewißheit angeben“ (173). Die Tatsache der Antinomien in gewissen Problemrichtungen „macht es sehr unwahrscheinlich, daß sich das Seiende dem Gesetz des Widerspruchs restlos fügt“ (174).

Mancher wird angesichts dieser Anschauungen wohl mit mir fragen, ob in ihnen nicht eine falsche Geleisstellung vorliege. Weisen sie doch geraden Weges in die Richtung des Phänomenalismus und Idealismus, nicht aber des Realismus. Wenn die sinnlichen und nicht-sinnlichen Formen des Erkennens, die logischen Grundgesetze, die kategorialen Grundbegriffe u. s. w. durch die Organisation des menschlichen Subjekts der Erkenntnis bedingt sind, dann geben sie uns doch konsequent das Seiende nicht so zu erkennen, wie es an sich selbst ist, sondern so, wie es uns gemäß unsern, von unsrer, nicht aber von seiner Organisation abhängigen Anschauungsformen und Begriffen erscheint. H. läßt zwar die Bemerkung einfließen, diese subjektbedingten Formen und Prinzipien unsers Erkennens seien „bestimmten Gruppen von Beschaffenheiten oder Prozessen angepaßt“ (172), und es müsse „das Ganze der menschlichen Erkenntnisorganisation einem Gesamtausschnitt des Seienden angemessen sein“ (173). Woher aber weiß H. irgendetwas Gewisses darüber? Woher kennt er das Sosein des Ansichseienden und seine Gesetze? Auch er muß es, meine ich, für unmöglich halten, daß irgendetwas von dem, was wir erkennen,

nicht den Formen und Prinzipien entspreche, durch die unser Erkennen bedingt ist. Ob das Ansichseiende dem, was wir erkennen, gemäß oder nicht gemäß sei, das kann deshalb H von seinen Grundlagen aus niemals entscheiden. Die Sachlage wäre logisch eine andere, wenn H. den Ursprung des Inhaltes der kategorialen Begriffe nicht mit Kant im erkennenden Subjekt, sondern mit Aristoteles im Seienden suchte. Dann müßte aber das ganze Kapitel von Unerkennbarkeit des Seienden anders geschrieben werden.

Nach unseren Ausführungen kann man es H. nachfühlen, daß er im menschlichen Erkennen für sich allein keine besonders feste Stütze des Realismus findet. Gegebenheitsmomente von größerer Stärke müssen sich vielmehr nach ihm mit dem Zeugnis des Erkennens für die Realität der Welt verbinden, um seine Ueberzeugungskraft zu ergänzen und zu erhöhen. Er findet diese Momente in den emotionalen Erlebnissen der Seele, die im Lebenszusammenhang mit den Erkenntnisfunktionen zu einer unlöslichen Einheit verknüpft sind. Die Rollen verteilt H. hierbei so, daß dem Erkennen das Wissen vom Sosein, den emotionalen Gegebenheiten aber das vom Dasein der realen Welt entstamme (224 f.).

XXIII.

Der Erörterung der Natur der „emotional-transzendenten Akte“ und ihrer Bedeutung für die Realitätsüberzeugtheit der Menschen widmet H. einen ganzen Abschnitt seiner Untersuchungen (177—209). Die Frucht ist eine sehr feine und überzeugende Analyse des menschlichen Seelenlebens. Im einzelnen können wir ihr in unserm Bericht nicht nachgehen. Für uns kann die Aufgabe nur darin bestehen, die Grundgedanken herauszustellen und kritisch zu bewerten.

Schauen wir kurz auf das Ziel zurück. Alle Menschen sind davon überzeugt, Glied einer von ihnen unabhängigen Welt zu sein, in der außer ihnen selbst zahllose andere Menschen, unzählige lebende Wesen, Dinge, Geschehnisse, Einrichtungen, Verhältnisse u. s. w. Dasein haben. Niemand, abgesehen von einzelnen Philosophen, ist des Glaubens, daß die ihn umgebende unermeßliche Welt, sei es im Ganzen, sei es in ihren einzelnen Gliedern, bloß eine vorgestellte oder gedachte Welt wäre; keiner denkt anders, als daß sie ansichselbst vorhanden ist, anders ausgedrückt, Realität besitzt. Angesichts dieses ‚Phänomens‘ wird von H. die Frage aufgeworfen, in welchen Gegebenheiten des menschlichen Bewußtseins diese Realitätsüberzeugtheit ihren Ursprung habe

In der Formulierung der vorigen Frage steckt eine Bezugnahme

auf die Ansicht, daß zum menschlichen Geistesleben eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Akten und sonstigen Bewußtseinsvorgängen gehöre, von denen die einen für diese, die anderen für jene Ueberzeugungen und Verhaltensweisen des Menschen die Quelle bildeten. Bei der Nachprüfung der Realitätsüberzeugtheit macht sich diese Ansicht in der Richtung geltend, daß man sie meist auf solche Momente zurückführt, die zur Erkenntnisfunktion der Seele gehören, namentlich auf die Erscheinungen der sinnlichen Wahrnehmung. H. nun urteilt, daß, wenn man das Phänomen der Erkenntnis für die einzige oder auch nur die eigentliche oder primäre Quelle der Realitätsüberzeugtheit halte, man der Skepsis das Spiel leicht mache (177). Er will das Zeugnis des Erkenntnisphänomens damit keineswegs ganz entwerten. Wohl aber verlegt er die primäre und eigentliche Quelle der Realitätsüberzeugtheit in eine andere Klasse der Bewußtseinsphänomene der menschlichen Seele: nämlich in die der emotionalen Erlebnisse. Das könnte eine ebenso einseitige Auffassung sein wie die vorige. Dem aber beugt H. dadurch vor, daß er die vollkommene Einheitlichkeit und Miteinanderverflochtenheit des gesamten Lebens der menschlichen Seele hervorhebt. Jede Isolierung der einen Akte und Funktionen dieses Lebens gegenüber anderen besteht nach ihm lediglich für die wissenschaftliche Analyse, Reflexion und Theorie, niemals aber sind diese Akte und Funktionen in der seelischen Wirklichkeit selbst voneinander trennbar. Die einen rufen vielmehr die anderen hervor, sie tragen, ergänzen und modifizieren sich gegenseitig, ohne daß uns eine vollständige Entwirrung dieser verwickelten Verhältnisse, zumal die Grenzen und Uebergänge vielfach fließende sind, theoretisch gelingen könnte.

Für H. bedeuten im Lebenszusammenhang der Seele die Erkenntnisakte das Sekundäre, die emotional-transzendenten Akte aber das Primäre. Sie sind es, die unmittelbar den Grund zur Ueberzeugtheit vom Ansichsein dessen legen, von dem wir in diesen Akten betroffen werden. Indem nun in ihnen die Erkenntnisakte wurzeln, ist deren Beziehung auf das Ansichsein von vornherein getragen von der im Lebenszusammenhang emotional erfahrenen Gewissheit vom Ansichsein jenes Gegenstandes, auf den sich das sein Erfassen intendierende Erkennen richtet. Den Grund für die von H. angenommene sekundäre Stellung der Erkenntnisakte haben wir in seiner Ansicht zu suchen, daß Verstand und Sinn eben ursprünglich nicht dem reinen Wissen, sondern der Selbstbehauptung dienen. Den höheren Zwecken der Erkenntnis sind beide von Hause aus wenig angemessen“ (173).

Wegen des inneren Zusammenhangs sei an dieser Stelle H.s

Stellung zum sog. Intellektualismus kurz berührt. Er schlägt eine mittlere Linie ein. Einerseits „gibt es viel Ueberschätzung der reinen, durch eigene Methoden abgesonderten, wissenschaftlichen Erkenntnis; es gibt das weit verbreitete intellektualistische Vorurteil, als vermöchte Erkenntnis allein und auf sich gestellt alles zu leisten, was der Mensch sich an Gewissheit wünscht; wobei dann nicht nur ihre inhaltliche Grenze, sondern auch ihr Rückfundiertein auf die emotionale Gegebenheit des Daseins ihrer Gegenstandswelt verkannt wird“ (230). Auf der anderen Seite räumt H. aber doch ein: „Die große inhaltliche Ueberlegenheit der Erkenntnis, ihre Fähigkeit der Kritik und des Nachprüfens, die ihr eine Art richterlicher Stellung unter den gegebenen Akten anderer Art verleiht, ist durch ihre weitgehenden praktischen Folgen im Leben viel zu allgemein anerkannt und objektiv befestigt, als daß es für sie des Erweises bedürfte“ (ebda).

Alle „emotionalen Akte“ der Seele haben nach H. zum Unterschied von der Erkenntnis „einen Einschlag von Aktivität, Energie, Ringen, Einsatz, Wagnis, Leiden, Betroffensein. Darin besteht ihr emotionaler Charakter“ (177). Diese Akte sind von großer Mannigfaltigkeit und fließen ineinander über. H. führt als Beispiele an: das Erleben, Erstreben, Begehren, Tun, Handeln, Wollen, Gesinntsein, das Gelingen und Mißlingen, Erleiden, Ertragen, Erwarten, Erhoffen, Befürchten, das Werten, das Erfahren von Widerfahrnissen, das Betroffensein u. s. w. „Das Gemeinsame in ihnen ist die Akttranszendenz und das Ansichsein des Gegenstandes“ (177). Für diese Akte kommt nur das reale Ansichsein in Frage. Sie haben alle „die Form von Relationen zwischen seiendem Subjekt und seiendem Gegenstande“ (178).¹⁾ Im wesentlichen Gegensatz zu den Verhältnissen bei der Erkenntnis wird durch die emotionalen Akte sowohl der Gegenstand als auch der Lebenshabitus des Subjekts betroffen und verändert; letzteres insofern als bei diesen Akten nicht bloß der Bewußtseinsinhalt des Subjekts modifiziert wird (178). Unter den emotionalen Akten unterscheidet H. solche mit einem mehr rezeptiven und solche mit einem mehr spontanen Charakter. Hiermit kreuzt sich die Unterscheidung zwischen Akten, die sich auf das im Strom des Geschehens Gegenwärtige richten, und solchen, die das Kommende vorhersehen und sich auf dasselbe einstellen, z. B. Vorfühlung, Erwartung, Bereitschaft, Hoffnung, Furcht u. s. w. Dieser Gruppe gibt H. den Namen von „emotional-prospektiven Akten“ (187—198).

¹⁾ Ueber eine Mischung von Unrealität mit Realität ihres Gegenstandes bei gewissen emotionalen Akten, wie denen des Vorgefühls und der Ahnung, ist zu vergleichen S. 191.

Wir tun gut, uns die Unterscheidungen H.s durch eine kurze eigene Ueberlegung klarzumachen. An der Unterscheidung zwischen erkennenden und emotionalen Akten ist sicher etwas Richtiges. In Frage könnte nur kommen, ob alle emotionalen Bewußtseinsgeschehnisse den Charakter von Akten haben. Doch ist eine Entscheidung darüber für das Realitätsproblem sekundär. Denn auf jeden Fall gibt es nicht bloß erkennende, sondern auch emotionale Akte in der Seele. Akte nämlich sind die Bewußtseinsgeschehnisse, insofern und soweit als das in ihnen unserm Bewußtsein jeweils gegenwärtige Sosein auf etwas gerichtet ist; es zeigt sich z. B. als die Hoffnung oder Furcht, daß das und das eintrete, oder als Ahnung, daß etwas Besonderes bevorstehe, oder als Betroffensein von einem körperlichen oder seelischen Schmerz u.s.w. Weniger durchsichtig ist hierbei, ob der Gegenstand, auf den das emotionale Bewußtseinsgebilde von uns bezogen wird, unmittelbar durch dieses Gebilde selbst erfahren wird, oder ob er vielmehr zunächst und in sich durch einen Vorstellungsakt bewußt ist, durch den alsdann — ohne daß dazu ein merklicher Zeitabstand erforderlich wäre — die emotionale Reaktion des Subjekts in Beziehung auf den betreffenden vorgestellten Gegenstand oder Vorgang ausgelöst würde. Der zweite Fall würde jedoch nicht hindern, daß die Realitätsüberzeugtheit dem vorgestellten Objekt durch die von ihm ausgelöste und ihm zugewandte Emotionalität zuflösse.

Die Emotionalität ist aber, das sei zur Beurteilung der Ansichten H.s eingefügt, in erster Linie keinesfalls Gegenstandserfahrung, sondern Selbsterfahrung des geistigen Subjekts im Menschen. Darüber muß von uns ein Wort gesagt werden. Auch das Wahrnehmen, Vorstellen, Denken u.s.w. ist wie das Bewußtsein überhaupt ein Sichbewußthaben des wahrnehmenden, vorstellenden, denkenden, Bewußtsein besitzenden Ichs oder Subjekts. Aber es ist ein distanzirtes, sozusagen teilnahmsloses, rein wissendes Bewußthaben seiner selbst als des gemeinsamen Bezugs- und Mittelpunktes dieser erkennenden Akte und ihrer Gegenstände. Anders im emotionalen Bewußtseinsgeschehen. In ihm erlebt und erfährt unser Ich sich als lebendiges, persönliches Sein, d. h. als ein Wesen, das sich ständig innerlich bewegt, entwickelt, wandelt, das wachsen, steigen, sich weiten und sich vervollkommen kann und soll, das aber anderseits auch in seinem Sein beeinträchtigt, gehemmt, zurückgehalten, geschädigt werden kann, kurz das nicht sowohl ein neutraler Schauplatz verschiedenen Geschehens ist als vielmehr ein an diesem Geschehen persönlichst interessierter, lebendiger Organismus.

Im geschilderten unmittelbaren Wissen unsers Ichs um sich selbst

haben wir, meine ich, wohl den tiefsten Ursprung unsers Wissens um Ansichsein zu erblicken. Daß wir selbst wirklich ‚sind‘: wir selbst im Sinne des vorhin beschriebenen sich selbst erfahrenden persönlichen Ichs, das ist etwas, das wir uns wohl klarer und deutlicher machen, das wir aber nur in leeren Worten und unklaren Gedanken bezweifeln können. Wollten wir unser Dasein bezweifeln, so müßten wir denken, unser Ichbewußtsein mit seinem ganzen Inhalt sei nur Schein, Illusion, Täuschung. Um uns dann diesen Gedanken klar zu machen, haben wir uns die Frage vorzulegen, was es überhaupt heißen könne, daß etwas nicht sei, sondern nur zu sein scheine. Das nun kann niemals bedeuten, daß es garnicht sei, sondern lediglich, daß es nicht das sei, wofür wir es halten, oder nicht so sei, wie wir meinen, m. a. W. daß wir es falsch auffassen. Ob dies nun in einem Falle zutrifft oder nicht zutrifft, beidemale sind wir selbst und unser Auffassen, unser Meinen als vorhanden vorausgesetzt, und zwar als Sein, nicht als Schein. Vorhanden ist auch unsre Lust und unsre Unlust, unser Hoffen und Bangen, unser Frohgemutsein und unser Gedrücktsein, unser Lieben und unser Abwehren u.s.w., selbst wenn es sich herausstellen sollte, daß das, was uns dazu Anlaß gibt und gegen das es sich richtet, eine Täuschung wäre.

Unsre emotionalen Geschehnisse, sie alle sind wirklich da: wirklich als so und so beschaffene Lebensvorgänge unsers wirklichen Subjekts; sie sind ja dieses unser Ich oder Subjekt selbst in der konkreten Fülle seines eigenartigen Soseins. Wir haben also Dasein. Was aber sind wir? Ein wahrnehmendes, nachdenkendes, urteilendes, schließendes, bald sichfreuendes, bald leidendes, bald hoffendes, bald fürchtendes, bald wollendes, bald widerstrebendes, bald so bald anders sich verhaltendes, dabei im Strom der Zeit stehendes Wesen. Der Gedanke an etwaigen bloßen ‚Schein‘ dieses unsers Ichs, sei es im Ganzen, sei es in einzelnen Teilerlebnissen, die wir ihm zurechnen, kann zunächst in uns überhaupt nicht auftauchen. Er wird vielmehr erst möglich, wenn wir von uns selbst anderes unterscheiden, d. h. als etwas auffassen, das, obwohl es Gegenstand unsers Bewußtseins ist, doch ein von unserm eigenen Dasein getrenntes Dasein besitzt. Jetzt erst wird es möglich zu fragen, ob das und das uns nur ein eigenes Dasein zu haben scheine, oder aber es wirklich habe, ob es in seinem Dasein so sei, wie es sich unserm Bewußtsein darstellt, oder aber, ob wir dies nicht sicher wissen.

Selbstverständlich beruht die von uns gemachte Unterscheidung fremden Daseins von unserm eigenen Dasein nicht auf einer mystischen Offenbarung, einem angeborenen Instinkt u. dgl., sondern auf der Be-

tätigung der Funktionen unsrer Seele, oder anders ausgedrückt auf Erfahrungen, die wir machen und die uns belehren. Die unter ihrem Einfluß geschehene Entwicklung unsers Seinsbewußtseins vollzieht sich im allgemeinen durchaus naiv, d. h. ohne bewußte Unterscheidung ihrer einzelnen Schritte und Stufen, und darum vor allem auch ohne methodische Kritik und logische Wertung. Hier hat deshalb die wissenschaftliche Erforschung des Ursprunges und des Geltungswertes der Realitätsüberzeugung einzusetzen. Sie hat namentlich ins Auge zu fassen, daß jedes menschliche Ich dazu gelangt, zwei große Sphären eines von seinem eigenen Dasein getrennten Seienden anzunehmen: nämlich einerseits das Dasein anderer Iche oder Menschen mit den unter ihnen bestehenden Gemeinschaften und mannigfachen Verhältnissen und andererseits das Dasein von Dingen der verschiedensten Art, denen das eine gemeinsam ist, nicht Menschen zu sein, nicht die Natur unsers Ichs zu haben, wohl aber in zahlreichen Wechselbeziehungen zu uns zu stehen.

XXIV.

Von dem Gesagten aus sind die Ziele H.s leichter verständlich. Sie haben jene Erfahrungen aufzudecken, aus denen im menschlichen Ich die Unterscheidung seiner selbst von anderen Menschen und anderen Dingen und die Ueberzeugung von der Nichtidentität des Daseins derselben mit seinem eigenen Dasein wurzelmäßig entspringen. H.s These geht nun dahin, nicht die erkenntnismäßigen, sondern die emotionalen Erfahrungen des Ichs bildeten diesen Ursprung; die letzteren nämlich führten das Bewußtsein von der „Realität“ ihres Gegenstandes unmittelbar mit sich, und überlieferten dadurch diese Gegenstände als schon mit dem Realitätsbewußtsein behaftete an die Erkenntnisakte. „Die in sich ungewisse Phänomentranszendenz der Erkenntnis wird durch die tiefer im Realzusammenhang des Lebens gegründete Phänomentranszendenz der emotionalen Akte zur Gewißheit erhoben“ (226).

Wie ist über diese Anschauung H.s zu urteilen? Nicht bezweifeln läßt es sich, daß unser Ich sich nicht einfach ertragend, leidend, hinnehmend, sichdareinschickend, hoffend, fürchtend, wollend, abwehrend, handelnd u. s. w. verhält, daß es diese seine mannigfaltigen Verhaltensweisen vielmehr jeweilig erlebt und betätigt in Beziehung auf etwas, von dem es mehr oder minder klar ein Bewußtsein hat. Ihm kommt dabei in einer ersten Gruppe von Fällen auch zu Bewußtsein, daß ihm sein Zustand oder Verhalten durch jenes Etwas ‚widerfährt‘, angetan, aufgenötigt wird, weil es ihn weder will, noch

abwehren kann. In einer anderen Gruppe von Fällen erfährt das Ich umgekehrt seine Macht über den Gegenstand seines Wollens und sonstigen Verhaltens, indem es sich erfolgreich sieht.

Das zum emotionalen Erlebnis gehörige Gegenstandsbewußtsein besteht zunächst nur im Erleben z. B. des Abwehrens als des Abwehrens von dem und dem, des Getroffenseins durch das und das u.s.w. H.s Meinung ist nun, in diesem Erleben liege noch mehr unmittelbar gegeben, nämlich das Bewußtsein der „Realität“ des betreffenden Gegenstandes des Ichverhaltens. Was meint er damit? Offenbar will er sagen, das Ich erlebe in seinen emotionalen Akten und durch sie den Gegenstand, auf den sie bezogen sind, als einen solchen, dessen Vorhandensein es sich nicht bloß einbildet, sondern der wirklich vorhanden ist, an dessen Dasein es nicht zweifelt und nicht zweifeln kann. Vielleicht hat H. darin Recht, daß jedes emotionale Erlebnis dieses Realitäts- und Daseinsbewußtsein von seinem Gegenstande mitsichführt. Jedoch kann dieses Bewußtsein bestehen ohne jenes ‚Ansichseins-Bewußtsein‘, um das es sich bei der These des Realismus handelt; denn seiend oder real vorhanden sind auch Zustände und Bestimmtheiten des realen Ich selbst. Ein Traum, über den ich mich beim Erwachen freue, steht dieser meiner Freude als ihr seiender (realer) Gegenstand gegenüber, ohne daß darum seine Realität die Bedeutung des Besitzes eigenen, vom Ich getrennten Daseins besäße. In der Realismusfrage kommt es aber gerade an auf den Ursprung der Auffassung des Seins der bewußtgehabten Gegenstände als eigenen Daseins, als vom Ich unabhängigen Ansichseins.

Sucht man diesen Ursprung in den emotionalen Erlebnissen und soll das in ihnen auftretende Ansichseinsbewußtsein von ihren Gegenständen mehr als eine Fiktion, soll es ein Wahrheitszeugnis sein und Gewißheit verleihen, so ist die dazu unerläßliche Voraussetzung, daß unser Ich sich darüber klar sei, was von dem, dessen es sich bewußt wird, zu seinem eigenen Sein und Leben gehört. Es geht nicht an, den Seins- und Lebensgehalt des Ich etwa zu beschränken auf die Aktivität der Willensbewegungen und des von ihnen beherrschten seelischen Geschehens. Nicht darum ist etwas dem Ich Bewußtwerdendes schon ein Ansichseiendes, weil das Ich es als etwas erlebt, von dem es betroffen wird.

Vorhin unterschied ich zwei Gruppen von Erfahrungen unsers Ichs bei seinen Verhaltensweisen. Die zweite derselben kann gewiß durch sich nicht dazu führen, den betreffenden Gegenständen ein vom eigenen Daseinszusammenhang des Ich getrenntes Dasein zuzuschreiben. Umgekehrt ist dagegen die Lage bei den Erfahrungen

der ersten Art, d. h. bei den ‚Widerfahrnissen‘, ‚Betroffenheiten‘, ‚Erduldungen‘ u. dgl. Diese geben dem Ich Anlaß, das, von dem ihm dies widerfährt, als ein mit ihm selbst nicht identisches Etwas anzusehen.¹⁾ Aber immer und ohne weiteres kann dies doch nicht geschehen. Kommt es doch, wie schon gesagt, auch vor, daß ein vom Ich ungewolltes und abgewehrtes Erlebnis oder Geschehen seinem eigenen Lebensinhalt angehört; z. B. wenn man ein gewisses Begehren, eine trübe Stimmung u.s.w. abwehren will, aber erfolglos bleibt. Zur Entwicklung der Vorstellung des getrennten Daseins eines dem Bewußtsein gegenwärtigen Etwas gehört daher in erster Linie, wie mir scheint, ein Erlebnisunterschied in den Inhalten des Bewußtseins. Es ist eine letzte Tatsache, daß ein Teil der Erlebnisinhalte sich unmittelbar als ein Ichzustand, Ichakt, Ichverhalten kundgibt, während anderem, das auch bewußt ist, z. B. den gesehenen Farben, dieser Ichqualitätscharakter vollständig abgeht. Diese anderen Inhalte zeigen sich dem Ich als etwas, das ihm zwar bewußt ist, nicht aber eine konkrete Bestimmtheit an ihm selbst bildet, vielmehr etwas anderes als es selbst ist. Auf der Grundlage dieser ersten Unterscheidung des Ich unter dem ihm Bewußten entwickelt sich nunmehr erst seine bewußte Unterscheidung zwischen dem eigenen Dasein und dem Dasein anderer Menschen und Dinge. An dieser Entwicklung haben naturgemäß die emotionalen Akte des Ich einen erheblichen Anteil. Ueber ihn unterrichten uns die Analysen H.s in höchst eindrucksvoller und lehrreicher Form. Soweit sie dies tun, soll ihr Verdienst und ihr Nutzen nicht geschmälert werden, wenn sie auch, wie mir scheint, durch sich allein zur Lösung des Problems nicht ausreichen. Größer und notwendiger ist der, vom Menschen selbst in der Hauptsache nicht bemerkte, Einfluß der erkennenden Akte auf die Realitätsgewißheit. Ich denke dabei aber an einen Einfluß, der nicht sowohl dem allgemeinen Wesen des Erkenntnisaktes entstammt, von dem H. ausging, als vielmehr den Inhalten unsrer Erfahrung und ihrer denkenden Bearbeitung.

Eine wesentliche Unzulänglichkeit der emotionalen Quellen des Ansichseinsbewußtseins ihrer Gegenstände ist offenkundig. Was sie in dieser Hinsicht unserem Ich höchstenfalls geben können, ist das Bewußtsein, daß ihr jeweiliger Gegenstand ein von ihnen unabhängiges Dasein habe. Was für ein Sosein aber das sei, auf das sie sich

¹⁾ Im „Schalten mit Dingen“ erfahre ich die Welt „in der Härte ihres Widerstandes, in der Eigenbestimmtheit und im Eigensinn der Dinge. Diese Eigenbestimmtheit erfahre ich als fremde Macht, an der ich entweder versage oder mich durchsetze“ (216 f).

beziehen, vermögen sie durch ihren Inhalt das Ich nicht zu lehren. Durch die Freude kann z. B. das Ich wissen, daß es getroffen sei von etwas, das Freude spendet, durch die Hoffnung, daß es bezogen sei auf ein Hoffnung Erregendes u.s.w. Wie aber das Freude oder Hoffnung u s.w. Erregende beschaffen sei, welche Natur es habe, in welchen Beziehungen und Verhältnissen es zu anderem stehe u.s.w., kurz alle diese Dinge, die man erfahren und wissen muß, um nicht ein daseiendes Unbekanntes und Uerkanntes bewußt zu haben, und um sinnvoll vom Bewußthaben realer Gegenstände sprechen zu können, die lassen sich, ob deutlich oder undeutlich, nicht durch emotionale, sondern nur durch erkennende Akte, d. h. durch Wahrnehmungen und Apperzeptionen, und bei eigentlicher ‚Erkenntnis‘ durch Urteile und Schlüsse ins Bewußtsein heben.¹⁾ Besonders ist dies der Fall hinsichtlich jener Bestimmtheit der realen Welt, deren Begründung allein den Austrag eines Waffenganges zwischen Realismus und Idealismus wissenschaftlich zu rechtfertigen vermag. Ich denke bei diesen Worten an jene Eigentümlichkeit des Realen in der Welt, die man ganz kurz als seine Eigenständigkeit bezeichnen könnte. Von einem Ansichsein der uns umgebenden und von uns durch Akte unsers Bewußtseins ergriffenen Welt und der Dinge in ihr kann nur soweit die Rede sein, als das Sosein derselben in seiner Struktur, seinem Entstehen, Sichverändern und Vergehen, seinen Beziehungen u.s.w. durch eigene Gesetzmäßigkeiten geordnet und bestimmt ist, nicht aber von irgendwelchen Akten und Funktionen des menschlichen Bewußtseins Form und Inhalt empfängt. Das Bild dieser d. h. der eigentlichen, wahren, ansichseienden Welt entwickelt sich im Bewußtsein des naiven Menschen nur sehr unvollkommen, vollständiger und geklärt in der Wissenschaft, aber hier wie dort sind nicht die emotionalen, sondern die erkennenden Akte der Seele der zum Bewußtsein der realen Welt führende Weg.²⁾

¹⁾ Nach H. wäre durch die emotionalen Akte nicht nur das Dasein, sondern auch das Sosein ihres Gegenstandes gegeben, wenn auch undeutlich und unbestimmt (229). Ich würde sagen, mit den emotionalen Akten verbinde sich ein nicht ihnen selbst entspringendes unbestimmtes Wissen um das Sosein ihres „transzendenten Gegenstandes“ (transzendent im Sinne H.s).

²⁾ Meine obigen Ausführungen berühren sich bis zu einem gewissen Grade mit dem, was H. S. 227—231 sagt. Doch schätze ich die intellektuellen Faktoren höher, und die emotionalen in der Realitätsfrage geringer ein als H. Ich stimme nicht dem Satze zu: „Als Bezogenheit auf die Welt ist die Erkenntnis ein sekundäres und von anderen Formen der gleichen Bezogenheit abhängiges Verhältnis“ (227). Besonders dann erscheint mir dieser Satz bedenklich, wenn man die Realitätsfrage, wie es in der Diskussion mit dem Idealismus allein in Betracht

XXV.

Meinen bisherigen Darlegungen könnte der Vorwurf gemacht werden, an dem wesentlichen Kern der Ansichten H.s vorbeigegangen zu sein. Darum soll dieser jetzt ausdrücklich ans Licht gezogen werden. H. selbst führt durch ständige Steigerung seiner Argumentationen zu diesem Kern seiner ontologischen Grundlegung des Realismus schrittweise hin.

An den Lebensphänomenen, wie z. B. an den von Heidegger hervorgehobenen der „Zuhandenheit“ der gegebenen Gegenstände und der „Sorge“, besonders aber an dem Phänomen der „Arbeit“ ist nach H. das eigentlich Wichtige der Gegenstand: „seine Seinsweise ist ihnen eindeutig als vollgewichtiges, reales Ansichsein gegeben“ (215). Nicht aber ist er gegeben als „Fürmichsein“. Vielmehr ist das ontische Verhältnis dieses: „Die Gegebenheit des Ansichseins ist vermittelt durch die Gegebenheit des Fürmichseins, das Fürmichsein selbst aber ist bedingt durch das Ansichsein“ (214). Das für seine realistische Auffassung dieser Verhältnisse Entscheidende erblickt H. in der Homogenität. „Das ist der eindeutige Beleg am Realphänomen der Arbeit, daß die Sphäre des Realen in sich homogen ist, d. h. daß alles Wirkliche in ihr ontisch gleichgestellt ist und der Seinsweise nach eine einheitliche Welt ausmacht“ (217).

Sehen wir noch etwas genauer zu, was H. unter der Homogenität versteht. Er knüpft an die Tatsache an, daß die Wissenschaft in unsern Tagen sich nach den Irrgängen der letzten Jahrzehnte¹⁾ wieder auf ihr echtes Wesen zu besinnen beginnt und dabei „zur natürlich-ontologischen Einstellung“ zurückkehrt. Man kann es sich, so charakterisiert H. diese Selbstbesinnung, „wohl nicht verhehlen, daß . . . der entscheidende Schritt dabei in der Einsicht der Homogenität aller transzendenten Akte und dem beginnenden Verständnis für die Stellung der Erkenntnis innerhalb der letzteren besteht“ (239). Zwischen emotionalem Erleben und Erkennen „ist keine inhaltlich angebbare Grenze. Auch in den Formen des Erlebens steckt latent schon ein Moment des Erkennens; und auch Erkenntnis ist eine Form des Erlebens — ein emotional verblaßtes, inhaltlich aber erweitertes Er-

kommen kann, nicht sowohl vom psychologisch-genetischen, als vielmehr vom erkenntniskritischen Standpunkt aus erörtert. H. will freilich dem zweiten Standpunkt durch Daten des ersten das Fundament schaffen. Ob sich zu diesem Fundament die emotionalen Erfahrungsmomente mehr eignen als die erkenntnis-mäßigen, möchte ich bezweifeln. Die letzteren müßten nur nach ihren Inhalten genügend analysiert werden, was bei H. nicht geschehen ist. Vor allem bedarf es einer psychologischen und erkenntniskritischen Analyse der Wahrnehmung.

¹⁾ Sie werden von H. geschildert S. 231 ff.

leben“ (240).¹⁾ Noch wichtiger ist, daß beide Arten von transzendenten Akten sich auf dieselben Gegenstände beziehen (221 ff.). „Denn von vornherein steht alle Wahrnehmung und alles höhere Erkennen fest eingefügt in denselben Lebenszusammenhang da, in dem wir die Härte des Realen schicksalhaft erfahren. Beides kommt außer ihm überhaupt nicht vor“ (223).

Die Homogenität läßt aber H. noch viel tiefer wurzeln. Man unterscheidet oft vom Sein unseres Ichs das der Dinge als eine andere Weise des Seins. Das geschieht z. B., wenn Heidegger dem für unser praktisches Handeln Zuhandenen ein „Fürmichsein“ in der „je meinigen Welt“ beilegt, oder wenn Descartes nur dem Sein unseres Ichs ursprüngliche Gewißheit beimißt. Beides ist falsch. Der Gegenstand meines Handelns ist nicht anders seiend als der meines Erkennens und meiner selbst.²⁾ Alle drei haben sowohl die gleiche Seinsweise des Ansichseins als auch die gleiche Gewißheit dieses Ansichseins auf Grund der emotionalen Erlebnisse, und gehören ferner zu einem Lebens- und Weltzusammenhang (212 ff.). Gegen Descartes im besonderen ist zu sagen, daß „das Erfahren äußerer Realität von derselben Unmittelbarkeit“ ist wie das des Ansichseins des eigenen Ich. Damit „ist das Cartesische Argument erledigt“ (240 ff.).

Real ansichseiend sind die Dinge, an denen ich mich handelnd betätige, real die Werkzeuge, deren ich mich dabei bediene, real ist auch, nicht aber von mir bloß eingebildet und vorgestellt, mein Verhalten zu beiden (213). Genau so sind real ansichseiend die fremden Personen, mit denen ich in mannigfachem Wechselverkehr stehe, und ferner die hierin gründenden sozialen, rechtlichen, politischen und geschichtlichen Gemeinschaftsverhältnisse (Kap. 31 u. 32). Real sind nicht weniger die Relationen zwischen allem diesem Ansichseienden. Es ist ein Vorurteil zu meinen, „Relationen seien nichts Seiendes, nur Gedachtes“ (231). Ein Seiendes sind außerdem auch die emotionalen Akte, die erkennenden Akte, die Gegenstände beider Akte und ebenso die Bezogenheit dieser Akte aufeinander und auf ihre Gegenstände. „Die Erkenntnis — und mit ihr Wissenschaft und Philosophie

¹⁾ Doch lesen wir vorher: „Emotionales Erfahren und objektives Erkennen sind und bleiben . . . grundsätzlich verschieden“ (223).

²⁾ Doch spricht sich H. über das Ich als solches nirgendwo näher aus, wie er auch nicht genau bestimmt, was für ihn der Ausdruck ‚Bewußtsein‘ bedeutet. Bedenklicher noch ist das Unterlassen einer klaren und eindeutigen Bestimmung des von ihm so viel herangezogenen Begriffes der ‚Gegebenheit‘, obwohl Ausführungen wie auf S. 229 ff. oder 234 ein solches Bestimmen nahegelegt hätten.

— ist ein Typus der Relation. Sie hat dasselbe Sein wie die anderen Relationsfäden; aber sie ist diejenige Relation, in welcher die übrigen uns in ihrem objektiven Ertrag gegeben sind“ (239). Dieser Relationszusammenhang „läuft in den durchgehenden Weltzusammenhang aus. Wir, die seienden Subjekte, sind in der Welt, und unser Sein gehört mit zum Sein der Welt. . . das Sein der Welt aber ist . . . ein einziger großer Zusammenhang der Bedingtheit und Abhängigkeit; ein einziger Strom des Geschehens ist es, worin unser Leben und Erfahren bedingtes Teilgeschehen ist“ (240). Es gibt nur eine gemeinsame Seins-ebene für alles, was überhaupt ist; Ausdrücke wie »Ich und die Welt«, »Gott und die Welt« sind schief (ebd.). Naive Erfahrung und wissenschaftliche Erkenntnis sind daher „von Hause aus ontologisch eingestellt“, so daß die Wissenschaft ihren natürlichen Boden verläßt, wenn sie das ihr Begehende nicht als Ansichseiendes nimmt (236).

XXVI.

Was wir von H. vernahmen, sind gewiß schöne und in vielem auch richtige Gedanken.¹⁾ Bauen sie aber auch, worauf es hier ankommt, dem Realismus ein unerschütterliches Fundament und geben diesem einen Gehalt und eine Form, die es ermöglichen, im Sinne des Realismus darauf aufzubauen? Diese Frage ist darum berechtigt, weil sich der Realismus dem Phänomenalismus und dem Idealismus offenbar nur dann mit Sinn entgegensetzen und als die wahrere Auffassung von der Welt überordnen läßt, wenn es dem menschlichen Geiste nicht bloß möglich ist zu wissen, daß es Ansichseiendes und einen Zusammenhang unter demselben durch gesetzmäßige Relationen gibt, sondern auch möglich ist, etwas Sicheres vom Sosein, der Beschaffenheit und den Verhältnissen des Realen zu erkennen. Die These vom Phänomenalismus und Idealismus zieht ihre Kraft ja gerade aus der Behauptung, daß alle inhaltliche Bestimmtheit, mit der wir, sei es im naiven, sei es im wissenschaftlichen Erkennen die Dinge, die Seele, die Welt ausstatten, Formen seien, die ihnen durch das Bewußtsein zuteil werden, und ebendarum ihnen nicht unabhängig von diesem ihrem subjektiven Ursprung zukommen. Diese Behauptung ist es demnach, die widerlegt sein muß, sollen Phänomenalismus und Idealismus wirklich überwunden sein.

¹⁾ Zu sagen wäre unter anderm, daß durch die Einlagerung des Ichs und seiner Akte in den einen Weltzusammenhang alles Seienden das Bewußtsein des Ich von seinen Akten und dem sonstigen Seienden doch mit nichten schon erklärt ist. Mag diese Relation auch Sein haben, so besagt dies noch kein Verstehen der Tatsache, daß es sie gibt.

Durchforschen wir nun in dieser, gewiß nicht nebensächlichen, Hinsicht die Ausführungen H.s, so bringen wir nur eine sehr magere Ernte ein.

Der Realismus wird bekanntlich in verschiedenen Formen vertreten. Hält man sich an die Schilderung, die wir von H. über die Homogenität und über die Seinsnatur der transzendenten Akte, ihrer Gegenstände und ihres Verhältnisses zu diesen erhielten, so erwartet man, daß H. sich zum sogen. naiven Realismus bekennen wird. Darin täuscht man sich aber. Wenn auch, so schreibt H., die im Erkennen von uns wahrgenommene Realität dieselbe ist wie jene, von der wir im Lebenszusammenhang betroffen werden, so „braucht man deswegen nicht mit dem naiven Realismus der Meinung zu sein, das Reale wäre auch inhaltlich (dem Sosein nach) genau so beschaffen, wie die Wahrnehmung es zeigt“ (223). Es gibt vielmehr eine Ueberlagerung des Soseins der Gegenstände durch den „Einschlag der subjektiven Auffassungsformen“ und eine „kategoriale Ueberformung durch die Auffassungsart des Subjekts“ (ebd.) Aber, sagt dazu H., dadurch wird doch nur der Inhalt des erlebten und erfahrenen Ansichseienden getroffen; „es bleibt ein Realitätskern zurück, der von ihr (der Ueberformung durch das Subjekt) nicht betroffen wird“: nämlich „die generelle Seinsweise, die Realität als solche“. H. fügt hinzu: „Das mag erkenntnistheoretisch ein mageres Resultat sein; ontologisch ist es das allein Grundlegende und Ausschlaggebende“ (223).

Die Skepsis an der objektiven Erkennbarkeit der Dinge hat sich seit jeher auf die Relativität und inhaltliche Täuschbarkeit der Wahrnehmung berufen. H. pariert den Angriff durch den Hinweis darauf, daß trotzdem im Leben die Wahrnehmung als ein vollgültiges Realitätszeugnis hingenommen werde, und meint, das sei nur erklärbar durch die Einbettung der Wahrnehmung in die Realitätsgewißheit der emotionalen Erlebniszusammenhänge (224). Für die Befreiung des Inhaltes der Wahrnehmungen von den Um- und Ueberformungen durch das Subjekt nützt dies nun freilich, müssen wir einwenden, gar nichts. Darum ist es auch nicht verwunderlich, daß die von H. als Erkenntnisquellen immer so hochgeschätzten „Phänomene“ doch hinterher eine starke Einschränkung hinnehmen müssen. „Phänomene als solche sind notwendig Oberfläche; sie sind, inhaltlich verstanden, die dem Erfassen zugekehrten Außenseiten der Gegenstände, wobei die Ueberfärbung durch die subjektiv bedingte Anschauungsweise noch Elemente hineinträgt, die dem Gegenstande nicht angehören. . . . Bleibt man bei dem Phänomen stehen, so schneidet man sich vom Seienden ab“ (233). Nur soweit ist das Zurückgehen auf die Phänomene „fruchtbar und notwendig“, als sie „die Angriffsfläche alles möglichen Eindringens“

und der eigentlichen philosophischen Probleme sind (233f.). Hiernach muß das Sosein alles Ansichseienden für H. ein Problem sein.¹⁾

Nach dem, was H. von den Ueberlagerungen und Ueberformungen der Inhalte der Aktgegenstände durch das wahrnehmende und erkennende menschliche Subjekt, namentlich durch die Anschauungs- und Denkformen, die Kategorien, lehrt, ist es in der Tat ein drängendes Problem, ob wir überhaupt ein von den subjektiven Formungen unabhängiges Inhaltserfassen der Gegenstände besitzen, und wenn dies bejaht werden sollte, wie wir die allgemeine subjektive Formung der Gegenstände von deren eigenem, objektiven Sosein zu unterscheiden vermögen. Man hat hierbei den Doppelsinn von ‚subjektiv‘ im Auge zu behalten. Eine Wahrnehmung oder Erkenntnis kann erstens in dem Sinne ‚subjektiv‘ sein, daß ihr Inhalt durch individuelle Besonderheiten des Menschen, dem sie jeweils angehören, bedingt ist. Diese Art subjektiver Umformungen läßt sich durch geeignete Erkenntnismethoden entdecken und für die objektive d. h. für alle Menschen gültige Erkenntnis der Dinge und Personen unschädlich machen. Die von H. gemeinten ‚subjektiven‘ Ueberlagerungen und Ueberformungen des Soseins der Gegenstände stellen jedoch eine zweite Art der Subjektivität dar. Sie haben ihren Ursprung nicht in der Individualität der menschlichen Subjekte, sondern in der allgemeinen Natur des menschlichen Anschauungs- und Erkenntnisvermögens, insofern durch sie die Formen bedingt sind, in denen sie Gegenstände dem erlebenden, wahrnehmenden, erfahrenden und erkennenden Menschen erscheinen, und zwar so, daß dem Menschen andere Formen des Soseins sich vorzustellen eine psychische Unmöglichkeit ist. Am schärfsten hat Kant diesen Gedanken entwickelt. Ihm schließt sich offenbar H. im wesentlichen an. Wie kann er aber dann der aus der Kantischen Grundposition sich ergebenden Konsequenz entgehen, daß es für den Menschen grundsätzlich unerkennbar bleibt, welches Sosein den ‚Dingen an sich‘ eigen sei?

Tatsächlich zieht H. die kritische Konsequenz nicht, ohne aber dafür eine Begründung zu bieten. Er überträgt die Züge der Dinge und der Welt, wie sie sich uns Menschen in der natürlichen Einstellung auf das uns erscheinende Seiende darbieten, auf das Seiende, wie es ansichselbst ist, und dies, obwohl er doch ausdrücklich, wie wir schon zu Anfang dieses Abschnittes sahen, die Subjektivität der Wahrnehmungs- und Erkenntnisorganisation des menschlichen Geistes behauptet (172f.). Er bezeichnet es ausdrücklich als „Tatsache, daß unser Verstehen, Begreifen und Eindringen an sehr bestimmte Formen oder Kategorien

¹⁾ Vgl. die Ausführungen in § XXII.

gebunden ist. Alles, was wir auffassen, bleibt an diese Form gebunden, über sie hinaus versagt alles Vorstellen“. Diese Worte sind deutlich, und welche Folgerung aus ihnen zu ziehen wäre, ist auch klar. Für die Erkenntnistheorie des Aristoteles gab es diese Folgerung nicht, weil sie auch ihre Voraussetzung nicht machte. Für den Stagiriten lag die Quelle der Kategorien nicht im Subjekt, sondern in dem diesem Subjekt sich offenbarenden Seienden. So konnte er auch in ganz anderer Weise und Stärke als H. eine realistische Ontologie begründen. Es läßt sich aber nicht halb Aristoteles und halb Kant folgen; dafür sind die Grundansichten beider Denker über Sein, Denken und Erkennen zu entgegengesetzt.

Daß im Glauben H.s an die Erkennbarkeit des Ansichseienden und in seiner Verbindung des Wahrheitsbegriffes mit dieser Erkenntnis ein gesunder Lebenssinn steckt, gebe ich bereitwillig zu. Von diesem Standpunkt aus ist H. berechtigt, vom Neukantianismus, Pragmatismus und allen ihren Abarten zu urteilen: „Sie bilden im Grunde einen einzigen großen Kehraus der Erkenntnis aus der Wissenschaft — oder, was dasselbe ist, des Seins aus ihrem Gegenstandsfelde“ (232). Aber diese philosophischen Richtungen sind durch die abstrakte These, daß es Ansichseiendes gebe, noch nicht entscheidend niedrigerungen, sondern erst durch den Nachweis, daß dieses Ansichseiende auch von uns erkennbar, d. h. in seinem Sosein, seinen Beschaffenheiten und seinen Verhältnissen bestimmbar sei. Diesen Nachweis vermag aber der nicht zu führen, dem der Ursprung der das Seiende bestimmenden Formen und Kategorien im Subjekt statt im Objekt selbst und seiner Gegebenheit gelegen ist.

Zum Schluß sei kurz berichtet, wie H. konkret über das Sosein der ansichseienden Dinge denkt. Er sieht arge Irrtümer in der von manchen positiv-wissenschaftlichen Richtungen vorgenommenen Ersetzung des realen Seins und Geschehens durch Quantitäten oder Relationsgebilde oder mathematische Gesetze (231 und 237 f.). Richtig sei daran nur, daß diese Seiten das wissenschaftlich Faßbarste an dem Seienden bildeten. Aber der Gegenstand der positiven Wissenschaften beschränke sich mit nichten auf Quantitäten und die Verhältnisse unter ihnen. Vielmehr sei alle quantitative Bestimmung „immer Bestimmung eines anderen Unquantitativen“. Typen dieses Anderen, d. h. des „eigentlichen Gegenstandes“, sind H. „der Körper, die Kräfte, die Energien, der reale Prozeß, das Geschehnis, das Wirken und Bewirktwerden“ (237). Ich knüpfe daran die Frage, ob wir wirklich schon eine wissenschaftliche Erkenntnis dieser Dinge besitzen, die mehr wäre als eine noch offene Theorie.

Was die Erkenntnis der Relationen und der Gesetze angeht, so findet H. auch bei ihnen den eigentlichen Gegenstand nicht in ihnen als solchen, sondern in dem bestimmten Realen, zu dem sie als Seiten desselben gehören (ebda). Darum darf man die Relationen und Gesetze, die die Wissenschaft erkennt, nicht „für etwas bloß Erdachtes oder Hineingetragenes“ halten. Sie haben vielmehr „reales Dasein“ an dem Realen, dessen Sosein sie ausmachen (237 f.). Dennoch dürfen die von der Wissenschaft aufgestellten Naturgesetze nicht „ohne weiteres für Realgesetze der Natur ausgegeben werden“; denn sie können Irrtümer oder doch bloße mit der fortschreitenden Forschung zunehmende Annäherungen an die wahren Gesetze der Natur sein. „Die Realgesetze der Natur, soweit es solche gibt, bestehen »ansich« und walten in ihr unabhängig von allem Erkenntwerden. Denkbar wäre es, daß wir trotz aller hochentwickelten Gesetzeswissenschaft keines von ihnen recht könnten“ (238).

Ich stehe am Schluß meiner Besprechung des dem Realismus gewidmeten Abschnittes in dem Buche H.s. Zu fragen habe ich nur noch, was wohl das eigentlich Wertvolle an H.s Begründung des Realismus sei. Ich finde es in der Ueberzeugung, daß über aller Wissenschaft und Theorie das Leben mit seiner Wirklichkeit in Natur, Volk und Geschichte steht. Das Leben nun, wie ein jeder Mensch es praktisch lebt und leben muß, kennt keinen anderen Spielraum zu seiner Entfaltung und Betätigung, zu seinen Erfolgen und seinen Mißerfolgen, seinem Glück und seinem Unglück als die vorgefundene reale Welt realer Dinge, realer Personen, realer Verhältnisse und realen Geschehens in Raum und Zeit. Des zum Trotz diese Welt unsrer Erfahrung und unsers Lebens idealistisch umzudeuten, wäre nur dann erlaubt, wenn von der Wissenschaft der zwingende Beweis erbracht würde, daß die realistische Ueberzeugung mit den Tatsachen unvereinbar und in sich unmöglich sei. Solange das aber noch nicht geschehen ist — und bis heute ist es noch nicht geschehen — behält das Goethewort Recht:

„Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
Und grün des Lebens goldner Baum.“

(Schluß folgt.)